

# Martin Versfeld (1909–1995) se interpretasie en toepassing van Middeleeuse filosofie aan die Universiteit van Kaapstad (1937–1972)

## Deel 2

Johann Beukes

---

Johann Beukes, Departement Filosofie en Klassieke, Universiteit van die Vrystaat

---

### *Opsomming*

Hierdie tweedelige artikel verken die Suid-Afrikaanse filosoof Martin (Marthinus) Versfeld (1909–1995) se interpretasie (aangedui as ideëhistories in oriëntasie) en toepassing (getipeer as modernkrities) van spesifiek Middeleeuse filosofie gedurende sy ononderbroke loopbaan as dosent en professor in filosofie aan die Universiteit van Kaapstad (UK) van 1937 tot 1972. Sowel Versfeld se publikasies as die ongepubliseerde dokumente wat met Middeleeuse filosofie saamhang, soos geargiveer in die Martin Versfeld Argief by die JW Jagger Biblioteek van UK, word in die ondersoek verreken. Die ontleding staan in kritiese verlengstuk van ’n onlangse inleiding tot en oorsig van Versfeld se intellektuele nalatenskap – ook die eerste volwaardige Versfeld-monografie – deur die Leuense filosoof Ernst Wolff (*Martin Versfeld: A South African philosopher in dark times*, 2021). Versfeld, wat die eerste Suid-Afrikaanse filosofiedosent was wat Middeleeuse filosofie konsekwent en samehangend by sy voorgraadse leerplanne en nagraadse studieleiding ingesluit het, se gepubliseerde tekste en ongepubliseerde manuskripte, tikkopieë en notas oor Middeleeuse filosofie word aan die hand van vyf kriteria geëvalueer. Die ondersoek bevind dat alhoewel Versfeld se werk in talle ander filosofiese dissiplines op regverdigbare gronde as oorspronklik beskou sou kon word, dit nie sonder meer geld vir sy interpretasie van die Middeleeuse ideëgeskiedenis nie. Versfeld se verkenning van die filosofiese Middeleeue was naamlik beperk tot die nalatenskappe van slegs enkele hoofstroom Middeleeuse denkers (Augustinus en Aquinas in die besonder) en ’n beperkte aantal temas (veral Middeleeuse etiek, politieke filosofie daarby ingesluit) en getuig van ’n konvensionele en voorspelbare benadering tot die studie en interpretasie van Middeleeuse filosofie. Versfeld het Middeleeuse filosofie wél oorspronklik toegepas en effektief gebruik in sy moderniteitskritiek deur kontemporêre filosofie met onverwagse diskursiewe grepe vanuit die Middeleeue “teen die grein” te lees – maar hy het die Middeleeuse denkers sêlf nie met argumentatiewe

oorspronklikheid herlees nie. Hoewel hy wel enkele spesialisuitsette gelewer het (oor Augustinus in die besonder), was Versfeld se bydrae ten opsigte van Middeleeuse filosofie nie gespesialiseerde navorsing nie, maar die belese toepassing en onderrig daarvan. Sy grootste bydrae tot die plaaslike ontwikkeling van die deeldisipline was daarom dat hy met toewyding, en juis in die afwesigheid van 'n noemenswaardige netwerk van Suid-Afrikaanse gespreksgenote in die betrokke veld, vir die noodsaaklikheid van die insluiting van die Middeleeuse ideëgeskiedenis in eietydse filosofiese besinning en die akademiese onderrig van filosofie betoog het.

**Trefwoorde:** Augustinus van Hippo (354–430); Ernst Wolff; Herman Jean de Vleeschauer (1899–1986); Kobus Krüger; Martin (Marthinus) Versfeld (1909–1995); Middeleeuse filosofie; Paul van Tongeren; Ruth Versfeld; Thomas Aquinas (1225–1274); Universiteit van Kaapstad

### *Abstract*

#### **Martin Versfeld's (1909–1995) interpretation and application of medieval philosophy at the University of Cape Town (1937–1972)**

This two-part article explores South African philosopher Martin (Marthinus) Versfeld's (1909–1995) interpretation (shown to belong within the discipline of the history of ideas) and application (indicated as modern-critical) of medieval philosophy during his uninterrupted career as a lecturer and professor of philosophy at the University of Cape Town (UCT) from 1937 to 1972. The study is done with reference to Versfeld's publications as well as his unpublished manuscripts, typescripts and notes relating to medieval philosophy, as filed in the Martin Versfeld Archive at the JW Jagger Library at UCT. This evaluation is the first of its kind in the developing Versfeld scholarship and takes place against the backdrop of a recent and extensive overview of Versfeld's intellectual legacy and the first monograph on the Capetonian by Leuven philosopher Ernst Wolff (*Martin Versfeld: A South African philosopher in dark times*, 2021). Importantly, Versfeld was the first South African university lecturer who expressly and consistently included medieval philosophy in his undergraduate curriculum and postgraduate supervision in philosophy. Five criteria are used to assess Versfeld's engagement of medieval philosophy. These involve 1) an evaluation of his specialised outputs in the field, 2) his dating and internal periodisation of medieval intellectual history, 3) his engagement of the "canon" of medieval philosophy and subsequent willingness to engage the lesser known and completely unknown thinkers from the epoch, 4) his orientation towards the medieval Orient, especially with regard to the Arabic and Jewish thinkers, thereby advancing a single register in the field (instead of maintaining the traditionalist division between the Latin West and Arabic East), and 5) his treatment of the rigid separation of the scholastic and mystical trajectories in the central and later Middle Ages, including the reception of the female thinkers from those periods. By analysing his writings on medieval philosophy for the period 1937 to 1972 according to these criteria it is shown that although Versfeld's work in several other philosophical disciplines could on justifiable grounds be considered profoundly original, this is not the case regarding his interpretation of the intellectual Middle Ages. On the one hand Versfeld's exploration of medieval philosophy was determined by a conventional reception of the legacies of only a few mainstream medieval thinkers (Augustine and Aquinas in particular) and a limited selection of themes (notably medieval ethics, including political philosophy), reflecting a somewhat predictable approach to its study and interpretation. On the other hand, Versfeld consistently and efficiently applied medieval philosophy in his unique critique of

modernity by employing unexpected or “against the grain” impulses from the Middle Ages – although he did not interpret the medieval thinkers (and their standardised reception in modern medieval scholarship) themselves, accordingly, with a distinctive approach. Versfeld was, in this sense, an erudite commentator and highly competent lecturer, rather than a specialist researcher, of medieval philosophy. His main contribution to medieval philosophy scholarship in the mid-20th century South African context was that, in the absence of any noteworthy South African network relating to the philosophical Middle Ages, he committed to the inclusion of medieval philosophy in academic tuition and utilised it as a discursive conductor in contemporary philosophy’s modern-critical reflections.

**Keywords:** Augustine of Hippo (354–430); Ernst Wolff; Herman Jean de Vleeschauwer (1899–1986); Kobus Krüger; Martin (Marthinus) Versfeld (1909–1995); medieval philosophy; Paul van Tongeren; Ruth Versfeld; Thomas Aquinas (1225–1274); University of Cape Town

– *One can’t be modern unless one isn’t* –  
Martin Versfeld (*The mirror of philosophers*, 1960:5)

## 1. Versfeld se *Rondom die Middeleeue* (1962) en ander tersaaklike publikasies

Deel 1 van hierdie artikel het ’n navorsingsmotivering vir en inleiding tot ’n eietydse bestek-opname van Martin Versfeld se interpretasie en toepassing van Middeleeuse filosofie aangebied. Die bydraes van Ernst Wolff (2021), Kobus Krüger (2021), Paul van Tongeren (2021) en Ruth Versfeld (2021), soos opgeneem in Wolff (2021) se *Martin Versfeld: A South African philosopher in dark times*, is daarby ingereken. Daarna is die kenmerkende onderwaardering van Middeleeuse filosofie aan die histories Afrikaanse universiteite gedurende die 20ste eeu bespreek. Vyf kriteria is vervolgens aangebied aan die hand waarvan Versfeld se toepaslike publikasies en ongepubliseerde manuskripte in hierdie tweede deel van die artikel gelees kan word.<sup>1</sup> In afdelings 1 en 2 word Versfeld se publikasies en ander tekste wat met Middeleeuse filosofie saamhang, bespreek, en in die volgende afdeling (3) aan die hand van hierdie kriteria getoets. Ten slotte (4) word Versfeld se modernkritiese toepassing van Middeleeuse filosofie ondersoek. Alhoewel slegs dié tekste wat uitdruklik op Middeleeuse filosofie van toepassing is in hierdie afdelings aan bod gebring word, kan reeds hier beklemtoon word dat die Middeleeuse filosofiegeskiedenis konstant in Versfeld se oeuvre figureer: Oënskynlik terloopse verwysings na ’n figuur, gebeure of plek wat ’n assosiasie met die Middeleeue oproep, verskyn voortdurend daarin as diskursiewe spikkels (of “analogiese vonke”).<sup>2</sup> Op grond hiervan alleen sou Versfeld se interpretasie van die Middeleeue as “ideëhistories” gekenmerk kon word, waarmee bedoel word dat die Middeleeue vir hom spontaan deel vorm van die kontingente en risoomagtige ontwikkeling van die Westerse intellektuele geskiedenis vanaf die Grieke tot diep die laatmoderne tydperk in. Middeleeuse filosofie was vir Versfeld dus geen blote geleentheidsbelangstelling nie. Die Middeleeue is deur hom toegepas as ’n wesenlike toegangspunt tot die interpretasie van Westerse filosofie as sodanig – juis met betrekking tot ’n kritiek van die moderniteit. Dít word algaande duideliker wanneer sy gepubliseerde tekste wat uitdruklik met die Middeleeue saamhang, sistematies aan die orde gestel word.

*Rondom die Middeleeue* (1962)<sup>3</sup> is Versfeld se enigste boek – buiten ’n handleiding (1958) en kommentaar (1990) oor Augustinus<sup>4</sup> – wat uitdruklik oor Middeleeuse filosofie en aansluitende

temas (veral ten opsigte van die Middeleeuse universiteitswese, kerkkultuur, politieke filosofie en regsgeleerdheid) handel. Dit is gevolglik ook sy enigste boekpublikasie waar die woord *Middeleeue* in die titel voorkom. Hoewel die betreklik bondige versameling (van 153 bladsye) in 1962 gepubliseer is, bring dit hierdie temas waarmee Versfeld op daardie stadium reeds vir minstens twee dekades in sy lesings besig was, byeen. Die werk bestaan uit nege ongeskakelde of tematies nie-oorvleuelende hoofstukke,<sup>5</sup> ’n kort voorwoord en “opmerkings aangaande verdere studie”. Verwysings na primêre en sekondêre tekste is – met die uitsondering van enkele voetnote<sup>6</sup> – afwesig, terwyl ’n begrips-/termindeks, skrywersindeks en bibliografie ontbreek. In die plek van ’n bibliografie is die “opmerkings aangaande verdere studie” (Versfeld 1962:153) aangebied, hoewel dít niks meer behels as ’n kort lysie van aanbevole werke nie. Daaruit blyk dat Versfeld se voorkeurbronne vir sy interpretasie van Middeleeuse filosofie (in hierdie middelfase van sy loopbaan) bestaan het uit wesenlik ses oorsigwerke vanuit die vroeë en middeldekades van die 20ste eeu. Hierdie bronne het onberispelike, maar konvensionele interpretasies van Middeleeuse temas en denkers aangebied – met die uitsondering van Artz (1953:V) se insluiting van enkele Arabiese denkers (sien ook die ongenommerde tweede bladsy van *Rondom die Middeleeue* se voorwoord) – en is as sodanig in Versfeld se voorspelbare besprekings weerspieël: Artz (1953) se *The mind of the Middle Ages* (Versfeld het wel die verbeterde tweede uitgawe van 1954 gebruik), R.W. en A.J. Carlyle (1915, met talle herdrukke daarna) se *A history of Mediaeval political theory in the West*, Dawson (1961) se *The crisis of Western education*, Étienne Gilson (1884–1978) se unieke oorsig van die tragiese selfvernietiging van die skolastiek (*History of Christian philosophy in the Middle Ages*, 1955 [egter grootliks gebaseer op die Franse uitgawes van 1921 en 1922]), Knowles (1962) se *Evolution of medieval thought* en Josef Pieper (1904–1997) – naas Martin Grabmann (1875–1949) dié voorste Duitse skolastieknavorser van die 20ste eeu – se só vertaalde *Scholasticism* (1961).

Versfeld se primêre bron vir sy lesing van Aquinas was, nogeens op grond van sy promotor Bowman se invloed (vgl. Versfeld 1991:17), Gilson (1957) se *The Christian philosophy of St Thomas Aquinas* (hoewel oorspronklik veel vroeër [in 1919] as *Le Thomisme* in Frans uitgegee). Ook wat Augustinus betref, hou Versfeld hom digby Gilson (1960 [Franse uitgawe reeds in 1929: *Introduction à l'étude de St Augustin*]) se *The Christian philosophy of St Augustine*. Versfeld het wel die 1961-uitgawe van Gollancz gebruik (met vertaling deur Lynch), aangevul deur Portalié (1960) se *Guide to the study of St Augustine*, wat enkele geldige korreksies op Gilson (1960 [maar eerder op die oorspronklike Franse uitgawe van 1929]) aangebring het. Versfeld gebruik in *A Guide to The City of God* van 1958 en *Rondom die Middeleeue* van 1962 as voorkeurbronne dus oorwegend die latere Engelse vertalings van Gilson se tekste wat reeds dekades vantevore in Frans uitgegee is. Hoewel hy nie nougeset per bladsynommer na Gilson verwys of hom ten minste met erkenning parafraseer het nie, is die ooreenkomste tussen Gilson se tekste en Versfeld se lesings vir die ingewyde leser opvallend en duidelik. Versfeld se eksegetiese afhanklikheid van Gilson word nie as ’n nonchalante kritiek uitgespreek nie: Gilson was inderdaad ’n bastion van die 20ste-eeuse skolastieknavorsering en sy kommentare was op daardie stadium die mees betroubare sekondêre bronne wat in ’n Engelse vertaling beskikbaar was. Die akademiese riglyn is egter dat ’n spesialisnavorsers in enige dissipline met ’n wye register behoort te werk wat nie bepaal behoort te word deur slegs enkele sekondêre bronne nie, hoe gesaghebbend ook al, anders word moontlike probleme in daardie bronne vanselfsprekend bloot herhaal en op geen stadium krities aangespreek of reggestel nie. In die geval van Versfeld se afhanklikheid van Gilson (wat homself nie as ’n neo-Thomis verstaan het nie, maar dit wel was) geld dit veral ten opsigte van sy

voortsetting van die individualistiese voorstelling van Aquinas en sy (aanvanklike) interpretasie van Augustinus as ten diepste ’n teoloog (sien onder).

Dat *Rondom die Middeleeue* bloot op grond van die titel daarvan Versfeld se verbintenis met die Middeleeue die skerpste oproep, moet teen hierdie agtergrond en om twee verdere redes as ongelukkig getipeer word. Eerstens gee die werk vanweë die impressionistiese styl daarvan nie blyke van Versfeld se meer gedissiplineerde ontledingsvermoë nie. Tweedens was elke hoofstuk in die werk (sien eindnota 5) oorwegend gebaseer op Versfeld se bestaande lesingnotas in Middeleeuse filosofie, wat vanaf ongeveer die middel-1940’s tot die laat 1950’s by UK aangebied is. Daarom ontbreek gespesialiseerde ontledings en teoretiese diepgang in die nege hoofstukke: dit was stilisties en inhoudelik oorspronklik *lesings* en kan selfs ook in hierdie gepubliseerde formaat nie as selfstandige akademiese tekste gekenmerk word nie. Die hoofstukke is gevolglik op grond van Versfeld, synde ’n “waarderende leser”<sup>7</sup> van ook die Middeleeue, se kenmerkende opstelvorm<sup>8</sup> eerder as in behoorlike dialektiese betoogvorm met probleemstelling, ontwikkeling en ontknoping aangebied, terwyl die hoofstukke sêlf ook nie dialekties (dus antiteties-sinteties) saamhang nie. *Rondom die Middeleeue* wek daarom die indruk van ’n *ex post facto* byeenbring van fragmente, eerder as ’n samehangende enkelaanbod.

Dat sy lesings oor die voorafgaande twee dekades die mees bepalende bron vir die werk was, naas Gilson se eksegetiese kommentare, het ook meegebring dat Versfeld hom hier retoriese vryhede veroorloof het wat nie geassosieer sou kon word met die versigtige artikulاسies van ’n akademiese toeligtig nie.<sup>9</sup> Die nege hoofstukke is wel boeiend geskryf, maar is uitermate oorsigtelik: Versfeld tree nie hier sistematies in gesprek met die Middeleeue nie, maar beskryf die epog vanuit subjektiewe indrukke daaromtrent. *Rondom die Middeleeue* is daarom ’n gepaste titel: Die werk beweeg inderdaad eerder verkennend rondom die Middeleeue as ontledend daarinne of sistematies daardêr. Slegs twee Middeleeuse denkers – Augustinus en Aquinas – word prominent aan bod gebring, in beide gevalle oorwegend geskoei op Gilson se uitleg en kommentaar. Die invloed van Gilson se interpretasie van Augustinus en Aquinas op Versfeld se eie verstaan van die twee denkers het daartoe gelei dat hy Augustinus op hierdie stadium as wesenlik ’n teoloog by die oorgang van die laatpatristiek na die Middeleeue gelees het.<sup>10</sup> Versfeld kon in die vroeë 1960’s nog nie kennis maak met die waarskynlik belangrikste monografie (tot vandag toe) oor Augustinus as juis *filosoof* nie, naamlik Peter Brown (1935–) se grensverskuiwende en in talle opsigte radikale *Augustine of Hippo: A biography* (eerste uitgawe in 1967 gepubliseer, met talle bywerkings en herdrukke daarna, die laaste in 2013).<sup>11</sup> Versfeld het op grond van hierdie ontwikkelinge oor die volgende drie dekades wel aanpassings in sy interpretasie van Augustinus gemaak, wat uiteindelik neerslag gevind het in sy mees oorspronklike en gespesialiseerde werk ten opsigte van die (vroeë) Middeleeue (in Versfeld 1990, sien onder).

Wat Aquinas betref, het Versfeld egter die modernistiese en veral neo-Thomistiese interpretasie van ’n geniale *individu*, as dié enigmatiese *Wunderkind* van die hoogskolastiek, onverkort gehandhaaf. Hy het dus op Gilson se sentraliserende voorstelling van die Dominikaan, soos in sy lesingnotas en daarom ook in hoofstuk IV van *Rondom die Middeleeue* (Versfeld 1962:43–58), tot uitdrukking gebring, bly steun en, anders as met sy latere hantering van Augustinus, nooit enige wesenlike aanpassing daarop gemaak nie. In stede daarvan om Aquinas te waardeer as die produk van die vars en opwindende 13de-eeuse Dominikaanse konteks, opgevoed en gevorm deur juis ánder grootse Dominikane,<sup>12</sup> het Versfeld die individualiserende, neo-Thomistiese mite van Aquinas as ’n briljante alleenstander slegs bevestig. Hy gee nêrens blyke van die studie van, en gevolglik ’n selfstandige insig in, die groter Dominikaanse konteks van



die 13de en vroeë 14de eeu nie. Die eng (inderdaad Katolieke) 19de-eeuse voorstelling van Aquinas as dié geniale sintetiseerder van Aristoteliese natuurlike filosofie en 13de-eeuse Christelike dogma – eerder as een van die eerste vaandeldraers van ’n werklik bevoorregte opvoeding binne die dinamiese Dominikaanse skoolorde<sup>13</sup> – was dus die enkele grondslag waarop sy resepsie van Aquinas geskoei was.<sup>14</sup>

Die moderne skolastieknavoring se voorspelbare voorstelling van ’n monolitiese Aquinas word herhaal in Versfeld (1967:3–30) se andersins vindingryke artikel getitel “St Thomas, Newman and the existence of God”, en selfs nog in ’n laaste bloemlesing van sy latere werke (vanaf 1972), *SUM* (Versfeld 1991). In *Rondom die Middeleeue* self skryf Versfeld (1962:43) onder meer: “[In Aquinas] word alles wat tipies en wat die beste van sy tyd is saamgetrek”; “van die staanspoor af het hy agting geniet” (’n aanvegbare stelling, gegewe die veel hoër status van sy voorganger en leermeester Albertus Magnus tot minstens in die vroeë 1260’s); “dit word algemeen toegegee dat [Aquinas] al die moderne leermeesters in die filosofie en teologie oortref” (’n uitspraak wat nie net aanvegbaar is nie, maar oordrewe aandoen); “die gesag wat [Aquinas] geniet is in homself gegrond: in sy hoedanighede as mens, en in sy byna ongeëwenaarde aanleg as denker” (gelukkig voeg Versfeld die woord “byna” hier in, maar verwys steeds na Aquinas se “aanleg”, synde ’n individuele vermoë eerder as die gevolg van ’n uitermate bevoorregte opvoeding); “[Selfs Augustinus] besit nie die rein metafisiese dryfveer van Aquinas nie” (1962:19); en talle soortgelyke *encomia*. Opvallend verwys Versfeld nêrens, ook in sy ander tekste, na die veroordeling van talle van Aquinas se standpunte in Parys in 1277 nie – en dat dié veroordeling eers in 1323 herroep sou word. Vir bykans ’n halfeeu, kort na sy dood in 1274 op die ouderdom van kwalik 50 jaar, was Aquinas *persona non grata*. Dit val op dat die Paryse veroordelings van 1277 vir Versfeld so onwerklik aangedoen het dat hy dit letterlik verbygegaan het. Ter wille van (’n oormaat) duidelikheid: Aquinas se langblywende erfenis is nie hier op die spel nie – hy wás in talle opsigte die mees gevolgryke hoogskolastikus. Die kenmerkende verbygaan van sy gesofistikeerde Dominikaanse vormingskonteks binne die moderne skolastieknavoring – en gevolglik ook in Versfeld se reslose oorname daarvan – is wel hier in die visier. Anders as met sy uiteindelijke (in Versfeld 1990) toeligtig van Augustinus as juis *filosoof*, het Versfeld geen bydrae gelewer tot ’n dieper tastende verstaan van die Dominikaan óf die skoolorde wat hom gevorm het nie.

Dit is dus duidelik dat *Rondom die Middeleeue* (na Versfeld se eie eerste kriterium – dié van “verstaanbaarheid”) met toeganklikheid as hoogste oorweging aangebied is vir ’n niegespesialiseerde adres – dit is, afgesien van voorgraadse studente, Versfeld se eie Suid-Afrikaanse tyd- en vakgenote in filosofie (en teologie), wat na sy eie aanduiding in die voorwoord betreklik min van Middeleeuse filosofie geweet het (tot die mate dat Versfeld hom genoep gevoel het om sy akademiese belangstelling in die Middeleeue te verdedig juis deur dit nie te probeer verdedig nie).<sup>15</sup> Uit die onderhoudende trant van die werk is dit wel duidelik dat hy ’n uitstekende dosent was vir wie die vrye filosofiese opvoeding van studente voorop gestaan het. Moontlik het die vrygeestige (soms wel vrypostige) aard van die werk met Versfeld se vrygewigheid te make gehad: Hy het sy kennis graag ter wille van die opvoedkundige welsyn van studente en ander medegangers gedeel.<sup>16</sup> *Rondom die Middeleeue* styg egter nie uit bo ’n goeie studiehandleiding deur ’n bogemiddelde filosofiedosent nie: Hoewel dit toeganklik geskryf en opvoedkundig waardevol was vir die tyd (en vir dekades nog daarna), synde die eerste plaaslike handleiding vir onderrig in Middeleeuse filosofie, het die werk geen bydrae tot die uitbreiding van die destyds bestaande kennis oor die intellektuele en kulturele Middeleeue gelewer nie.<sup>17</sup> *Rondom die Middeleeue* eggo bloot die interpretasies en standpunte van die belangrikste skolastieknavorsers van die eerste helfte van die 20ste eeu (Gilson en Pieper in

die besonder), maar tree op geen stadium sêlf in 'n vernuwende gesprek met die Middeleeuse denkers óf met hulle moderne eksegete nie.

Die eerste twee hoofstukke oor Augustinus in *Rondom die Middeleeue* (Versfeld 1962:1–25) sou vakkundig wel as die beste deel van die werk bestempel kon word. Daar bestaan heelwat ooreenkomste tussen hierdie twee hoofstukke en die inleidingshoofstuk van Versfeld se latere (1990) Augustinus-monografie, *St Augustine's Confessions and City of God*.<sup>18</sup> In hierdie latere werk is Versfeld se eerdere afhanklikheid van Gilson (1960 [1929]) se verouderde ontleding grootliks afwesig; trouens, dit is asof hier 'n ander skrywer oor Augustinus aan die woord is as die een wat *Rondom die Middeleeue* en *A Guide to The City of God* drie dekades vantevore die wêreld ingestuur het – met dus *minder* Gilson en *meer* Versfeld, en minstens net *soveel* Versfeld as Augustinus. Waar Versfeld Augustinus voorheen aangebied en gekommentarieer het as ten diepste 'n *teoloog*, staan Brown se opwindende Augustinus – 'n *filosoof* wat bepalende gevolge vir die Middeleeuse filosofiese diskoers rondom kosmologie, epistemologie, metafisika, psigologie en etiek ingehou het – vir die latere Versfeld duidelik voorop. Uiteindelik kon Versfeld dié Augustinus ontmoet wat soveel 'n eersterangse vertolker van Plato se tekste was as wat hy 'n geliefde biskop was; dié Augustinus van wie die Plato-interpretasie die gestandaardiseerde resepsie van Platonisme in die 10de en 11de eeue sou word en in die Franciskaanse en Augustynse skoolordes tot diep die latere Middeleeue in weerklank sou vind. Die werk spreek van talle oorspronklike dwarssnitte in die sekondêre Augustinus-literatuur en voldoen aan die hoogste kriterium vir sintetiese navorsing in Middeleeuse filosofie, naamlik dat selfstandig bo die Middeleeuse bronne en die na-Middeleeuse kommentaar daarop uitgestyg word.<sup>19</sup> Dié wending by die latere Versfeld kan wel so ver terug as in 1964 gevind word, in 'n unieke artikel oor Augustinus as “psigoterapeut” – die Versfeld van net enkele jare vantevore sou huiwerig gewees het om met gebruikmaking van juis só 'n sekulêre begrip oor die laaste Westerse kerkvader te praat.<sup>20</sup> Hierdie ontwikkeling in Versfeld se Augustinus-resepsie sou ook gevind kon word in sy jukstaposisie van Descartes en Augustinus (of van vroegmoderne en vroeë Middeleeuse filosofie) en ander verwysings na Augustinus in *SUM*, Versfeld se publikasie van 'n jaar daarna (in 1991), wat 'n geredigeerde bloemlesing van sy ouer werke (ná 1960) aangebied het.<sup>21</sup>

Wat sou hierdie wending bemoontlik het? Daarop sou twee moontlike antwoorde, in samehang, oorweeg kon word. Eerstens sou die impak van Brown (1967, hier bo) se biografie en kommentaar op die destydse jong veld van laat-antieke studies in ag geneem moet word. Dit sou ná Brown se grensverskuiwing nie langer moontlik wees om Augustinus teologies te beskerm teen die ingrypende verruiming van die Augustinus-navorsing tot (en nou oorwegend) die filosofie nie. Die tyd waarin Augustinus vir alle praktiese doeleindes aan teoloë en die laatpatristiek behoort het, was vir goed verby: Hy het nou uiteindelik tuisgekom tussen filosofe binne die historiese (en nieteologiese) dissipline van laat-antieke studies. Gelyklopend met hierdie tematiese en dus dissiplinêre ontwikkeling in die biografiese navorsing het daar ook 'n merkwaardige stroomversnelling in die teksnavorsing ten opsigte van die (her)redigering van Augustinus se primêre tekste plaasgevind. Waar die verouderde en moeilik leesbare Migne-uitgawes in die *Patrologia Latina* vanuit die 19de en vroeë 20ste eeu die voorhande bronne vir die primêre tekste was, het die nuwe uitgawes in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* uit Wene en *Corpus Christianorum Series Latina* uit Turnhout Augustinus op 'n veel hoër vlak toeganklik gestel, met inleidings en kommentare van die mees behendige redakteurs in die veld (onder wie M.W. Green, K.D. Daur en W. Hörmann).<sup>22</sup> Daar bestaan min twyfel dat Versfeld van hierdie ontwikkelinge bewus sou gewees het en hierdie uitgawes – veral die onderskeie redakteurs se inleidings – sou geraadpleeg het. Versfeld se gewysigde

Augustinus-resepsie is dus nie toe te skryf aan 'n kreatiewe vonk in die duister nie – waarskynlik eerder omdat hy besef het dat die Augustinus-navorsing sêlf onherroeplik verander het.

## 2. Tersaaklike dokumente vanuit die Versfeld Argief

Ook Versfeld se ongepubliseerde manuskripte en tikkopieë – waarvan die meerderheid lesings en voordragte behels, soos bewaar in die Versfeld Argief by UK – getuig van sy belesenheid in en toegewyde onderrig van antieke,<sup>23</sup> Middeleeuse, vroegmoderne<sup>24</sup> en moderne<sup>25</sup> filosofie. Uit hierdie ongepubliseerde dokumente word net soveel van Versfeld se bekwaamheid as akademiese skrywer en filosofiedosent bevestig as uit sy publikasies. Afgesien van Middeleeuse en antieke filosofie (veral Plato) is op grond van die brute volume daarvan in die argief af te lei dat Versfeld se lesings en ander voordragte oorwegend gefokus het op filosofiese antropologie, etiek, politieke filosofie, godsdiensfilosofie en tegniekfilosofie.<sup>26</sup> Hiervolgens sou Versfeld getipeer kon word as 'n kontinentale denker wat die grootste deel van die vroegmoderne en moderne registers met gemak beheers het (veral ten opsigte van Hobbes, Rousseau, Descartes, Spinoza, Locke, Hume, Kant, Mill en – hoewel nie sonder spanning nie – Nietzsche<sup>27</sup>). Opvallend afwesig in die argief is analitiese filosofie en taalfilosofie (in besonder dié van Wittgenstein, wat op daardie stadium *de rigueur* in beide dissiplines was), en wetenskapsfilosofie (selfs ten opsigte van die werklik belangrike wetenskapsfilosowe van die latere 20ste eeu, onder andere Popper, Feyerabend en Kuhn, gegewe hulle wydgaande interdisiplinêre impak reeds in die 1960's). Verder ontbreek besprekings van Hegel, idealisme (en, afgesien van Marx, linkse Hegelianisme in die algemeen en neo-Marxisme in die besonder, gegewe die hoogbloei daarvan in die 1960's via latere eksponente van die Frankfurter Schule soos Habermas en Marcuse) en posteksistensialistiese ontwikkelinge (veral ten opsigte van strukturalisme en die oorgang na Franse poststrukturalisme rondom die middel-1960's). Versfeld gee nie 'n aanduiding dat hy hom op hoogte probeer bring het van dié groot intellektuele verskuiwings in Duitsland en Frankryk gedurende daardie ingrypende sestigerdekade nie. Wêl verrassend en konstruktief aanwesig in die argief is Versfeld se intuïtiewe ontwikkeling van 'n (juis plaaslike, Suider-Afrikaanse) tegniekfilosofie. Hoewel dit eerder as 'n prototegniekfilosofie beskryf sou moes word, aangesien dié jong dissipline (veral in terme van die oorvleueling daarvan met analitiese filosofie) eers dekades later sistematies (en teen gedrewe tempo) ontwikkel is, was Versfeld se aanvoeling korrek dat tegniekfilosofie ekosensitief of “holisties” georiënteer sou moes word en ten diepste op 'n ontologiese wending sou dui.<sup>28</sup>

Die argief getuig dus van Versfeld se behendige hantering van die inhoud van die vroegmoderne en moderne registers. Sy ongepubliseerde tekste rakende Middeleeuse filosofie (grootliks vanuit argieflêers BC1145\_77 tot BC1145\_84) gee insgelyks blyke van die bekwame studie en onderrig van hierdie dikwels ontwykende middelveld van die filosofiegeskiedenis. Soos met sy publikasies aangaande die Middeleeue, roep hierdie ongepubliseerde tekste nietemin vrae op. Die mees opvallende afwesigheid in die argief – soos ook in die tersaaklike publikasies – is enige grondige ontleding en bespreking van die intellektuele voorgeskiedenis tot die Middeleeue. Dit geld veral vir Neoplatonisme, afgesien daarvan dat Versfeld nie 'n toegewyde leser van Aristoteles en die Aristoteliese tradisie vanaf Boethius tot minstens by Abelardus was nie (wel bolangs in manuskripte BC1145\_29 en BC1145\_31). Hy gee geen aandag aan die invloed van die Neoplatoniste Plotinus (204–270), sy onmiddellike opvolger Porphyreus (ca. 234 – ca. 305) en die latere Proklus Lycaeus (412–485) se werke op die



Middeleeuse ideëgeskiedenis nie – selfs tot nog so laat as in die 14de eeu.<sup>29</sup> Neoplatonisme het immers ’n ongeëwenaarde invloed op Christelike teologie in die laatpatristiek en vroeë Middeleeue uitgeoefen, wel ook op Augustinus, en het trouens die vroeg-Middeleeuse perspektief op Platonisme grondig bepaal, asook die wyse waarop Aristoteles (hoewel sporadies) in die Latynse Weste vanaf die sesde tot die 10de eeu ontvang is. Neoplatonisme was soveel die bronfilosofie van die filosofiese Middeleeue as wat Platonisme (insluitende middel-Platonisme) en Aristoteliese filosofie dit was. Die afleiding wat vanuit sowel Versfeld se publikasies as sy ongepubliseerde materiaal gemaak moet word, is dat hy net een van hierdie drie bronne – Platonisme en, hoewel meer beperk, middel-Platonisme – werklik goed geken het.

In “Mediaeval political philosophy” (Versfeld 33[1], later bygewerk in manuskrip 82 en tikkopie 81, met dele daarvan later in Afrikaans vertaal en herpubliseer in Versfeld 1962:108–36), verskaf Versfeld lesings van Middeleeuse politieke filosofie wat as onverstoord getipeer kon word: Hy handhaaf politieke filosofie korrek as ’n onderafdeling van Middeleeuse etiek (wát die goeie ook al geag is te wees, is dit in die Middeleeue dus nooit los van die *polis* bedink nie), maar beperk hom tot oorwegend die vroeë Middeleeue en daag die Middeleeuse saamverstaan van etiek en politieke filosofie nie uit aan die hand van latere (en juis moreel-uitdagende) ontwikkelinge nie, onder andere in Johannes van Salisbury (ca. 1115–1180) se twee hooftekste, *Policraticus* en *Metalogicon* (beide gesirkuleer vanaf 1159, met die radikale slagkreet “Vermoor die tiran!” sentraal gestel in die eerste), die latere Johannes van Parys (Jean Quidort, ca. 1255–1306) se vreeslose *De potestate regia et papali*, of Birgitta van Swede (1302/3–1373) se oneerbiedige politieke aktivisme. Versfeld sou die politieke filosofie van die latere Middeleeue met vrug kon gebruik het om ’n brug te slaan na vroegmoderne politieke filosofie soos in Machiavelli se *Il Principe* of in Hobbes se *Leviathan*. Hy het Middeleeuse politieke filosofie vanaf die laat 12de en veral vanaf die 14de eeu en die oorgange daarvan na vroegmoderne politieke filosofie egter nie betekenisvol verken nie.

In “Late medieval nominalism” (Versfeld 77[1], saamgelees met die grootliks ooreenstemmende tikkopie 78[2], “Realists and nominalists”), word die voortslepende konflik tussen laat Middeleeuse nominalisme en realisme saaklik bespreek. In “Scholastic method” (Versfeld 77[2], saamgelees met die gelyknamige tikkopie 78[4] en oorvleuelende gedeeltes in Versfeld 1962:26–32), word ’n toeganklike oorsig verskaf van die ontstaan van die kurrikulum van die sewe liberale lettere binne die Karolingiese howe, waar die Stoïsyns-Platoniese en Aristoteliese wysheidsleer byeengebring is in die drie klassieke lettere, die *trivium* (logika, grammatika en retoriek) en die vier praktiese lettere, die *quadrivium* (meetkunde, wiskunde [Versfeld noem dit “rekenkunde”], musiek en astronomie). Versfeld (1962:28) definieer ’n skolastikus vaag as “iemand wat bevoorreg was om hoër onderwys te geniet”, terwyl hy die skolastiese metode té onbepaald omskryf as ’n “hoogs ontwikkelde metode om aan die waarheid te kom, veral op die gebiede van die filosofie en teologie, deur die bewuste regte gebruik van die menslike verstand”. Hy kom gevolglik nie uit by juis die *metodologie* van die skolastiek, of wat die metode as *praxis* sou beteken het nie.<sup>30</sup>

In “Mediaeval science” (Versfeld 33[5], met dieselfde titel twee maal bygewerk in 79[1] en 114[1], saamgelees met 79[2], “Scholasticism of the thirteenth century”, met oorvleuelende gedeeltes in Versfeld 1962:93–107), word Middeleeuse wetenskapsbeoefening vanaf die stigting en ontwikkeling van die jong universiteitswese vanaf die vroeë 12de eeu toeganklik uiteengesit. In “Medieval philosophy” (Versfeld 77[3]; vir die tikkopie met dieselfde titel sien 78[1]) en “The existence of God in medieval philosophy” (Versfeld 77[4]; vir die tikkopie met dieselfde titel sien 78[3]) word breë tematiese inleidings tot Middeleeuse filosofie verskaf, met besondere

verwysing na die latere en toenemende onderskeid tussen teologie en filosofie en die nóg latere verselfstandiging van die natuurwetenskappe vanaf die laat 14de eeu. Hierby kan drie kort lesings oor Aquinas gevoeg word: “St Thomas and the notion of being” (Versfeld 77[5]), “A more formal treatment of analogy” (Versfeld (77[6]), en “St Thomas Aquinas”,<sup>31</sup> waarin biografiese en tematiese inleidings tot Aquinas se lewe en werk verskaf word wat inhoudelik ooreenstem met sy gepubliseerde besprekings. Dieselfde geld vir sy intensiewe lesingprogram oor Augustinus, waar sy aanvanklike teologiese interpretasie van Augustinus bloot bevestig word.<sup>32</sup>

“Arabic and medieval science” (Versfeld 80) is ’n opvallende tikkopie, omdat dit die enigste lesing is waarin Versfeld minstens die belangrikste Middeleeuse Arabiese denkers aan bod gebring het. Dit is duidelik dat Versfeld, met weinig anders in Engels tot sy beskikking,<sup>33</sup> die vyfde hoofstuk in Artz (1953) se *The mind of the Middle Ages* geraadpleeg het. Artz self (1953:132–78) het nie net aandag aan (voorspelbaar) Ibn Sina (Avicenna) en Ibn Rushd (Averroes) geskenk nie, maar ook aan veel minder bekende Arabiese denkers, insluitende die eiesinnige Platonis Alrazi (d. ca. AH313/925) en selfs die filosofiese optiek (“hoe ‘sien’ ’n mens?”) van Al-Haytham (Alhacen, d. AH432/965–1040). Van die bydrae van die Arabiese denkers tot filosofie en geneeskunde in die besonder het Versfeld duidelik kennis geneem.

Laastens: In “Mediaeval Catholic culture” (Versfeld 33[4]), wat as ’n vroeë lesing aangebied moes gewees het (en moontlik die mees verteenwoordigende dokument in die argief wat met die Middeleeue saamhang), aangesien dit reeds in 1954 as die 14de hoofstuk van *The perennial order* (Versfeld 1954:205–23) gepubliseer is, betoog Versfeld dat elke samelewing oor ’n “metafisiese kern” beskik (“every epoch in civilisation has, in a wide sense, a metaphysical essence”, Versfeld 33[4]:1; sien Versfeld 1954:205). Daarby betoog hy dat die metafisiese wese van die Middeleeue die Katolieke interpretasie van die Christelike Godheid as één sou wees, institusioneel en kultureel vergestalt in die (één) kerk. Versfeld gee egter nie hier of elders aandag aan die rol van dié een kerk se ondersteunende opvoedkundige strukture nie, veral ten opsigte van die kloosterwese, kloosterskole en katedraalskole se rol in die vormgewing aan sodanige “Middeleeuse Katolieke kultuur”. Trouens, Versfeld ignoreer in sy interpretasie van die Middeleeuse kultuur- en ideëgeskiedenis bepalende ontwikkelinge in die monnikewese vanaf die vierde tot die 12de eeu. Sy verbygaan van die ontwikkeling van die monnikewese in sy interpretasie van die Middeleeuse ideëgeskiedenis is, naas sy opvallende verbygaan van Neoplatonisme, waarskynlik die grootste leemte daarin. Hy gee op geen stadium ’n aanduiding van die gevolgryke ontwikkelinge in die monnikewese vanaf die vroeë woestynvaders soos Antonius die Grote (251–356), Pachomius (292–348) en die Noord-Egiptiese argimandriet Sjenoet (fl. 383) na die institutionalisering van die maagdelike lewe deur Johannes Cassianus (ca. 360–435), Benediktus van Nursia (ca. 480 – ca. 547) en Johannes Cassiodorus (ca. 485–585), na die Bisantyns-Benediktynse Ierse monnikewese, ’n hibriede Oos-Wes-monnikewese, gestempel deur die Karolingiese hofamptenaar Alcuin van York (730–804), na die belangrikste kloosterordes in aanloop tot die 12de eeu nie.<sup>34</sup> Versfeld skenk daarby geen aandag aan die ontwikkeling van die vier skoolordes van die 13de eeu nie.<sup>35</sup> Die gebrek aan ’n selfstandige verrekening van die unieke oorsprong, identiteit, oogmerke en stilistiese aanbod van elkeen van hierdie ordes is ook die rede waarom Versfeld Aquinas as dié middelpuntfiguur van die filosofiese Middeleeue gelees het, eerder as net een van talle verfynde eksponente van ’n gesofistikeerde Dominikaanse opvoeding.

Dat Versfeld die Middeleeuse ideëgeskiedenis effektief wou deurkruis en studente daarin wou onderrig sonder om deeglik aandag aan die ontwikkeling van minstens die Latyns-Westerse

monnikewese en die skoolordes vanaf die vroeë 13de eeu te gee, staan as 'n ongelukkige aantekening by sy nalatenskap. Omdat die veelstemmige monnikewese en die ordes wat daaruit voortgekom het, nie in sy vertolkings figureer nie, stel Versfeld sy interpretasie hier bloot deur 'n enkele aspek van die Middeleeuse kultuurgeskiedenis te sentraliseer, en trouens te essensialiseer, naamlik die kultuurbestendige rol van die kerk. Die kerk in die Middeleeue was nie, soos wat Versfeld dit hier en op talle ander plekke deur sy oeuvre heen voorgehou het, 'n selfverwysende grootheid nie, en die kultuur wat daaruit voortgekom het, allermins enkelvoudig: Beide kerk en kultuur is veelkantig gevorm deur die dikwels uiteenlopende opvoedkundige strukture wat dit in elke interne periode gedurende die Middeleeue van 'n nuwe impetus voorsien het, veral met verwysing na ontwikkelinge binne die kloosterordes en die latere skoolordes. Wat Versfeld daarby voorhou as sy insiens dié metafisika van die Christelike (Katolieke) Godheid, was bloot één metafisika, in uitdruklik dogmatiese vorme gegiet, vanuit in besonder Augustinus se Drie-Eenheidsleer, erfsondeleer en sakramentsleer, tot die 13de-eeuse skolastiese sintese daarvan met kategorieë vanuit Aristoteliese natuurlike filosofie. Hy oorweeg op geen stadium ander metafisiese Een-hede, of metafisikas van die Een, soos reeds vroeg tot uitdrukking gebring in Neoplatonisme (en die latere Arabiese verwerkings daarvan) of in negatiewe teologieë soos in Pseudo-Dionisius se andertalige mistieke teologie of in Skotus Eriugena se veroordeelde panteïsme nie. Kortom: Die “Middeleeuse Katolieke kultuur” waarvoor Versfeld dit het, is bepaal deur meer as een soort metafisika en is gevorm deur meer as een kulturele samehang, ook dié van die één kerk. Soveel as wat teologie en filosofie in die Middeleeue oorvleuel het, voer Versfeld die teologiese nadruk in sy essensialistiese lesing te ver: Daar was ook 'n intellektuele aanbod in die Middeleeue wat nie voldoen het aan hetsy die toenemend gefragmenteerde kerk van die latere Middeleeue, óf die enkele metafisika, óf die enkele kulturaanbod wat dit na sy mening sou gevorm het nie.

### 3. Versfeld se ideëhistoriese interpretasie van die Middeleeue<sup>36</sup>

#### 3.1 Versfeld as retoriese ideëhistorikus

Versfeld sou op grond van die besprekings in die voorgaande twee afdelings as 'n retoriese ideëhistorikus – ook van die Middeleeue – beskryf kon word. Soos met sy boekpublikasies (uitgesonderd die hier bo bespreekte Augustinus-monografie van 1990) is dit ook uit Versfeld se ongepubliseerde tekste duidelik dat hy op geen stadium in Middeleeuse filosofie as sodanig gespesialiseer het nie: Hy was altyd óók besig gewees met Middeleeuse filosofie, maar nooit besig met slégs Middeleeuse filosofie nie. Dit word natuurlik nie as 'n aanklag gestel nie. Die onderrig van slegs 'n enkele deeldisiplene in filosofie (ook in vele ander vakgebiede, minstens in die geesteswetenskappe) is in Suid-Afrika steeds 'n luukse wat min dosente beskore is. Natuurlik ontnem dit nie 'n dosent die vryheid om steeds navorsing volgens eie voorkeur in 'n bepaalde dissipline of deeldisiplene te doen en slegs in dié betrokke veld publikasies te lewer nie. Versfeld was dus by al sy ander verantwoordelikhede as filosofiedosent wel in staat om strenger vakgespesialiseerd in Middeleeuse filosofie te kon werk indien hy so wou. Hy het egter gekies om in terme van sy navorsing en publikasies tussen die antieke, laat-antieke, Middeleeue, vroegmoderne en moderne te bly beweeg. Dit het tot die voordeel van sy studente en tydgenootlike medegangers die gevolg gehad dat hy oor bykans vier dekades 'n merkwaardige raamwerk van filosofiese *Bildung* opgebou het en 'n filosofiedosent met min gelyke was. Die nadeel was dat hy nooit tot 'n gevorderde navorser in Middeleeuse filosofie ontwikkel

het nie. Dié nadeel verklaar ook waarom sy ideëhistoriese interpretasie van Middeleeuse filosofie eerder deur 'n eklekties-retoriese<sup>37</sup> benadering as deur grondige ontledings gekenmerk is.

Hierdie willekeurige benadering tot die studie van Middeleeuse filosofie vind ons ook elders: Afgesien van die verbygaan van Neoplatonisme en die afwesigheid van selfstandige ontledings van die kultuurhistoriese ontwikkelings in die monnikewese is daar by Versfeld 'n opmerklieke vermyding (met inbegrip van sy voorkeurverlening aan die Franse Gilson en Duitse Pieper) van die gespesialiseerde Duitse (onder meer Auer, Backes, Bielmeier, Birkenmajer, Burkard, Daniels, Gösmann, Grabmann, Hoffman, Koch en Liebeschütz), Franse (onder meer Alféri, Birron, Compayré, Ebbesen, Gál en Kaluza) en Nederlands-Belgiese (onder meer De Rijk, Braakhuis, De Wulf en Kneepkens) navorsing. Waar hy wél verwysings verskaf het, was dit feitlik sonder uitsondering na uitsette wat oorspronklik in Engels geskryf is, of as Engelse vertalings van die betrokke Duitse, Franse en selfs Nederlandse tekste aangebied is. Juis omdat hy selde sistematiese ontledings met grondige literatuurverwysings verskaf het en deurgaans voorkeur verleen het aan sy essayisties-retoriese styl, is dit daarby onduidelik tot watter mate hy die primêre tekste in Latyn hanteer het. Dus: Versfeld se voorkeur aan die stilistiese en retoriese kwaliteite van sy aanbod ten koste van die verifieerbare wetenskaplike inhoud daarvan ondergrawe op die lang duur die wel boeiende en hoogs leesbare aard van sy bydraes oor die Middeleeue.

Hierdie voorkeur roep ook ander vrae op: Waarom juis die sardoniese Chesterton<sup>38</sup> met sy *penchant* vir paradokse as sy leesgenoot vir die sobere Aquinas kies? Is dit omdat Versfeld sêlf soveel paradokse in hom omgedra het – of was dit net nóg strategiese retoriek? Daarby bly sy “byeenbring” van die twee hooftrajekte in Middeleeuse filosofie 'n tergende probleem: Normaalweg word die Aristoteliese lyn via Boethius, die Arabiese denkers en vroegskolastici soos Robert Grosseteste (ca. 1168–1253) na Albertus, Aquinas en die latere Dominikane gevolg; óf die Platoniese lyn word via Augustinus, Anselmus, vroegskolastiese hervertolkers van Platonisme soos Gilbertius van Poitiers (1085–1154), na Bonaventura (1217–1274) en die latere Franciskane gevolg. Versfeld probeer met 'n voet op elkeen van die twee spore staan: In dié opsig was hy inderdaad, in soverre dit volhoubaar is, “a kind of neo-Thomist with a particular affection for Augustine” (Wolff 2021:42). Miskien sou 'n eenvoudige vraag hierdie dubbele lojaliteit (of dubbele dislojaliteit, afhange van perspektief) kon ophelder: Watter soort skoolmonnik sou Versfeld self gewees het? Indien hy in die 13de of 14de eeu in Wes-Europa of anderkant die Engelse kanaal in 'n *studium* gewoon en gewerk het, sou hy dus op Augustinus-Bonaventura se spoor 'n Franciskaan of op Aristoteles-Aquinas se spoor 'n Dominikaan gewees het, of dalk eerder 'n tipies dissidente Augustyn soos Gilius van Rome (1243–1316) of Jakobus van Viterbo (ca. 1258–1307) (siende dat die Franciskane oorwegend meer Augustyns as die Augustyne self was), of dalk eerder 'n afstandelike Karmeliet, wat krities maar onbetrokke na weerskante toe sou kyk, as in die geselskap van onder meer Guido Terrena (d. 1342) en Johannes Baconthorpe (ca. 1290–1345)? Hoewel Versfeld se retoriese benadering en willekeurige tekshantering dit moeilik maak om so 'n vraag met stelligheid te weeg, sou hy waarskynlik beter in die derde voeg as in enige van die ander gepas het: Dalk was hy uiteindelik tóg eerder 'n afvallige Augustyn op grond van sy konsekwente Thomistiese aanprysing.

Hoewel Versfeld geen amptelike vertalings van manuskripte of ander Middeleeuse tekste aangebied het nie, behoort die feit dat minstens 'n deel van sy werk oor die Middeleeue oorspronklik in Afrikaans geskryf is, wel te geld as 'n voldoening aan die eerste deel van die eerste kriterium (soos aangebied in 3.1 in Deel 1 van hierdie artikel). Versfeld was die eerste

Suid-Afrikaanse dosent wat 'n uitset oor die Middeleeue in Afrikaans (trouens in enige taal) aangebied het: Op daardie stadium was daar geen Afrikaanse vakregister nie, en Versfeld moes só 'n register desnoods self ontwikkel. Hoewel hy opvallend nie die Nederlandse vertalings van Latynse terme gevolg het nie, het hy – en merkwaardig so – daarin geslaag om nie vanuit Engelse vertalings in latinismes en anglismes vas te val nie. Versfeld was vakkundig ongetwyfeld meer tuis en bedrewe in Engels, nietemin het hy met sy publikasies, notas en lesings 'n wesenlike bydrae gelewer tot die vestiging van 'n Middeleeuse vakregister in Afrikaans. Kortom, Versfeld het meer as enige ander plaaslike filosofiedosent daartoe bygedra dat ná hom vakkundig oor die Middeleeue in Afrikaans gewerk sou kon word. Hy het wel geen redigerings van bestaande tekste onderneem of 'n terminologiese verruiming van die vakregister (hetsy in Afrikaans of Engels vanuit die Latynse tekste) aangebied nie – dit is egter 'n domein wat reeds in sy tyd tot so 'n mate gespesialiseerd geraak het dat dit eerder by die taalwetenskappe as by filosofie hoort.

Wat die ander fasette van die eerste kriterium betref (sien weer 3.1 in Deel 1): Buiten sy dieper delwende monografie oor Augustinus (Versfeld 1990) het Versfeld nie deurtastend genoeg in die deeldisipline gewerk om 'n bydrae tot motiefnavorsing te kon lewer nie. In sy lesings van die Middeleeue is die antieke momente wat ágter die tekste lê, dus grootliks onverkend gelaat. Hierdie monografie het wel die stroomversnellings in die Augustinus-navorsing vanaf die vroeë 1970's sodanig oorspronklik bygewerk dat dit bygedra het tot die statuur van die werk binne daardie navorsingsgeselskap self. In hierdie sin het hy wel 'n implisiete bydrae tot trajeknavorsing gelewer – maar homself nietemin beperk tot Augustinus se nawerking in die sentrale Middeleeue. Versfeld kon ook dáár meer gedoen het om die Platonies-Augustynse trajek op die spoor van Anselmus en die latere Bonaventura te verhelder en veral die hoogbloei van die Franciskaanse orde in die eerste dekades van die 14de eeu te ontleed. Hoewel hy geen uitdruklike ontledings van politieke en juridiese vraagstukke in die Middeleeue aangebied het nie, is kultuurhistoriese perspektiewe (hoewel dikwels eiesinnig en sterker gebaseer op aanvoeling eerder as ontleding, soos in bobespreekte lesing “Mediaeval Catholic culture” (Versfeld 33[5]), wel deurgaans aanwesig in sy werk.

Versfeld se grootse bydrae ten opsigte van die eerste kriterium (sien weer 3.1 in Deel 1) was egter sy gedrewe en soms uitdagende betoë vir die toepaslikheid van die ideëhistoriese dissiplines binne die konteks van die laatkapitalistiese universiteitswese.<sup>39</sup> Trouens, vir 'n meer toegewyde en uitgesproke pleitbesorger sou die deeldisipline ideëgeskiedenis binne die Suid-Afrikaanse konteks nie kon vra nie. Dit was vir Versfeld ondenkbaar dat die universiteit reeds in sy eie tyd tot 'n korporatiewe en gesubsidieerde sentrum vir vaardigheidsontwikkeling verword het, wat altyd voorrang sal verleen aan die (prakties-eietydse en dus “toepasbare”) meganiese dissiplines ten koste van die (onprakties verbygegane en dus “ontoepasbare”) historiese dissiplines. Die universiteit, eens gegrond in die Platoniese idee van die akademie, is vir Versfeld dié domein van opvoeding, ook vir die voortgaande opvoeding van dosente. Hy vind dit daarom uitermate problematies dat filosofiedosente binne hierdie besigheidsmatige en korporatiewe bestel selde nog tyd het om tot *sapientia* te veredel, juis om daardie intellektuele volwassenheid na hulle studente terug te kan spieël. In stede van 'n besinnende lewe waarin werklik tot die hoogtes en dieptes van die vak filosofie, maar veral ánderkant die administratiewe belange en institusionele fokuspeunte van die vak, gevorder kan word, word hulle lewens in beslag geneem deur eindelose burokratiese verpligtinge, bepaal deur die knaende aksent op toepasbaarheid (“applicability”) en vaardigheidsontwikkeling (“skill development”) – waarteen Versfeld hom met merkwaardige selfblootstelling verset het. Hy het onder meer in die bykans 40 jaar by UK nie 'n enkele fakulteitsvergadering bygewoon nie (sien R. Versfeld



2021:31). Vergelyk daarby dié treffende uitsprake in die polemiese voordrag “The university as pimp” (Versfeld 173[4], later gepubliseer in Versfeld 1991:236–44 met die subopskrif “An examination of conscience”): “[W]e have simply created a shop, an antique shop [...] [T]he University [has become] a shop which is selling something [...] [S]ince the University relies on the outside world for money, its priorities must coincide with those of the people in the outside world who make the most money” [verwysende na “korporatiewe borgskappe”]. “[This] advertiser is a pimp, and insofar as the University is necessary for a science and a technology which supplies the advertiser with what he wants, the University is a pimp” (1962:238); “I should like to point out that it takes much more education to be poor than to be rich [...] but can you picture the University offering a course on how to be poor? I have considerable contempt for the liberal pretensions of this University [UCT], which is thoroughly integrated into the [financial] growth neurosis [...] [U]nfortunately the question has arisen in my mind whether [...] the University was not a sort of school for criminals” (1962:240); “Next time you hear the phrase ‘educational services’, ask carefully and empirically who is being served. God or Mammon?” (1962:241); “We have been true to the traditional division of society into Church, State and Study, but have failed to study studies. We need a chair of universitology. The qualifications for it would be awesome but the qualifications of [historical] self-knowledge are” (1962:244). Minstens op hierdie punt is die retoriek onweerstaanbaar.

### 3.2 *Versfeld se datering en periodisering van die Middeleeuse ideëgeskiedenis*

Versfeld verskaf op geen stadium ’n uitdruklike datering en periodisering van Middeleeuse filosofie nie (sien weer 3.2 in Deel 1). Dit is duidelik dat hy die tradisionele aanduiding van ongeveer die vyfde tot die 15de eeu aanvaar, maar sonder om die periode per jaar of minstens per dekade af te perk of intern te spesifiseer. Juis omdat Augustinus in soveel opsigte sy voorkeurdenker uit die Middeleeue was, is die afwesigheid van ’n datering en periodisering in sy geval ook meer problematies. Aangesien Versfeld Augustinus minstens tot na die verskyning van *Rondom die Middeleeue* in 1962 as “weselik ’n teoloog” hanteer het, sou aangeneem kon word dat hy Augustinus spontaan in die laatpatristiek sou kontekstualiseer het en (voorlopig nog) nie in die vroeë Middeleeue self nie. Eers later (soos in Versfeld 1964 en spesifiek in Versfeld 1990) word sy omlýning van Augustinus as *filosoof* duideliker. Hy verskaf egter geen aanduiding van wie hy dan ook al sou beskou het Augustinus se direkte opvolger te wees nie – dit sou kronologies vir hom Anselmus moes wees, aangesien hy nie ingegaan het op die Aristoteliese lyn vanaf Boethius of (veral) vanuit Neoplatonisme na Pseudo-Dionisius en Skotus Eriugena nie. Tog bespreek Versfeld ook selfs Anselmus nie grondig nie en word sy lesers gelaat met die enorme sprong na Aquinas in die 13de eeu. Ook wat sy afsluiting van die Middeleeuse korpus betref, handhaaf Versfeld die tradisionele gebruik om Ockham as die afsluitingsfiguur van die filosofiese Middeleeue te gebruik: Hy verwys op geen stadium na post-Ockham-denkers soos Marsilius van Padua, Thomas Bradwardine (juis ’n Augustyn wat in die tóe nuwe fakulteit van die natuurwetenskappe gespesialiseer het), die Nederlanders Jan van Ruusbroec en Marsilius van Inghen, die voortreflike Johannes Buridanus en Adam Wodeham en veral die Subtilitates Anglicane soos Petrus Ceffons, Richard Brinkley en Nikolaus van Autrecourt nie. Versfeld se afsluiting van die Middeleeuse korpus per Ockham was egter onproduktief – met ’n waagmoedige keuse wat hierdie tradisionalistiese afbinding van die Middeleeuse korpus kon oorstyg, sou dit nie vir hom nodig gewees het om in sy groter oeuvre so abrupt vanaf Ockham na die vroegmoderne Hobbes te beweeg nie. Daarby moet op gewys word dat Versfeld die “middel van die Middeleeue” – dit is die 11de tot die 13de eeu – as die onverstoorte sentrum van die epog aanvaar, met Aquinas as sleutel tot die poortslot van dié betrokke Middeleeuse kasteel. Versfeld gee nie blyke daarvan dat al die denkers van

dié sentrale (of sogenaamde hoë) Middeleeue – insluitende Aquinas – óf voordeeltrekkende opportuniste óf koudgelate slagoffers van kontingente faktore was.

### **3.3 *Versfeld en die “kanon” van Middeleeuse filosofie***

Juis dié koudgelate slagoffers van sosiohistoriese toevallighede geniet by Versfeld weinig aandag (sien weer 3.3 in Deel 1). Hy hou hom, ook in sy kenmerkend terloopse verwysings na die Middeleeue, by slégs die hoofstroomdenkers, met Augustinus en Aquinas altyd voorop. Indien hy die argiewe – wat vanuit die groeiende spesialisnavorsing op daardie stadium vir hom toeganklik was – met erns geneem het, sou hy op minstens Augustinus se spoor die onderbeskrewe Franciskane opgesoek het – onder meer Johannes van Rochelle (ca. 1190–1245), Richard Rufus van Cornwall (fl. 1231–1256), Johannes Peckham (ca. 1230–1292), Roger Marston (ca. 1235–ca.1303), Matteus Aquasparta (ca. 1240–1302), Willem van Ware (fl. 1290), Franciskus van Mayronis (1288–1328), Walter Chatton (ca. 1285–1343), Willem van Alnwick (ca. 1275–1333) en Adam Wodeham (d. 1358) – of op Aquinas se spoor, die minder bekende Dominikane – soos Richard Fishacre (ca. 1205 – ca. 1248), Roland van Cremona (ca. 1178–1259), Robert Bacon (d. 1248), vermelde Johannes van Parys (ca. 1255–1306), Meister Dietrich (ca. 1250 – ca. 1310), Thomas van Sutton (ca. 1250 – ca. 1315), Hervaeus Natalis (ca. 1250–1323), Jakobus van Metz (fl. 1300), Durandus van St Pourçain (ca. 1270–1334), Willem Crathorn (fl. 1330) en Robert Holcot (ca. 1290–1349). Versfeld het hom egter nougeset by slegs Augustinus en Aquinas gehou, en die grense van die kanon op geen stadium probeer verruim of verplaas nie.

### **3.4 *Versfeld en die bevordering van ’n enkelregister tussen die “Oosterse” en Westerse registers***

In die lesing waarna hier bo verwys is (ten opsigte van Versfeld 80, “Arabic and medieval science”), het Versfeld se kritiese intuïesies hom wel gelei om die belangrikheid van die Middeleeuse Arabiese denkers toe te gee (sien weer 3.4 in Deel 1). Gegewe sy toenemende belangstelling in en kritiese opname van “Oosterse” filosofie vanaf die middel-1960’s,<sup>40</sup> sou egter aangeneem kon word dat hy ook in sy Middeleeuse projekte meer aandag sou geskenk het aan die Arabiese en Joodse denkers. Sistematiese verwysings na hierdie denkers kom egter nie in sy gepubliseerde tekste of ander manuskripte (buiten dus Versfeld 80) voor nie.

### **3.5 *Versfeld en Middeleeuse mistiek***

In soverre hy wel die filosofiese mistiek van die Middeleeue verken het, was Versfeld se verstaan daarvan duidelik Augustyns en nie Neoplatonies nie (sien weer 3.5 in Deel 1). Sy tematiese verbygaan van Neoplatonisme het hom op hierdie punt wel ingehaal: vergelyk byvoorbeeld die volgende bykans Neoplatoniese beskrywing van Augustinus (wat vanselfsprekend nie ’n mistieke denker in die Neoplatoniese of latere Dionisiese sin van die woord was nie, maar inderdaad eerder ’n soort “mystic [...] of the church and the sacraments”, Versfeld 1991:113) as ’n soort protomistikus of wegbereider vir die latere filosofiese mistiek van die Middeleeue. Hiermee word ons ook die naaste aan Versfeld se eie verstaan van mistiek gebring, synde nie ’n irrasionele uitvlug ván die verstand nie, maar ’n introspektiewe toevlug tót die verstand; of anders gestel, ’n vorm van verstaan wat sigself téén die verstand keer: “The mysticism of St Augustine is a mysticism of the intelligence turning inwards upon its own intelligibility in an act which sees the person [or thing] for what he [it] is by an introspection which cannot stop short of the personality of God [...] It is a matter of seeing things with the

eye of a unified intelligence, and a unified intelligence is a humble intelligence” (Versfeld 1991:97). Omdat hy Neoplatonisme nie met die nodige erns geneem het nie, figureer Pseudo-Dionisius, Eriugena, die Viktoriane en die vroulike denkers voorspelbaar nie in sy besprekings nie. Tog het Versfeld wel ’n fyn aanvoeling vir mistieke literatuur in die breë getoon, as sou dit “nie uiterlike dinge [wees] nie, maar die middele waardeur God na ons toe kom” (Versfeld in De Klerk 1966:64), wat trouens ook die selfonderbrekende vertrekpunt van Augustinus se negatiewe antropologie is (*factus eram ipse mihi magna questio*, “ek het vir myself ’n groot raaisel geword”, Versfeld 1991:16; sien 1964:221: “Man is a question and a mystery to himself”). Versfeld verwys wel soms in die verbygaan na Middeleeuse vroulike mistici, onder andere na die Engelse volksteoloog Juliana van Norwich (Versfeld 2010a [1948]:25; vgl. Beukes 2020c:1–11), die dinamiese *mantellate* Katharina van Siëna (na wie Versfeld 1954:231 tereg as ’n “tornado” verwys; sien ook Versfeld 1954:154, 213, 223; vgl. Beukes 2021d:1–9) en die Benediktyn Gertrude van Helfta (1256 – ca. 1302; Versfeld 1962:1). Andersins het die filosofiese mistiek van die latere Middeleeue nie aandag in sy werk geniet nie. Wat geld vir Versfeld se verbintenis met “Oosterse” filosofieë (sien Krüger 2021:126), geld teen hierdie agtergrond waarskynlik ook vir sy verhouding met Middeleeuse filosofie – ook hier sou nie met stelligheid beweer kon word dat Versfeld sistematiese bydraes tot die ontwikkeling van die betrokke deeldisipliene gelewer het nie. Dit is duidelik dat hy eerder ’n belese kommentator en dosent van Middeleeuse filosofie was as wat hy, met die uitsondering van sy laaste werk oor Augustinus, ’n gespesialiseerde navorser van Middeleeuse filosofie was.

#### 4. Versfeld se modernkritiese toepassing van Middeleeuse filosofie

Anders as die geval met sy konvensionele maar nietemin eklekties-retoriese interpretasie van Middeleeuse filosofie, was Versfeld se *toepassing* daarvan merkwaardig – hierin vestig ook die wins van sy diskursiewe bemoeienis met dié millennium lange periode. Hier bo is verwys na temas, gebeure en figure uit die Middeleeue wat as “diskursiewe spikkels” of “analogiese vonke” verskyn in Versfeld se tekste wat (oënskynlik) juis nié met die Middeleeue saamgehang het nie. Hoewel dít ongetwyfeld deel vorm van sy kenmerkende ideëhistoriese retoriek wat ook antieke, laat-antieke en vroegmoderne filosofie ingesluit het, vind Versfeld aansluiting by Middeleeuse denkers op grond van sy soeke na ’n konseptuele helderheid, wat sins insiens in laatmoderne filosofie grootliks agtergelaat is. Daarom vind hy – wel soms oordrewe – aansluiting by Aquinas se helder formuleringsvermoë oor selfs die mees komplekse epistemologiese en metafisiese probleme en poog hy om dié vermoë deur middel van sy eie kriteria van “verstaanbaarheid” en die “algemene welsyn” in sy kritiek van die moderne tot uitdrukking te bring.

Vroeg al posisioneer Versfeld sy denke prinsipiëel binne die raamwerk van die “Joods-Christelike vermoë om histories te kan dink”.<sup>41</sup> Daaruit volg ’n toe-eiening van die Middeleeue binne die konteks van ’n aweregse soort moderniteitskritiek wat eweneens van vroeg af in sy werk teenwoordig was. Versfeld gee deurgaans blyke van ernstige voorbehoude oor moderniteit se gewaande verlossingspotensiaal. Hy rig hom gevolglik nie net op die gevolge van twee wêreldoorloë en die teenstrydighede opgesluit in moderne tegnologiese vooruitgang in die 20ste eeu nie, maar bed daardie traumatiese ervaring binne die groter Eurosentryse konteks van imperialisme – waarvan apartheid vir hom nie die éngste plaaslike vergestaltung was nie, maar die een met die méés gruwelike gevolge. Daarom definieer hy apartheid ook met uitdruklike verwysing na die industriële en tegnologiese revolusiekontekste van die 20ste eeu

(sien weer eindnota 14 in Deel 1). Sy Suider-Afrikaanse ervaring van imperialistiese moderniteit dui vir hom op 'n Nietzscheaanse *Stunde des Niederganges, Unterganges*: dit is vir hom na 1919, 1945 en 1948 duidelik dat laatmoderniteit 'n katastrofiese einde nader en dat die Middeleeuse oorsprong daarvan ineens met helderheid 'n heropwagting sou moes maak (“[I]t is [now] becoming abundantly clear that the ‘modern period’ is drawing to a close, so that we, increasingly detached from its fundamental motives, can more clearly see its nature and origins. Its analytical genius [...] has forced [us] to the study of an age whose genius was the integration of all things in God, and whose prepossession was with the concept of unity”, Versfeld 1954:205).

Bykans twee dekades voordat die (later toenemend problematiese) begrip *postmoderniteit* in die werke van poststrukturaliste soos Jean-François Lyotard (1924–1998)<sup>42</sup> gevestig geraak het, verwys Versfeld (1991:20, oorspronklik geskryf in 1960) merkwaardig na homself as 'n “postmodernis”, terwyl hy reeds in 1948 (sien Versfeld [1948] 2010a:35) onomwonde wou praat van “ons Middeleeuse kultuur”: “[H]aving seen how the [modern] empire extended throughout modern philosophy and the modern world, I found myself a post-modern, expecting much confusion and reorientation both in philosophy and in the world about me”. Versfeld ([1948] 2010a:39) verwys insgelyks na post-Middeleeuse “verrottingsimptome” en roep homself in die voorwoord van *Rondom die Middeleeue* (Versfeld 1962; sien weer eindnota 15) op tot 'n terugbring van (nié terugkeer na nie) die Middeleeue. Die enigste wyse waarop die Middeleeue so “teruggebring” kan word, is om moderniteit met 'n kritiese ingreep uit die Middeleeue “teen die grein” te lees. Versfeld se kenmerkende soeke na eenheid, hetsy van die rede in *common sense of prudentia* (of die verhouding tussen die rede en redelikheid), of van die mensheid se menslikheid in die eenheid van liggaam en gees (dus in verzet teen die moderne, sekularistiese skeiding daarvan), dui ineens en terselfdertyd ook op sy kenmerkende soeke na helderheid, toeganklikheid, verstaanbaarheid en kommunikeerbaarheid, wat hy inderdaad in die Middeleeue vind (en op grond van sy eie twee kriteria vir ideëhistoriese besinning – “verstaanbaarheid” en die “algemene welsyn” – retories verwoord het). By dié versugting na eenheid en 'n soeke na konseptuele helderheid voeg Versfeld konsekwent die aanspraak (en trouens inspraak) vanuit 'n bepaalde tradisie.<sup>43</sup> 'n Mens leef vanuit 'n bepaalde tradisie – en 'n bepaalde mens se verskyning in die wêreld word in die voë van daardie bepaalde tradisie verwoord en verantwoord.

Dit is in hierdie sin dat 'n mens, ten einde “modern” te kan wees, dit juis nié moet wees nie: “One can't be modern unless one isn't” (Versfeld 1960:5). Dit is dalk die beste sin wat Versfeld ooit geskryf het. So krities en saaklik Versfeld se interpretasie van Middeleeuse filosofie in die voorafgaande afdelings hanteer is, kruis Versfeld se paaie en myne hier – om selfs met die vele dekades en voorlopig nog die graf tussen ons, nie weer uitmekaar te gaan nie. Die Middeleeue is vir beide van ons die eerste stap *terug maar voorwaarts* in hierdie aanvoeling vir 'n onmoderne moderniteit. Daarin vestig ook ons diepste oortuiging dat “menswees ten nouste met metafisiese vraagstelling verweef is”<sup>44</sup> en ons gevolglike pogings tot die verwoording van 'n eietydse metafisika.<sup>45</sup> Hier staan ons ook vierkantig binne die raamwerk van Eco (sien weer eindnota 5 in Deel 1) se modernkritiese vermaning dat die studie van ons Middeleeuse voorgangers geen kantaantekening behoort te wees nie, maar as 'n immunologiese voorsorg behoort te dien teen die gefragmenteerde eietydse opvattinge rondom Self en Ander, identiteit en nie-identiteit, en geregtigheid en gemeenskap.

Saam met Versfeld vind ek die ambivalente selfbegrip van laatmoderniteit hewig problematies. Was die 20ste eeu enigszins minder donker, minder gevaarlik en minder onvoorspelbaar as selfs

die donkerste periode in die “Donker Era”, dalk daardie twee skemereue (530–742) tussen die finale val van Rome en die herwinning van die klassieke aan die Karolingiese howe? Natuurlik sou nie Versfeld of ek beweer dat die 20ste eeu noodwendig meer gewelddadig as hierdie of enige ander era was nie. Dit was wel net sóveel meer bedrieglik. Rasionaliteit, as die dubbel-slagtige en verraderlike setel van moderniteit, is immers nooit voorheen só omvangryk teen die mensheid ingespan as in die 20ste eeu nie. Moderne sisteemdenke het oplaas die toksiese vermoë om die potensiaal vir bevryding en vooruitgang wat wél nog vanuit die “Verligting” (wat dít ook al was, sou ons tegelyk uitroep) aanwesig was, met vernietigende gevolge op te skort: Terwyl die handelingstechnologie sy vele en uiteenlopende aansprake op “moderne vooruitgang” toenemend vergroot het, is die individu in dieselfde proses afgewentel tot ’n verbeeldinglose, oorheersde en uiteindelik sêlf ’n oordeellose apparaat van verwoesting en lyding. Miskien het ons minstens dít reg: Die Middeleeue, synde juis as “donker” deur duistere moderniteit verklaar, werp opnuut lig op die intrinsieke skynkarakter van vooruitgang en die vele skynbeloftes aangaande vooruitgang – en so dra die gewaande “tussen-tyd” van die “middeleeue” by om die teleologiese hoogkurwe van die moderne te ontmasker as ’n diep leuenagtige verskynsel. Tog, terselfdertyd, dra Middeleeuse filosofie se aandrang op konseptuele helderheid en kenmerkende sin vir geïntegreerde gemeenskapstigting vanuit ’n bepaalde tradisie, of *sensus communis*, by om óók die “postmoderne” (synde selde of ooit meer as literêr-teoreties) teenwerping op moderniteit as diep afhanklik van die moderne bronne sêlf uit te wys. Wat moderniteit ook al is, só “postmodern” sal nie daarmee afgereken word nie.

Ten slotte sou hierdie mindere student van die *trivium* dit dalk kon waag om die aardse magister ’n laaste retoriese vraag vir hierdie reeds wêér chaotiese, gewelddadige en onmondige eeu in die wond te lê: Wat anders as die heroerwering van die gemarginaliseerde, versweë en verstomde momente in die geskiedenis bly oor binne ’n konteks waar slegs tegniek en die digitalisering van die geleefde lewe op die laaste woord en die hoogste gesag aandrang? Die meester sou waarskynlik antwoord dat daar niks anders as die ideëgeskiedenis – hy sou eintlik maar die metafisiese tradisie bedoel het – vir die laatmoderne mensheid oorbly nie. Dit was vir hom in die laaste apokaliptiese fases van moderniteit duidelik dat ons altyd oor te min sal beskik om daardie tradisie finaal agter te laat. In die derde dekade van hierdie onmetafisiese eeu van die Antroposeen, onder die panoptiese blik van ’n sterwende aarde in selfs virale verset, nógrens onder swellende oorlogswolke in Europa, blyk dít al duideliker – en dringender.

## 5. Samevatting en gevolgtrekking

Versfeld se interpretasie van Middeleeuse filosofie sou dus as *ideëhistories* en sy toepassing daarvan as *modernkrities* beskryf kon word. Hy was ’n laatmoderne denker in die kontinentale tradisie wat die ideëhistoriese deeldissiplines op ’n oorspronklike wyse in sy moderniteitskritiek neerslag laat vind het. Sy verkenning van die Middeleeue was onvolledig en onsistematies, of skerper gestel, eklekties-retories – maar wat betref die toepassing daarvan, uniek en onherhaalbaar. Alhoewel Versfeld se werk in talle ander filosofiese dissiplines op regverdigbare gronde as grensverskuiwend beskou sou kon word, geld dit nie vir sy interpretasie van die Middeleeuse ideëgeskiedenis nie. Sy verkenning van die Middeleeue was duidelik beperk tot die nalatenskappe van slegs enkele prominente denkers (veral Augustinus en Aquinas) en temas (Middeleeuse etiek en politieke filosofie, in die besonder) en getuig van ’n konvensionele en dikwels voorspelbare benadering tot die studie van Middeleeuse filosofie. Versfeld het die Middeleeue wel oorspronklik toegepas deur laatmoderne filosofie met onverwagse diskursiewe



grepe (“teen die grein”) vanuit die Middeleeue te problematiseer – maar ongelukkig het hy die Middeleeuse denkers sêlf nie met dieselfde soort argumentatiewe oorspronklikheid herlees nie. Hoewel hy wel enkele Middeleeuse spesialisbydraes gelewer het, oorwegend ten opsigte van Augustinus, sou tot die saaklike gevolgtrekking gekom kon word dat Versfeld se forté ten opsigte van die studie van die intellektuele Middeleeue nie gespesialiseerde navorsing was nie, maar sy belese kommentaar daarop en toegewyde onderrig daarvan. Sy grootste bydrae tot die plaaslike ontwikkeling van Middeleeuse filosofie as ’n ideëhistoriese deeldisziplinê was dat hy, juis in die afwesigheid van enige noemenswaardige netwerk van Suid-Afrikaanse gespreks-genote in die betrokke veld, vir die noodsaaklikheid van die insluiting van die Middeleeuse ideëgeskiedenis in filosofiese onderrig en kultuurkritiese besinning betoog het. Daarvoor is sy eietydse vakgenote Martin Versfeld se onblusbare filosofiese gees, wye belesenheid en opvoedkundige aanvoelinge veel dank verskuldig.

## Bibliografie

### Toepaslike ongepubliseerde manuskripte, tikkopieë, lesings en voordragte deur Martin Versfeld

Vanuit die Martin Versfeld Argief (ZA UCT Fonds BC1145), University of Cape Town Libraries (*Special Collections: Manuscripts and Archives*), Kaapstad. Aangesien die argiefdokumente wisselvallig gedateer is, word dit hier per argiefnommer aangedui, van BC1145\_16 tot BC1145\_211. Ter wille van leesbaarheid geskied verwysings na hierdie argiefbronne in die hoofteks en eindnotas aan die hand van die betrokke lêernommer en nie die volle argiefnommer nie (byvoorbeeld slegs “Versfeld 18[1]” en nie “Versfeld BC1145\_18[1]” nie). Dokumente wat uitdruklik gedateer is, se datum word as sodanig ná die lêernommer aangedui. Manuskripte is afgekort as “MS”, tikkopieë as “TK”, voordragte as “VD” en notas, briewe en ander aantekeninge as “NT”.

Versfeld, M. BC1145\_18(1). Rationalism and politics. MS.

—. BC1145\_18(3). Responsibility and the state. MS.

—. BC1145\_19(1). 1940. Art, criticism and religion. MS & TK. Sien ook Versfeld (1954:187–204).

—. BC1145\_19(2). 1940. On politics and the university.

—. BC1145\_19(4). 1940. A moral philosopher looks at his world. TK.

—. BC1145\_20. The human state. MS & TK.

—. BC1145\_21(3). Analysis of (Plato’s) *Republic II*. MS.

—. BC1145\_21(4). Spinoza’s conception of the individual. MS.

- BC1145\_21(5). Spinoza's conception of error. MS.
- BC1145\_21(6). The account of error in the *Theaetetus*. MS.
- BC1145\_21(7). Hobbes' determinism – the notion of moral responsibility. MS.
- BC1145\_21(9). Locke and the conception of political obligation. MS.
- BC1145\_22. Logical positivism. MS.
- BC1145\_23. Morals and machines (1). TK.
- BC1145\_24. 1939. Tutorials. NT.
- BC1145\_25. MA lectures on existentialism. NT & MS.
- BC1145\_26. 1947. A study in the separation of ethics from religion. MS.
- BC1145\_27. What is ethics? (Old ethics course.) NT & MK.
- BC1145\_28 (1). The nature of ethics: Kant. NT & MS.
- BC1145\_28 (2). The nature of ethics: Hume. NT & MS.
- BC1145\_29. On Greek rationalism and European civilization. MS.
- BC1145\_30. Early Greek morality. NT, MS & TK.
- BC1145\_31. Aristotle. NT, MS & TK.
- BC1145\_32. History of European morals. MS.
- BC1145\_33(1). Mediaeval political philosophy. TK.
- BC1145\_33(2). The ethics of Hume (1711–1776). TK.
- BC1145\_33(3). Hume's ethics. TK.
- BC1145\_33(4). Mediaeval Catholic culture. TK. Sien ook Versfeld (1954:205–23).
- BC1145\_33(5). The social contract theory of Thomas Hobbes. TK.
- BC1145\_33(6). JJ Rousseau – The thesis of the lectures. TK.
- BC1145\_34. Rousseau. MS & TK.
- BC1145\_35(1). 1962. Rousseau's moral and religious views. MS.
- BC1145\_35(2). A further observation of Kant. MS.

- BC1145\_36. Kant's *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*. TK.
- BC1145\_37. 1939. Lecture notes on Kant / Letters to Professor Hoernle. MS.
- BC1145\_38. Notes on Hume's philosophy. MS & TK.
- BC1145\_39. Locke (1632–1704). MS.
- BC1145\_40. JS Mill. MS.
- BC1145\_41. Hobbes. NT & MS.
- BC1145\_42 1942. Logic I 1942. MS.
- BC1145\_43. Old Ethics I course. NT & MS.
- BC1145\_44. Old notes on Christian ethics. MS.
- BC1145\_45. Christian ethics for Ethics I. MS.
- BC1145\_46. Die moderne humanisme. MS & TK.
- BC1145\_47. Human integrity. TK.
- BC1145\_48(2). Are we free? MS & TK.
- BC1145\_50. 1961. The significance of the early moderns. MS & TK.
- BC1145\_51. Hume: theory of knowledge. MS.
- BC1145\_52. The true rationalism. MS.
- BC1145\_54. Idealism and materialism in ethics. MS.
- BC1145\_55. Law and the idea of the contemporary. MS & TK.
- BC1145\_56(1). Morals and machines (2). MS.
- BC1145\_56(2). Law and morality. MS. Sien ook Versfeld (1954:131–42).
- BC1145\_57(1). Reflections on natural justice. MS.
- BC1145\_57(2). The nature of the tragic. TK.
- BC1145\_57(5). The problem of the contemporary. TK.
- BC1145\_58(2). Death in some modern philosophers. TK.
- BC1145\_58(3). Die neo-Thomistiese begrip van die wetenskap. TK.

- BC1145\_59(1). Technology and culture. TK.
- BC1145\_59(2). The human vision. TK.
- BC1145\_59(4). 1959. The family and the political order. TK.
- BC1145\_60. Nietzsche – lecture notes, manuscripts, typescripts. NT, MS & TK.
- BC1145\_61. Ethics I – Existentialism. TK.
- BC1145\_62(1). The status of ethical propositions in Descartes. MS & TK.
- BC1145\_63. Problems of alienation in relation to existential thinking. MS.
- BC1145\_65(3). Existentialism: Philosophy of Martin Buber. MS & TK.
- BC1145\_66(2). Existentialism: Gabriel Marcel. NT & MS.
- BC1145\_67. Existentialism and metaphysics. MS.
- BC1145\_68. Towards an existential political philosophy. TK.
- BC1145\_69. Towards an existential political philosophy. MS & TK.
- BC1145\_70(1). Technology and culture. MS & TK.
- BC1145\_70(2). Wat is Marxisme? MS & TK.
- BC1145\_71(2). Marx. MS.
- BC1145\_71(3). No morality in Communist methods. TK & NT.
- BC1145\_72(1). Modern man's search for God. TK.
- BC1145\_72(2). 1968. The Marxist-Christian dialogue (2). TK.
- BC1145\_73. 1967. The Marxist-Christian dialogue (1). MS & TK.
- BC1145\_74. 1961. St Philip Neri. MS.
- BC1145\_75(1). Morals today. MS.
- BC1145\_75(2). Atoms and morals. MS.
- BC1145\_75(4). Art and the supernatural. MS.
- BC1145\_75(6). Some problems of democracy. MS.
- BC1145\_75(8). Morals and education. MS & TK.

- BC1145\_76(1). On justice and human rights. TK.
- BC1145\_76(2). The *logos* of the mortal God. MS & TK.
- BC1145\_76(5). Leisure and the Catholic. MS.
- BC1145\_76(6). Science and the Catholic. TK.
- BC1145\_76(7). Die moderne humanisme. MS & TK.
- BC1145\_77(1). Late medieval nominalism. MS & TK.
- BC1145\_77(2). Scholastic method. MS.
- BC1145\_77(3). Medieval philosophy. MS.
- BC1145\_77(4). The existence of God in medieval philosophy. MS.
- BC1145\_77(5). St Thomas and the notion of being. MS.
- BC1145\_77(6). A more formal treatment of analogy. MS.
- BC1145\_78(1). Medieval philosophy. TK.
- BC1145\_78(2). Realists and nominalists. TK.
- BC1145\_78(3). The existence of God in medieval philosophy. TK.
- BC1145\_78(4). Scholastic method. TK.
- BC1145\_79(1). Mediaeval science. TK.
- BC1145\_79(2). Scholasticism of the thirteenth century. MS.
- BC1145\_80. Arabic and medieval science. MS & TK.
- BC1145\_81. Medieval political philosophy. MS & TK.
- BC1145\_82. Medieval political philosophy. MS.
- BC1145\_83. Hoekom Thomas Aquinas? MS & TK.
- BC1145\_84. St Thomas Aquinas. MS & TK.
- BC1145\_85(1). Chesterton and St Thomas. MS & TK.
- BC1145\_85(2). GK Chesterton: the journalist of God. MS & TK.
- BC1145\_88. Intellectual blinkering. MS & TK.



- BC1145\_91. What is a university? MS & TK.
- BC1145\_92(1). The Catholic philosophy of education. MS.
- BC1145\_92(3). The faith of a philosopher. MS. Sien ook Versfeld (1954:239–47).
- BC1145\_94(1). Die Middeleeuse universiteit. TK.
- BC1145\_95. The idea of a Catholic university. MS & TK.
- BC1145\_97. The medieval University of Paris. MS.
- BC1145\_98(1). East and West in the student of today. MS & TK.
- BC1145\_98(4). The study of universities. MS & TK.
- BC1145\_101. Hoekom ek Katoliek geword het. MS & TK.
- BC1145\_102(2). Katoliek en Afrikaner. MS & TK.
- BC1145\_102(4). 1938. Brief aan Ds Conradie. NT.
- BC1145\_102(6). Oor die Christelike filosofie. MS.
- BC1145\_103. Taal en kuns. NT & MS.
- BC1145\_107. 1945. Oorlog teen bygeloof. MS & TK.
- BC1145\_111(1). The age of atheism. MS.
- BC1145\_111(2). Atheism in the modern world. MS & TK.
- BC1145\_111(3). St Francis of Assisi and the lay apostulate (sic). MS.
- BC1145\_111(5). The idea of progress. MS & TK.
- BC1145\_111(7). Philosophical anthropology. MS & TK.
- BC1145\_114(1). Mediaeval science. MS & TK.
- BC1145\_119. The problem of the contemporary. MS & TK.
- BC1145\_120(4). Metaphysics in our time. TK.
- BC1145\_121. 1965. Talking metaphysics. MS & TK.
- BC1145\_124. Reflections on evolutionary knowledge. TK.
- BC1145\_129(2). St Thomas Aquinas. MS.

- BC1145\_129(4). Comments on the racist society. MS & TK.
- BC1145\_130(1). Holism. MS & TK.
- BC1145\_130(2). Die holisme van JC Smuts. MS & TK.
- BC1145\_130(3). Holisme. MS & TK.
- BC1145\_132. 1986. Beste Bill (Brief aan WA de Klerk). MS.
- BC1145\_134(3). 1940. The ethics of civil disobedience. MS, TK & VD.
- BC1145\_134(5). Catholic art, criticism and religion. MS.
- BC1145\_134(7). Philosophy and the Catholic. MS.
- BC1145\_135(1). The Yin and Yang in Christian culture. MS & TK.
- BC1145\_135(2). Morality and moralism. MS.
- BC1145\_135(3). Moraliteit en moralisme. MS & TK. 'n Vertaling van Versfeld (BC1145\_135[2]).
- BC1145\_136(2). Our Selves. MS & TK.
- BC1145\_136(3). Idealism and materialism. TK.
- BC1145\_137(2). Socrates and Plato. MS & NT.
- BC1145\_138(1). Plato. MS & TK.
- BC1145\_138(2). 1970. Introduction to lectures (on Plato). MS.
- BC1145\_138(3). Eastern philosophy. MS.
- BC1145\_138(4). The Gita. MS.
- BC1145\_138(5). Brief sketch of early Chinese history. MS.
- BC1145\_138(6). Buddhism. MS.
- BC1145\_138(7). Taoism. MS.
- BC1145\_139(1). The *Symposium*. (Plato.) MS & NT.
- BC1145\_139(2). Protagoras and Gorgias. MS & NT.
- BC1145\_140. 'n Handleiding tot die *Republiek* van Plato. TK. Sien ook Versfeld (1974).

- BC1145\_141. 'n Handleiding tot die *Republiek* van Plato. MS. Sien ook Versfeld (BC1145\_140) en Versfeld (1974).
- BC1145\_142. The Socratic spirit. MS.
- BC1145\_143. St Augustine's sense of time and history. MS & TK.
- BC1145\_144. Augustine – supplementary notes. MS & TK.
- BC1145\_145(1). St Augustine as psycho-analyst. MS & TS. Sien ook Versfeld (1964).
- BC1145\_146. The notions of pride and imitation in St Augustine. MS & TK.
- BC1145\_147(2). St Augustine as a saint for our time. MS & VD.
- BC1145\_147(3). Why St Augustine? MS & VD.
- BC1145\_147(4). St Augustine: Doctor of charity. MS & VD.
- BC1145\_147(5). (Augustine): On the importance of history. TK & VD.
- BC1145\_148. 1979. Augustinus, biskop van Hippo 354–430AD. TK.
- BC1145\_149. A Guide to St Augustine's *City of God*. MS.
- BC1145\_150. A Guide to St Augustine's *City of God*. Sien ook Versfeld (BC1145\_149).
- BC1145\_152. St Augustine's *Confessions* and *City of God*. TK. Sien ook Versfeld (BC1145\_153) en Versfeld (1991).
- BC1145\_153. St Augustine's *Confessions* and *City of God*. MS. Sien ook Versfeld (1991).
- BC1145\_155(1). A saraband of the sons of God. First draft. MS & TK.
- BC1145\_156. A saraband of the sons of God. Second draft. TK.
- BC1145\_157. Chapters for the (proposed) *A saraband of the sons of God*. TK.
- BC1145\_158. The mirror of philosophers. MS & TK. Sien Versfeld (1960).
- BC1145\_160. Notes on Indian and other Eastern religions. NT.
- BC1145\_161(3). Ons kennis van die Oosterse denke. MS.
- BC1145\_161(4). (The) Study of Eastern thought. MS & TK.
- BC1145\_173(4). The university as pimp. TK. 'n Bywerking van Versfeld (BC1145\_182[6]).

- BC1145\_174(1). Die filosoof as aasvoël. MS & TK.
- BC1145\_174(6). Writing for the *polis*. MS & TK.
- BC1145\_175(1). 1982. Plato and Confucius. TK.
- BC1145\_175(2). Wat is kontemporêr? TK.
- BC1145\_176(6). Our rapist society. NT.
- BC1145\_177(1). Rondom die omgewing. MS.
- BC1145\_177(5). *Mitwelt* en *Umwelt*. MS
- BC1145\_178. You and the environment. MS & TK.
- BC1145\_180(1). The university as pimp. TK & VD. Sien ook Versfeld (BC1145\_173[4]).
- BC1145\_180(2). Hoekom filosowe nog steeds teen die wind spoeg. MS.
- BC1145\_180(3). Writing for the *polis*. TK. 'n Bywerking van Versfeld (BC1145\_174[6]).
- BC1145\_180(4). On the rights of man and the rights of rocks. TK.
- BC1145\_182(6). The university as pimp. MS.
- BC1145\_182(8). 1979. Comments on the rapist society. Sien ook Versfeld (BC1145\_176[6]).
- BC1145\_183(1). Die lewensweg van Lao-Tzu. TK. 'n Bywerking van Versfeld (BC1145\_185).
- BC1145\_183(2). Saints and saints, especially Lao-Tzu.
- BC1145\_184. Lao-Tzu, met hersiende inleiding. TK. Sien ook Versfeld (BC1145\_183[1]).
- BC1145\_185. Die lewensweg van Lao-Tzu. MS.
- BC1145\_188(2). The egology of ecology. TK.

### Toepaslike boeke, boekhoofstukke en artikels deur Martin Versfeld

Versfeld, M. 1940 [herdruk 1969]. *Essay on the ethics of Descartes*. Londen: Methuen.

— 1954. *The perennial order*. Dublin: Browne & Nolan / Hassocks, Sussex: The Ditchling Press.

- . 1958. *A Guide to The City of God*. Londen: Sheed & Ward.
- . 1960. *The mirror of philosophers*. Londen: Sheed and Ward.
- . 1961. Chesterton and St Thomas. *English Studies in Africa*, 4(2):128–46.
- . 1962. *Rondom die Middeleeue*. Kaapstad, Bloemfontein, Johannesburg: Nasionale Boekhandel.
- . 1964. St Augustine as psychotherapist. *New Blackfriars*, 45:98–110.
- . 1966. Talking metaphysics. In Versfeld en Meyer (reds.) 1966:1–25.
- . 1967. St Thomas, Newman and the existence of God. *New Scholasticism*, 41(1):3–30.
- . 1972. *Persons*. Kaapstad: Buren.
- . 1974. 'n Handleiding tot die Republiek van Plato. Kaapstad: Buren.
- . 1990. *St Augustine's Confessions and City of God*. Kaapstad: The Carrefour Press.
- . 1991. *SUM. Martin Versfeld: Selected works / 'n Keur uit sy werke*. Kaapstad: The Carrefour Press.
- . 2008 [eerste uitgawe 1968]. *Klip en klei*. Pretoria: Protea.
- . 2009 [eerste uitgawe 1985]. *Pots and poetry and other essays*. Brink, A. (inl.). Pretoria: Protea.
- . 2010a [eerste uitgawe 1948]. *Oor gode en afgode*. Wolff, E. (inl.). Pretoria: Protea.
- . 2010b [eerste uitgawe 1979]. *Our selves*. Wolff, E. (inl.). Pretoria: Protea.

### Algemene bronne

- Aertsen, J.A. 1993. Aquinas's philosophy in its historical setting. In Kretzmann en Stump (reds.) 1993:12–37.
- Armstrong, A.H. 1964. *Saint Augustine and Christian Platonism*. Philadelphia: Villanova University Press.
- Artz, F.B. 1954. *The mind of the Middle Ages. An historical survey, AD 200–1500*. Chicago: University of Chicago Press.
- Augustinus. 1913. *De natura et gratia*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 60. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. C.F. Urba en J. Zycha (reds.). Vienna: Tempsky.



- , 1955. *De civitate Dei*. Corpus Christianorum Series Latina 47 & 48. B. Dombart en A. Kalb (reds.). Turnhout: Brepols.
- , 1969a. *Confessiones*. M. Skutella (red.). Stuttgart: Teubner.
- , 1969b. *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*. Corpus Christianorum Series Latina 46. R. Vander Plaetse en C. Beukers (reds.). Turnhout: Brepols.
- , 1970a. *De ordine*. Corpus Christianorum Series Latina 29. M.W. Green (red.). Turnhout: Brepols.
- , 1970b. *De libero arbitrio voluntatis*. Corpus Christianorum Series Latina 29. M.W. Green (red.). Turnhout: Brepols.
- , 1970c. *Contra Academicos*. Corpus Christianorum Series Latina 29. M.W. Green (red.). Turnhout: Brepols.
- , 1970d. *De Magistro*. Corpus Christianorum Series Latina 29. K.D. Daur (red.). Turnhout: Brepols.
- , 1970e. *De Trinitate*. Corpus Christianorum Series Latina 50. W.J. Mountain (red.). Turnhout: Brepols.
- , 1971. *De beata vita*. Corpus Christianorum Series Latina 29. M.W. Green (red.). Turnhout: Brepols.
- , 1984. *Retractationes*. Corpus Christianorum Series Latina 57. A. Mutzenbecher (red.). Turnhout: Brepols.
- , 1985. *De Dialectica*. D. Jackson (red.). Dordrecht: Reidel.
- , 1986a. *De immortalitate animae*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 89. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. W. Hörmann (red.). Wenen: Tempsky.
- , 1986b. *Soliloquia*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 89. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. W. Hörmann (red.). Wenen: Tempsky.
- , 1986c. *De quantitate animae*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 89. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. W. Hörmann (red.). Wenen: Tempsky.
- , 1996a. *De vera religione*. Corpus Christianorum Series Latina 32. K.D. Daur (red.). Turnhout: Brepols.
- , 1996b. *De doctrina Christiana*. Corpus Christianorum Series Latina 32. J. Martin (red.). Turnhout: Brepols.
- , 2017. *De Musica*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. M. Jacobsson (red.). Berlyn: Walter de Gruyter.

Beukes, J. 2020a. The Dominican Robert Kilwardby (ca. 1215–1279) as schoolman and ecclesiastical official. *Verbum et Ecclesia*, 41(1):1–14. <https://doi.org/10.4102/ve.v41i1.2065>.

—. 2020b. *Sensus communis*: The relevance of medieval philosophy in the 21st century. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 76(4):1–13. <https://doi.org/10.4102/hts.v76i4.5937>.

—. 2020c. Juliana van Norwich (1342–ca.1416) as post-skolastiese teoloog. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 76(4):1–11. <https://doi.org/10.4102/hts.v76i4.6001>.

—. 2021a. Augustinus en vroulike homoërotiek in die vroeë Middeleeue: ’n Foucaultiaanse ideëhistoriese interpretasie. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 77(4):1–15. <https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6880>.

—. 2021b. *Raptus* en die “vorm van die wil”: ’n Transgressiewe lesing van Foucault se Augustinus-interpretasie in *Les aveux de la chair*. *Verbum et Ecclesia*, 42(1):1–15. <https://doi.org/10.4102/ve.v42i1.2310>.

—. 2021c. “Skoolordes” in stede van “bedelordes”: ’n Heroorweging van die toepaslikheid van die begrip *mendicāns* in die (Afrikaanse) Middeleeuse vakregister. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 77(4):1–11. <https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6837>.

—. 2021d. Die “vyf trane” as mistieke uitdrukking in die *Dialoë* van die Dominikaanse non Katharina van Siëna (1347–1380). *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 77(4):1–9. <https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6553>.

—. 2021e. Neoplatonism in the Cologne tradition of the later Middle Ages: Berthold of Moosburg (ca. 1300–1361) as case study. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 77(4):1–15. <https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6281>.

—. 2021f. Die ontwikkeling en komplekse samehange van die huidige vier bande van Foucault se *Histoire de la sexualité*. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 61(4/2):1287–310. [http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci\\_abstract&pid=S0041-47512021000500004](http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0041-47512021000500004) (8 September 2022 geraadpleeg).

—. 2022. Herman Jean de Vleeschauwer (1899–1986) se interpretasie van Middeleeuse filosofie aan UNISA (1951–1964). *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 78(4):1–9. <https://doi.org/10.4102/hts.v78i4.7515>.

Blumenthal, H.J. en R.A. Markus. 1981. *Neoplatonism and early Christian thought*. Londen: Variorum.

Bonner, G. 1986. *St Augustine of Hippo: Life and controversies*. Philadelphia: Westminster Press.

Bourke, V.J. 1984. *Wisdom from St Augustine*. Houston: Center for Thomistic Studies, University of St Thomas Press.

Brocker, M. (red.). 2012. *Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Brown, P. 1967 [jongste herdruk 2013]. *Augustine of Hippo. A biography*. Berkeley: University of California Press.

—. 1988. *The body and society. Men, women and sexual renunciation in early Christianity*. New York: Columbia University Press. (Franse uitgawe 1995: *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*. P.-E. Dauzat en C. Jacob (verts.). Collection Bibliothèque des Histoires. Parys: Éditions Gallimard.)

—. 2021. A conversation. Voordrag gehou by die internasionale konferensie *Foucault's Confessions* op 4 Mei 2021, georganiseer en befonds deur die Departement Godsdienswetenskap, Rice Universiteit, Houston. <https://foucaultsconfessions.org> (11 Oktober 2021 geraadpleeg).

Carlyle, R.W. en A.J. Carlyle. 1915. *A history of Mediaeval political theory in the West*. Edinburgh en Londen: William Blackwood and Sons.

Chadwick, H. 1986. *Augustine*. Oxford: Oxford University Press.

—. 1991. *Saint Augustine, Confessions*. Oxford: Oxford University Press.

Clark, M.T. 1959. *Augustine, philosopher of freedom*. New York: Desclée.

—. 1970. *Augustinian personalism*. Villanova: Villanova University Press.

—. 1984. *Augustine of Hippo*. New York: Paulist Press.

—. 2005 [1994]. *Augustine*. Londen en New York: Continuum.

Copleston, F.C. 1993 [1972]. *A history of philosophy Volume II, medieval philosophy*. New York: Doubleday.

Corbett, J.A. 1959. Review: *A Guide to the City of God* by Marthinus Versfeld. *The Review of Politics*, 21(4):701–2.

Cranz, F.E. 1959. Review: *A Guide to the City of God* by Marthinus Versfeld. *Speculum*, 34(4):696–7.

Crowe, M.B. 1956. Peter of Ireland: Teacher of St Thomas Aquinas. *Studies: An Irish Quarterly Review*, 45(189):443–56.

Davies, B. 2002. Introduction. In Davies (red.) 2002:3–36.

Davies, B. (red.). 2002. *Thomas Aquinas: Contemporary philosophical perspectives*. Oxford: Oxford University Press.

Dawson, C. 1961. *The crisis of Western education*. Londen: Sheed & Ward.

De Klerk, W.A. 1966. Marthinus Versfeld: Die man en sy denke. *Tydskrif vir Letterkunde*, 4(1):62–72.

- Evans, G.R. 1982. *Augustine on evil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, M. 2018 [Engelse vertaling 2021]. *Histoire de la sexualité 4: Les aveux de la chair*. Bibliothèque des Histoires. Parys: Éditions Gallimard. (*The history of sexuality, Volume 4: Confessions of the flesh*. R. Hurley (vert.). New York: Pantheon.)
- Gilson, E. 1940 [eerste Franse uitgawe 1932, *L'esprit de la philosophie médiévale*]. *The spirit of Mediaeval philosophy*. New York: Scribner.
- . 1955. *History of Christian philosophy in the Middle Ages* (grootliks gebaseer op bywerkings van die Franse uitgawes van 1921, *Études de philosophie médiévale*, en 1922, *La philosophie au moyen-âge, I & II*). Londen: Sheed & Ward.
- . 1957 [eerste Franse uitgawe 1919, *Le Thomisme*]. *The Christian philosophy of St Thomas Aquinas*. Londen: Victor Gollancz.
- . 1960 [eerste Franse uitgawe 1929, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*]. *The Christian philosophy of St Augustine*. New York: Random House.
- Goosen, D.P. 2017. Die metafisiese tradisie vandag. 'n Interpretasie van Eric D. Perl. *LitNet Akademies*, 14(3):557–91. [https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2017/12/LitNet\\_Akademies\\_14-3\\_Goosen\\_557-591.pdf](https://www.litnet.co.za/wp-content/uploads/2017/12/LitNet_Akademies_14-3_Goosen_557-591.pdf).
- Grabmann, M. 1957. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Volumes I & II. Berlyn: Akademie Verlag.
- Harrison, C. 1992. *Beauty and revelation in the thought of St Augustine*. Oxford: Clarendon Press.
- Heidegger, M. 1977 [1954]. *The question concerning technology, and other essays*. W. Lovitt (vert.). New York: Garland Publishing.
- Horn, C. 2012. Augustinus, *De Civitate Dei* (ca. 413–427). In Brocker (red.) 2012:62–77.
- Jameson, F. 1984. Foreword. In Lyotard 1984:i–xxv.
- Kirwan, C. 1989. *Augustine – The arguments of the philosophers*. Londen en New York: Routledge.
- Knowles, D. 1962. *Evolution of medieval thought*. New York: Longmans.
- Kretzmann, N. 1997. *The metaphysics of theism. Aquinas's natural theology in Summa Contra Gentiles I*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1999. *The metaphysics of creation. Aquinas's natural theology in Summa Contra Gentiles II*. Oxford: Clarendon Press.
- Kretzmann, N. en E. Stump (reds.). 1993. *The Cambridge companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Krüger, J.S. 2021. Versfeld's dialogue with Eastern thought. In Wolff 2021:125–48.
- Lemmens, P. 2020. Cosmotechnics and the ontological turn in the age of the Anthropocene. *Angelaki*, 25(4):3–8. <https://doi.org/10.1080/0969725X.2020.1790830>.
- Lyotard, J-F. 1984. *The postmodern condition: A report on knowledge*. M. Bennington en B. Massumi (verts.). Manchester: Manchester University Press. (Oorspronklik in Frans in 1979 uitgegee as *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Parys: Les Éditions de Minuit.)
- McKevitt, P. 1961. Book review: *The mirror of philosophers*. By Martin Versfeld. *Irish Theological Quarterly*, 28:74–5.
- O'Meara, J.J. 1980 [eerste uitgawe 1954]. *The young Augustine*. Londen: Longman.
- Pasnau, R. en C. Shields. 2004. *The philosophy of Aquinas*. Boulder: Westview Press.
- Pieper, J. 1961. *Scholasticism: Personalities and problems of medieval philosophy*. Londen: Faber.
- Pollmann, K. en W. Otten (reds.). 2013. *The Oxford guide to the historical reception of Augustine*. Volumes 1, 2 & 3. Oxford: Oxford University Press.
- Portalié, E. 1960. *Guide to the study of St Augustine*. V.J. Bourke (inl.); R.J. Bastian (vert.). Londen: Burns & Oates.
- Tugwell, S. 1982. *Early Dominicans. Selected writings*. New York: Paulist Press.
- Van Tongeren, P. 2021. Versfeld and Nietzsche: Strange bedfellows. In Wolff 2021:93–104.
- Versfeld, M. en R. Meyer (reds.) 1966. *On metaphysics*. Pretoria: UNISA.
- Versfeld, R. 2021. “Fertilizer to the last” – Biographical snips. In Wolff 2021:21–36.
- Wolff, E. 2021. *Martin Versfeld: A South African philosopher in dark times*. Leuven: Leuven University Press. <https://lup.be/products/172316> via <https://doi.org/10.11116/9789461664143>
- Zum Brunn, E. 1988. *St Augustine: Being and Nothingness*. R. Namad (vert.). New York: Paragon House.

## Eindnotas

<sup>1</sup> Hierby kan ook Versfeld se twee eie kriteria vir geldige ideëhistoriese besinning gevoeg word, naamlik dié van verstaanbaarheid en of filosofie die algemene welsyn dien: “[His interpretation of the history of ideas] naturally brings us back to the two criteria applied by Versfeld himself to measure the success of his work – the criterion of comprehensibility and the criterion of well-being” (Wolff 2021:90).

<sup>2</sup> “[A]nalogical spark[s]” (Wolff 2021:82).

<sup>3</sup> Die feit dat verskeie plaaslike universiteitsbiblioteke oor ’n eksemplaar van die werk beskik, dui daarop dat *Rondom die Middeleeue* met ’n ruim oplaag gedruk is, waarskynlik met bladgeldsubsidie van die destydse Departement van (Hoër) Onderwys (aangesien juis Nasionale Boekhandel – en nie een van Versfeld se voorkeuruitgewers, Buren of Carrefour in Kaapstad nie – die publikasie daarvan behartig het), met aanwysings in die werk self (sien eindnota 4) dat dit by uitstek vir onderrigdoeleindes aangebied is. Op my navraag in dié verband is aangedui dat minstens die universiteitsbiblioteke van NWU, UJ, UK, Unisa, UP, US en Wits oor ’n eksemplaar beskik wat tans in hierdie biblioteke se gereserveerde versamelings bewaar word. Dit geld ook vir UK se pragtig bewaarde eksemplaar wat in hierdie bespreking gebruik is, met die gereserveerde-versameling-nommer 189VER 63/2016.

<sup>4</sup> Sien Versfeld (1958, *A Guide to The City of God* en 1990, *St Augustine’s Confessions and City of God*). Eersgenoemde, waarin die laaste twaalf boeke van *De civitate Dei* bespreek en toegelig word, was na Versfeld (1962:153) se eie aanwysing “vir universiteitsdoeleindes bedoel”. Die skrywer van ’n opvolgende oorsigartikel (Corbett 1959:701) benadruk daarby: “Because Versfeld [...] became aware of the fact that his students had some knowledge of the Greek philosophers but little of the Hebrew-Christian tradition, he introduced the study of St Augustine.” *A Guide to The City of God* is dus, soos *Rondom die Middeleeue* vier jaar later, hoofsaaklik as ’n handleiding of *companion* tot Middeleeuse filosofie aangebied. Die opmerking in die laaste paragraaf van *Rondom die Middeleeue*, naamlik dat hy daarmee beoog “om die student aan die gang te kry” (Versfeld 1962:153), bevestig dat dié werk se primêre adres voorgraadse studente was (sien ook die subopskrif by VIII in eindnota 5). Die beperkte aard van hierdie adres word nie as ’n kritiek uitgespreek nie – intendeel. In hierdie opsig was *Rondom die Middeleeue* die eerste handboek in en vanuit Suid-Afrika wat juis vir onderrig in Middeleeuse filosofie aangebied is.

<sup>5</sup> I (1–11): Die heilige Augustinus – waarin daar oor die belydenisse gepraat word (gedeeltelik gebaseer op, of ’n bywerking van, die lesings in Versfeld 143, 144, 146, 147[2], 147[3], 147[4], 147[5] en 148). Hoewel die eerste en tweede hoofstukke albei oor Augustinus handel, het die twee hoofstukke inhoudelik min gemeen.

II (12–25): Augustinus se leer omtrent die engele – waarin oor die Godstad en sy leer aangaande bemiddeling geskryf word. (Sien ook Versfeld 150 en die tersaaklike gedeeltes in die ouer handleiding *A Guide to The City of God*, 1958.)

III (26–42): Die Middeleeuse universiteit – waarin die opkoms en wese van die universiteit behandel word. (Sien ook Versfeld 94[1], 97 en 98[4].)

IV (43–58): Iets oor Thomas Aquinas – waarin ’n algemene oorsig oor sy werk, persoonlikheid en bedoelings gegee word. (Sien ook Versfeld 83 en 84, bygewerk in 129[2].)

V (59–81): Die “bewyse” vir die bestaan van God – waarin die “vyf weë” en hulle veronderstellings behandel word. (Sien ook Versfeld 33[4], 77[4] en 78[3].)

VI (82–92): Gesprek omtrent God – waarin die negatiewe en analogiese maniere van praat ontleed word. (Sien ook Versfeld 77[1] en 78[2].)



VII (93–107): Wetenskap in die Middeleeue – waarin die Christelike voorbereiding vir die wetenskaplike sienswyse beskryf word. (Sien ook Versfeld 33[5], ’n bywerking van 79[1], 114[1] en 79[2].)

VIII (108–36): Middeleeuse regs- en politieke filosofie – waarin die student aan die hand geneem word om die wetmatigheid van die Middeleeuse wêreld te aanskou. (Sien ook Versfeld 33[1], 81 en 82.)

IX (137–52): Die kerk en die kultuur van die Middeleeue – waarin dit bewys word hoe die Kerk as moeder van alle Christene ook kultuurverskynsels voortbring. (Sien ook Versfeld 26, 33[4], 92[1] en 95.)

<sup>6</sup> Die gebrek aan noukeurige verwysings en ’n grondige bibliografie in die werk doen afbreuk aan die akademiese gehalte daarvan. Daar verskyn byvoorbeeld slegs drie voetnotas met een verwysing elk in die eerste drie hoofstukke (Versfeld 1962:1–42), op bladsye 13, 15 en 34. Dié enkele voetnote is daarby selde verhelderend: Versfeld poog byvoorbeeld in voetnota 2 (bladsy 15) om die Latynse begrip *strepitus* te kontekstualiseer (wat hy korrek, maar te breedweg, as “geraas” vertaal) deur dit te stel dat “(vir) Augustinus, wat baie lief was vir musiek, die hel ’n rumoerige plek (is). Daar sal ’n mens die geskel van tamboeryne en simbale gewaar. Selfs sy taal neem wanklanke aan wanneer hy daaroor skryf.” Versfeld verskaf egter geen verwysing vir voorbeelde waarin Augustinus se gebruik van Latyn sodanig versteurd aangebied word nie. Of wanneer dit reeds in die voorwoord gestel word dat “soos Thomas Aquinas aan Siger(ius) van Brabant gesê het”, is ’n verwysing noodsaaklik – ek is nie bewus van ’n geleentheid waar Aquinas in die laat 1260’s of vroeë 1270’s direk gesprek sou gevoer het met die (soos Aquinas, later in 1277 veroordeelde) Paryse Averroïste Sigerius (ca. 1240 – ca. 1282) en Boethius van Dacia (fl. 1270–1280) nie. Vele soortgelyke stellings in die boek roep om ’n grondige verwysing – daarsónder bly dit eenvoudig indrukgebaseerde mededelings. Op enkele uitsonderings na is geen verwysings in die hoofteks per Harvard aangebied nie.

<sup>7</sup> “(Versfeld) had a critical mind and did not shy away from making fun of what he rejected in philosophy, but overall he was a generous and grateful reader” (Wolff 2021:55).

<sup>8</sup> In hierdie opsig is *Rondom die Middeleeue* wel nóg ’n werk wat Versfeld se voorkeur vir bondige essays – soms weinig meer as uitgebreide aforismes – per afsonderlike hoofstukopstel tot uitdrukking gebring het.

<sup>9</sup> Die “simpatieke” (Krüger 2021:132) styl van *Rondom die Middeleeue* het die ongelukkige gevolg dat Versfeld hierdie vryhede soms te ver gevoer het: Stellings wat nie met sy andersins sensitiewe gees te versoen is nie, kom plek-plek deur die werk voor. Neem byvoorbeeld die inderdaad onsimpatieke woordkeuses in reeds die tweede hoofstuk: “Dit [Rome] was ’n wêreld waarin die vlees dikwels kermis gevier het. Ons moet ons ’n wêreld van tempelhoere en tempelsodomiete voorstel, en ons moet weet dat Augustinus uit ondervinding praat waar hy die moffie-optog beskryf in die stuk rondom Ganymedes [...]” (Versfeld 1962:13). Afgesien van die pejoratiewe lading van minstens drie woorde in daardie enkele stelling het Versfeld (soos Augustinus self) onder meer vanuit Plato se *Phaedrus* goed gewet dat Hellenisties-Romeinse homoërotiek meer met politiek of “klasseverskille” as met seks of die “vlees” te make gehad het. Dalk het Versfeld, gegewe sy afhanklikheid van die Engelse vertaling van Gilson (1960 [1929]) se tóe reeds verouderde Augustinus-monografie

ook nog nie kennis daarvan kon dra dat die jong Augustinus sêlf in minstens een homoërotiese verbintenis betrokke was, en van sy kenmerkende onderspeling van veral vroulike homoërotiek nie (sien Beukes 2021a:7–10). Dit gee aanleiding tot onder meer ’n eienaardige beskrywing van die jong Augustinus as “nou ja, die gewone jong mannetjieskat, baie lief ook vir die teater, en baie groots daarop dat hy in die retorikaklas bo-aan was” (Versfeld 1962:6). Brown (1967:1–42) se voorstelling van die jong Augustinus dui op ’n algeheel ander beeld, naamlik dié van ’n angstige, melancholiese en werklik ontuis Afrika-filosof in Rome – stéeds so ná sy bekering tot die Christendom in die vroeë 380’s. (Sien ook die inleidingshoofstuk in O’Meara 1980 [1954] se *The young Augustine*.) Op dieselfde nonchalante wyse tipeer Versfeld Augustinus se moeder Monica onvriendelik met opmerkings soos “persoonlik is ek nie ’n danige liefhebber van Monica nie” (Versfeld 1962:5) sonder om daarop uit te brei of te verduidelik presies waarom hy dit nodig ag om dié soort stelling te maak, en word Augustinus se diep filosofiese verbintenis met sy intieme medeganger (vanweë Augustinus se respek vir die privaatheid van hulle verhouding is haar identiteit tot vandag toe onbekend) en die enorme impak wat hulle seun Adeodatus se vroeë dood op hom gehad het, slegs in die verbygaan hanteer (vgl. Versfeld 1962:7).

<sup>10</sup> Byvoorbeeld in Versfeld (1958:11): “[A] man who was primarily a bishop and a theologian”. Daar is vele soortgelyke aanwysings wat daarop dui dat Augustinus tot op hierdie stadium vir Versfeld ten diepste “die heilige Augustinus” (in byvoorbeeld Versfeld 1962:1–11) of Saint Augustine was, eerder as ’n eksistensiële filosofiese medeganger uit Noord-Afrika met die toevallige naam Augustinus. Dít sou wel oor die volgende dekades verander: Met inbegrip van sy hoë agting vir Aquinas en waardering vir tydgenootlike figure soos Chesterton en Newman het die latere Versfeld geen filosoof uiteindelik met soveel respek bejeën as juis Augustinus nie.

<sup>11</sup> Brown, wat die ideëhistoriese deeldisiplinê van laat-antieke studies deur die loop van die 1960’s en 1970’s feitlik eiehandig gevestig het, se werk (“an Augustine without all the theology”) het die beeld van Augustinus in die laatmoderne navorsing onherroeplik verander en met hierdie kragtoer ’n afskeid van die tradisionele en eendimensionele voorstelling van Augustinus as “weselik ’n teoloog” bemoontlik (hoewel Augustinus uiteraard nie self die veel latere skolastiese term *teologie* gebruik het nie). Op die dekblad van die 2013-uitgawe (steeds, soos in 1967, by University of California Press) word die befaamde historikus van die Middeleeue, Richard W. Southern (1912–2001), se commendatio by die eerste uitgawe met goeie rede herhaal: “I salute Brown’s achievement in bringing Augustine out of the tomb of theological doctrine, and setting his mind and emotions working before our eyes.” Sien daarby die insiggewende onderhoud met Brown (2021) by ’n onlangse internasionale Foucault-konferensie: Brown en Michel Foucault (1926–1984) was gedurende die 1970’s noue medewerkers op grond van oorvleuelende temas in Brown se later gepubliseerde *The body and society – Men, women and sexual renunciation in early Christianity* (1988), en wat onlangs aangebied is as die vierde (geredigeerde) band van Foucault se seksualiteits-geskiedenis (*Histoire de la sexualité 4: Les aveux de la chair*, Foucault 2018; sien Beukes 2021b:1–15; vgl. Beukes 2021f:1287–310). In die eietydse Augustinus-literatuur het Karla Pollmann en Willemien Otten se drievolume-redaksiewerk *The Oxford guide to the historical reception of Augustine* (2013) met 645 inskrywings deur 400 internasionale navorsers geen gelyke nie.

<sup>12</sup> Dit geld veral vir Aquinas se regstreekse magister, Albertus Magnus (ca. 1200–1280) en onmiddellike tydgenote, soos sy klasmaat Ulrich von Strassburg (ca. 1270–1277), die

Oxoniaan Robert Kilwardby (ca. 1215–1279), lojale verdedigers soos Meister Dietrich (ca. 1250 – ca. 1310), Thomas van Sutton (ca. 1250 – ca. 1315) en Hervaeus Natalis (ca. 1250–1323), asook (juis interne Dominikaanse) opponente, soos Durandus van St Pourçain (ca. 1270–1334); vir breër uiteensettings, sien Beukes (2021e:1–15; 2020a:1–14).

<sup>13</sup> Vir die gebruik van die term *skoolorde* in stede van die tradisionele *bedelorde*, sien Beukes (2021c:1–11). Vergelyk hierby die opmerking van die bekroonde Aquinas-spesialis Brian Davies (2002:30(7): “Readers of Aquinas should [*contra* the dated reception] not underestimate the fact that he was a Dominican. His writings regularly reflect the spirit of [...] Dominican thinking in its first phase.”

<sup>14</sup> Die naaste wat Versfeld daaraan sou kom om Aquinas se opvoedingskonteks minstens te erken, was in sy vroeë *The perennial order* (Versfeld 1954:215, weer in ’n onverwysde aanhaling [ook later in Afrikaans sonder ’n verwysing herhaal; sien Versfeld 1962:27]): “[Aquinas] was a scholastic because he was educated in the liberal arts: in the *trivium*, by a certain Martin, Master of Arts, and in the *quadrivium* by Peter the Irishman, another Master of Arts”). Hy neem dié verwysing ongelukkig nooit verder nie en probeer selfs nie vasstel wie dié Martinus en Petrus van Ierland was nie. Oor Martinus weet ons (steeds) min, buiten dat hy een van die eerste magistri in lettere was wat ’n verbintenis met die vroeë Dominikane gehad het (sien Tugwell 1982:154–62), terwyl daar reeds in 1956 biografies heelwat oor magister Petrus van Ierland beskikbaar was (sien Crowe 1956:443–56). Vir eietydse lesings wat Aquinas histories, opvoedkundig en institusioneel deeglik kontekstualiseer en die moderne, individualistiese voorstelling van Aquinas trouens aktief dekonstrueer, sien onder meer Aertsen (1993:12–37), Kretzmann (1997, 1999) en Pasnau en Shields (2004).

<sup>15</sup> “[E]k probeer nie [...] die Middeleeue verdedig nie. Die uitdrukking is vir my sinloos. Ook vra ek niemand om terug na die Middeleeue te keer nie [...]” Tog, onafwendbaar, verdedig Versfeld die Middeleeue wél ’n paragraaf later: “[S]ommige handleidings [is] nog taamlik vol kaf gestop aangaande die wedergeboorte van die mens en van die geleerdheid gedurende die Renaissance. In die afgelope vyftig jaar sit ons in die middel van ’n groot wedergeboorte van Middeleeuse studies [...] en dit behoort vir ons van meer betekenis as die herlewing van die klassieke oudheid te wees. So iets dui ’n hele verskuiwing van ons beskawing aan, en ons behoort dit in ons skool- en universiteitstudies bewus te begin opneem” (Versfeld 1962, voorwoord, op die laaste van twee ongenommerde bladsye). Méér sou ek nie kon saamstem nie, maar dit bly ’n verdediging en waarvoor verskoning nie aangeteken hoef te word nie. Die Middeleeue verdien ’n eietydse apologetiek, juis in ooreenstemming met die wyse waarop Versfeld Middeleeuse filosofie in sy moderniteitskritiek *toegepas* het (sien afdeling 4; vgl. Beukes 2020b:1–13).

<sup>16</sup> Sien Wolff (2021:52): “Reports have it that Versfeld was an excellent and appreciated lecturer. It is true that his published work reflects a continuous pedagogical concern. Nothing is further from his intention than mystification [...] This generous spirit animates many of his publications.” Hierdie kenmerking sou ongetwyfeld ook vir *Rondom die Middeleeue* kon geld. ’n Mens kan jou uit die trant van die werk goed voorstel dat sy studente hierdie lesings in Middeleeuse filosofie terdeë geniet het en dikwels sou gelag het.

<sup>17</sup> Hoe geldig Versfeld se twee selfopgelegde kriteria (“verstaanbaarheid” en die “algemene welsyn”) ook andersins mag wees, stel die dissipline ideëgeskiedenis ’n hoër kriterium daar, naamlik die aanbod van sistematiese ontledings wat aan die hand van gedissiplineerde

verwysings na die tersaaklike primêre en sekondêre tekste geverifieer kan word. *Rondom die Middeleeue*, soos ook die meerderheid van Versfeld se ander tekste aangaande die Middeleeue, voldoen nie aan hierdie hoër kriterium nie. ’n Resensent se raak beskrywing van Versfeld se vermyding van grondige historiese ontledings in sy handleiding *A Guide to the City of God* (Versfeld 1958) van vier jaar vantevore geld ook vir die dikwels selfgenoegsame strekking van *Rondom die Middeleeue*: “One can perhaps best characterize Mr Versfeld’s approach by contrasting it with that of a historian. Roughly speaking, the main difference is that Mr Versfeld writes as one who himself knows what Augustine is talking about, while the historian must write as one who only knows what Augustine and his contemporaries say [...] one can only ask that [an] introduction take account as far as possible of the available results of more limited monographic scholarship, and it does not seem that Mr Versfeld has always done this” (Cranz 1959:697). Anders gestel, hiermee verskyn ’n paradoks: In Versfeld vind ons ’n passievolle ideëhistorikus wat nie veel erg het aan die forensiese aard van historiese ontledings nie. Hy wil eerder retories, verhalend en anekdoties met die ideëgeskiedenis omgaan, ook in sy besprekings (en selde juis ontledings) van Middeleeuse filosofietekste.

<sup>18</sup> Sien Versfeld (1990), grootliks gebaseer op die manuskrip en tikkopie 153 en 152, waaraan hy waarskynlik vir etlike jare gewerk het.

<sup>19</sup> Die oorspronklik sintetiese kwaliteit van *St Augustine’s Confessions and City of God* (Versfeld 1990) word daarin bevestig dat Mary Clark (2005 [1994]:xx–xxii) se hoogs gerespekteerde monografie *Augustine* in die eerste uitgawe daarvan in 1994 en in opvolging van haar voorafgaande werke oor Augustinus (Clark 1959, 1970, 1984) Versfeld se kommentaar in haar bibliografie naas bekroonde internasionale kommentare en monografieë vanuit die latere dekades van die 20ste eeu gelys het, onder meer Hilary Armstrong se *Saint Augustine and Christian Platonism* (1964), Blumenthal en Markus se *Neoplatonism and early Christian thought* (1981), Gerald Bonner se *Life and controversies* (1986), Vernon Bourke se *Wisdom from St Augustine* (1984), Brown se *Augustine of Hippo* (1967), Henry Chadwick se *Augustine* (1986) en *Confessions* (1991), Gillian Evans se *Augustine on evil* (1982), Carol Harrison se *Beauty and revelation in the thought of St Augustine* (1992), Christopher Kirwan se *Augustine – the arguments of the philosophers* (1989), John O’Meara se *The young Augustine* (1980 [1954]) en Emilie Zum Brunn se *St Augustine: Being and nothingness* (1988). Wolff (2021:192 voetnoot 4) verwys egter na die nog onlangse insluiting van selfs *A Guide to the City of God* (Versfeld 1958) in die bronnelys van die Augustinus-afdeling in die jongste uitgawe van ’n Duitse redaksionele werk oor die geskiedenis van politieke filosofie (in Horn 2012:77). Opvallend verdwyn Versfeld se vroeëre voorkeur vir die argaïese “mediaeval” ook (grootliks) in die latere werk van 1990 en word dit minstens uitruilbaar met die latere en meer gangbare spelling “medieval” gebruik. Hoewel omsigtigheid aan die dag gelê moet word om te veel in die spelling van ’n enkele woord te lees, is dit tog opvallend dat hy die eerste spelling feitlik konsekvent vroeër in sy loopbaan gebruik het, as bykans ’n etimologiese stempel op sy konvensionele en soms selfs tradisionalistiese benadering tot die studie van die Middeleeue, terwyl dit in sy latere werke al hoe minder voorkom.

<sup>20</sup> Die titel van die basismanuskrip en tikkopie (Versfeld 145[1], “St Augustine as psychoanalyst”) verskil van dié van die uiteindelijke gepubliseerde artikel (Versfeld 1964:98–110, “St Augustine as psychotherapist”). Genadiglik het Versfeld uiteindelik dus nie geswig voor die skynbare versoeking om van Augustinus ’n vyfde-eeuse soort Freud of van Freud ’n 19de-eeuse soort Augustinus te maak nie.

<sup>21</sup> Sien Versfeld (1991:16–7; 20; 58; 60–61; 63; 72; 83): 'n groot deel van die tweede hoofstuk (87–121, “Augustine and the politics of time”, en “St Augustine, the Doctor of love”) is redigerings van die ooreenstemmende afdelings in *Persons* (Versfeld 1972; 140; 150; 157; 191; 204; 207; 215; 223). Vir steeds sentraliserende verwysings na Aquinas as die gekanoniseerde reus van die filosofiese Middeleeue, selfs op hierdie heel laaste en mees gestroopte (“older and saner”, Versfeld 1991:202) stadium van sy skrywersloopbaan, sien Versfeld (1991:17: “Aquinas [is to be regarded] as the greatest of the mediaevals” – inderdaad herbenadruk selfs hierdie latere Versfeld (1991:57): “I yield to few in my admiration of St Thomas [...]; 1991:57: “The prose of Aquinas [...] is brilliant by its own (sonder om te oorweeg presies wáár Aquinas aan daardie kenmerkende tegelyk kontemplatiewe en gekondenseerde styl [of “diepsinnige eenvoud”, Versfeld 1991:175] gekom het, naamlik via ander Dominikane, in besonder Albertus). In kort: Waar daar 'n temperende ontwikkeling was ten opsigte van Versfeld se resepsie van Augustinus, was dit nie die geval met sy neo-Thomistiese voorstelling van Aquinas as dié heroïese figuur van die hoogskolastiek nie.

<sup>22</sup> *De natura et gratia* is reeds in 1913 in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 60* en *De civitate Dei* in *Corpus Christianorum Series Latina 47 & 48* herredigeer. Die res van die grootste oorblywende deel van die oeuvre het vanaf 1969 gevolg: Sien Augustinus (1969a, *Confessiones*; 1969b, *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*; 1970a, *De ordine*; 1970b, *De libero arbitrio voluntatis*; 1970c, *Contra Academicos*; 1970d, *De Magistro*; 1970e, *De Trinitate*; 1971, *De beata vita*; 1984, *Retractationes*; 1985, *De Dialectica*; 1986a, *De immortalitate animae*; 1986b, *Soliloquia*; 1986c, *De quantitate animae*; 1996a, *De vera religione*; 1996b, *De doctrina Christiana*; en 2017, *De Musica*).

<sup>23</sup> Veral Plato (naas sy bekende boekpublikasie [Versfeld 1974], 'n *Handleiding tot die Republiek van Plato*), asook die lesings en notas in Versfeld (21[3], 21[6], 30, 137[2], 138[1], 138[2], 139[1], 139[2], 142 en 175[1]).

<sup>24</sup> Veral Hobbes (in Versfeld 21[7], 33[5], 41 en 50) en Rousseau (in Versfeld 33[6], 34, 35[1] en 57[1]).

<sup>25</sup> Vir sy lesings in en voordragte oor moderniteitskritiek, veral ten opsigte van identiteitskritiek, sien Versfeld (55, 57[5], bygewerk in 119, 58[2], 111[5]; B136[2], 174[1], 175[2] en 180[2]).

Vir rasionalisme, veral Spinoza, sien Versfeld (18[1], 21[4], 21[5] en 52). Vir Descartes, sien Versfeld (62[1]), saamgelees met Versfeld (1940).

Vir empirisme, veral Locke en Hume, sien onderskeidelik Versfeld (21[9]), 39) en Versfeld (28[2], 33[2], 33[3], 38 en 51).

Vir Kant, sien Versfeld (28[1], 35[2], 36 en 37).

Vir Mill en utilitarianisme, (moderne) humanisme daarby ingesluit, sien Versfeld (40, 46 en 76[7]).

Vir Marx en Marxisme, materialisme daarby ingesluit, sien Versfeld (54, 70[2], 71[2], 71[3], 72[2], 73 en 136[3]).



Vir Nietzsche, sien Versfeld (60 – geskryf van 1951 tot 1968).

Vir filosofiese antropologie, eksistensialisme daarby ingesluit, sien Versfeld (20, 25, 47, 48[2], 57[2], 59[2], 61, 63, 65[3], 66[2], 67, 68 [’n tikkopié van ’n manuskrip, Versfeld 69, wat uiteindelik nooit gepubliseer is nie] en 111[7]).

Vir etiek, regsfilosofie daarby ingesluit, sien Versfeld (19[4], 23, 26, 27, 32, 43, 44, 45, 54, 55, 56[1], 56[2], 57[1], 75[1], 75[2], 75[8] en 135[2] – vertaal in 135[3]).

Vir godsdiensfilosofie, sien Versfeld (19[1], 26, 72[2], 74, 72[1], 73, 75[4], 76[2], 76[5], 76[6], 92[3], 107, 111[1], 111[2], 111[3], 134[5] en 134[7]).

Vir kunsfilosofie (estetika), sien Versfeld (19[1], 75[4], 103 en 134[5]).

Vir logika, wetenskapsfilosofie en logiese positivisme, sien Versfeld (42, 22 en 124).

Vir politieke filosofie, sien Versfeld (18[1], 18[3], 59[4], 75[6], 76[1], 174[6] en 180[4]).

Vir tegniekfilosofie, sy unieke ekofilosofie daarby ingesluit, sien Versfeld (23, 56[1], 59[1], 59[2], 70[1], 111[5], 130[1], 130[2], 130[3], 177[1], 177[5], 178 en 188[2]).

<sup>26</sup> Dit is opvallend dat Versfeld doelbewus by Heidegger verbygaan – terwyl hy wel aandag geskenk het aan tydgenootlike denkers op aansluitende filosofies-antropologiese spore, onder andere Buber en Marcel (sien Versfeld 66[2], “Existentialism: Gabriel Marcel”; 65[3], “Existentialism: Philosophy of Martin Buber”; en 67, “Existentialism and metaphysics”). Soos in die geval van sy publikasies – juis dié wat uitdruklik met eksistensialisme saamhang – bestaan daar in die argiefdokumente geen verwysings na Heidegger nie. Hoe Versfeld dit moontlik geag het om ’n modernkritiese tegniekfilosofie teoreties te begrond sonder om vertrek te neem vanuit Heidegger se (steeds) deurslaggewende lesing *The question concerning technology* (Heidegger 1977 [1954]; vgl. Lemmens 2020:3–8) en of sy verbygaan van Heidegger met dié se vroeë politieke verbintenis met Nasionaal-Sosialisme saamgehang het (waarvan Versfeld waarskynlik bewus was), is belangrike vrae waarop hier nie verder ingegaan kan word nie. Hermeneuties, op minstens Gadamer se spoor, is dit egter ondenkbaar dat outeurskap en veral outeursintensie die lesing van ’n teks bepaal of selfs medebepaal: die teks alléén behoort as hermeneutiese opgaaf te dien. Dit is immers om dié rede dat De Vleeschauwer se tersaaklike tekste in die opvolgartikel (sien Beukes 2022:2) hanteer word, ondanks sy onbetwisbare betrokkenheid by juis Nasionaal-Sosialisme en ander verregse ekstremistiese groeperinge in België in die vroeë 1940’s.

<sup>27</sup> Vgl. Van Tongeren (2021:93–104).

<sup>28</sup> Sien Versfeld (59[2], 70[1], 111[5], 130[1], 130[2], 130[3], 177[1], 177[5] en 178); ten opsigte van die geldigheid – al dan nie – van die aanspraak in die laaste deel van die stelling, sien Lemmens (2020:3–8).

<sup>29</sup> Vergelyk Beukes (2021e:1–15). Afgesien van die onmiddellike nawerking van Plotinus se Ἐννεάδεις by Porphyreus, geld Plotinus se direkte invloed ook op Amelius (fl. 259), wat ’n notariërende kommentaar van bykans honderd volumes oor die Ἐννεάδεις nagelaat het, Eustochius (fl. 260), Serapionus (fl. 260), Castricius Firmus (fl. 250), Iamblichus (ca. 245 –



ca. 325), en later ook Macrobius (fl. 400), Martianus Capella (360–428) en Marius Victorinus (fl. 355). Aan hierdie wesentliche intellektuele voorgeskiedenis tot die Middeleeue het Versfeld ongelukkig nooit aandag gegee nie.

<sup>30</sup> Die begrip *skolastiek* dui ten diepste op ’n vierdelige eksegetiese *metode*, soos gevestig en ontwikkel deur Anselmus (1033–1109) in die besonder. Eerstens kom tekste tot stand vanuit die jukstaponering van die bestaande (historiese) resepsie oor ’n bepaalde saak. Tweedens word daardie bestaande resepsie nougeset en inderdaad word vir woord in kantaantekeninge, voetnote en eindnotas gekommentareer, terwyl uitlatings verantwoord en die Aristoteliese tegniek van verdeling en onderverdeling gevolg word. Derdens vestig die gesag van die lesing in die tekste en ideëhistoriese kommentaar self en uitdruklik nie in die Heilige Skrifte of in die belydenisse van die kerk nie. Laastens word die geldigheid van gevolgtrekkings wat gebaseer is op hierdie metode, intern geverifieer (met ander woorde, nie met ’n beroep op enige outoriteit buite die immanente teks nie, veral ten opsigte van die kerklike sanksie daarvan, waaronder pouslike dekrete). Afgesien daarvan dat Versfeld hom heelwat moeite en bladruimte kon bespaar deur die metode só saaklik te verduidelik – in stede van vele verhalende uiteensettings oor figure vanuit die skolastiek, veral Aquinas – sou hy sy willekeurige werkswyse en kenmerkende onwilligheid om grondige verwysings te verskaf en in voetnote of eindnotas te verhelder, kon temper juis deur die skolastiese metode meer uitdruklik metodologies sy eie te maak. Dit is ook die vernaamste verskil tussen Versfeld en De Vleeschauwer se werkswyse in hulle uiteenlopende interpretasies van Middeleeuse filosofie: Versfeld werk retories-verhalend en De Vleeschauwer nougeset teksanalities (sien Beukes 2022:4–8).

<sup>31</sup> Versfeld (84), bygewerk met dieselfde titel in 129[2], saamgelees met 83: “Hoekom Thomas Aquinas?” Ook in hierdie lesings is daar ooreenkomste met die latere vierde hoofstuk van *Rondom die Middeleeue* (Versfeld 1962:43–58).

<sup>32</sup> Let byvoorbeeld op die feitlik konsekwente toevoeging van die afgekorte *saint* in sy geargiveerde lesings oor Augustinus, naas die handleiding (Versfeld 1958) en boekpublikasie *St Augustine’s Confessions and City of God* (Versfeld 1990): Versfeld (143, “St Augustine’s sense of time and history”); 145(1), “St Augustine as psycho-analyst”, wat uitgemond het in bovermelde artikel “St Augustine as psychotherapist” (Versfeld 1964:98–110); 146, “The notions of pride and imitation in St Augustine”; 147(2), “St Augustine as a saint for our time”; 147(3), “Why St Augustine?”; 147(4), “St Augustine: Doctor of charity”; 147(5), “(St Augustine): On the importance of history”; 148, “Augustinus, biskop van Hippo 354–430AD” en 150, “Guide to St Augustine’s *City of God*”.

<sup>33</sup> Dit was immers eers in 1972 dat Fredrick Copleston (1993 [1972]:186) dit noodsaaklik geag het om in sy telkens herdrukte inleiding tot Middeleeuse filosofie die uitdruklike vraag te stel (en dit self saaklik te beantwoord): Waarom behoort Arabiese denkers tereg te kom in die Westerse register van Middeleeue filosofie? Vir een van die eerste grondige verantwoordings van die insluiting van die ondergekommentareerde Arabiese denkers in die Westerse register, sien Walzer (1967:643–52).

<sup>34</sup> Dié ordes sluit in, naas die Benediktyne orde (afgekort O.S.B.) self, die Cluniasensers (gestig in 910 deur Willem I [875–918], hertog van Aquitaine), die Kamaldulensers (Ordo Camaldulensium [O.Cam.]), gestig rondom 1012 deur die Italiaanse Benediktyne Romualdus (ca. 951 – ca. 1027), die Vallumbrosiane (Ordo Vallisumbrosa [O.S.B. Vall.]), gestig in 1038

deur die Benediktynse ab Johannes Gualbertus (Giovanni Gualberto, ca. 985–1073), die Kartuisers (Ordo Cartusiensis [O.Cart.]), gestig in 1084 deur Bruno van Keulen (1030–1101), en die Cisterciënsers (Sacer Ordo Cisterciensis [O.Cist.]), gestig rondom 1110 met Bernardus van Clairvaux (1090–1153) as die eerste leidinggewende figuur daarvan.

<sup>35</sup> Die Dominikaanse orde (Ordo Praedicatorum, Orde van Predikers [afgekort O.P.]) is gestig in 1220 deur die Spaanse priester Dominik van Caleruega (ca. 1172–1221), terwyl die Franciskaanse orde (Ordo Fratrum Minorum, Orde van die Beskeie Broedergemeenskap [O.F.M.]) gevorm is in 1209 deur die Italiaanse mistikus Franciskus van Assisi (1181–1226). Later is ook die Augustynse orde (Ordo Sancti Augustini [O.S.A.], gestig in 1244) en die tydgenootlike Karmeliete (Ordo Fratrum Beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmelo [O.Carm.], waarvan die wortels teruggaan na die berg Karmel in Palestina ná die derde kruistog, 1189–1192), in die lewe groep.

<sup>36</sup> Hierdie afdeling (3.1 tot 3.5) koppel dus terug na die vyf kriteria soos toegelig in Deel 1 van hierdie artikel; insgelyks afdeling 3.1 tot 3.5.

<sup>37</sup> Inderdaad, soos die skrywer van ’n oorsigartikel oor *The mirror of philosophers* (Versfeld 1960) raak opgemerk het: “[Versfeld’s work] gives us an incomplete and unsystematic history of philosophy which differs from others of the kind in its approach” (McKevitt 1961:74–5).

<sup>38</sup> “Like Chesterton Mr Versfeld favours paradox but his liking is not for a figure of speech but a choice of medium” (McKevitt 1961:74). Sien Versfeld (1961:128–46; vgl. 85[1], “Chesterton and St Thomas” en 85[2], “GK Chesterton: the journalist of God”). Hierdie artikel, nogeens in opstelvorm, sou die vierde hoofstuk vorm van ’n beoogde versamelwerk, getitel *A saraband of the sons of God* (sien Versfeld 155[1]), wat in die vroeë 1970’s uit oorwegend ouer opstelle (sien Versfeld 157) saamgestel is en waarvoor Versfeld selfs ’n tweede proefkopie (sien Versfeld 156) voorberei het, maar uiteindelik nooit, ten minste in daardie formaat, (her)publiseer is nie.

<sup>39</sup> Sien Versfeld (91, “What is a university?”, saamgelees met 19[2], “On politics and the university”; 92[1], “The Catholic philosophy of education”; 94[1], “Die Middeleeuse universiteit”; 95, “The idea of a Catholic university”; 97, “The medieval University of Paris”; 98[4], “The study of universities”; en 173[4], “The university as pimp”, bygewerk in tikkopie 180[1] vanuit manuskrip 182[6] en gepubliseer in Versfeld 1991:236–44).

<sup>40</sup> In die argief sluit sy lesings van “Oosterse” filosofie in: Versfeld (98[1], “East and West in the student of today”; 135[1], “The Yin and Yang in Christian culture”; 138[3], “Eastern philosophy”; 138[4], “The Gita”; 138[5], “Brief sketch of early Chinese history”; 138[6], “Buddhism”; 138[7], “Taoism”; 160, “Notes on Indian and other Eastern religions”; 161[3], “Ons kennis van die Oosterse denke”; 161[4], “[The] Study of Eastern thought”; 175[1], “Plato and Confucius” en 183[1], “Die lewensweg van Lao-Tzu”, vanuit manuskrip 185, finaal bygewerk in 184 en vertaal in manuskrip 183[2] as “Saints and saints, especially Lao-Tzu”). Opvallend is dat Versfeld so laat as in 1966 in ’n gepubliseerde voordrag oor die mislukte eenheidstrewa in die Westerse metafisika nie aandag geskenk het aan die moontlike korrektiewe invloed wat “Oosterse” filosofieë daarop sou kon uitoefen nie (sien Versfeld 1966, gebaseer op die manuskrip en tikkopie Versfeld 121). Hierby moet gevoeg word Kobus

Krüger (2021:127–48) se onverbeterlike ontleding van Versfeld se (nogeens) eklektiese hantering van “Oosterse” filosofieë vanuit sy Westers-Christelike raamwerk.

<sup>41</sup> Versfeld ([1948] 2010a:147; vgl. Versfeld 147[5], “On the importance of history”).

<sup>42</sup> Sien Lyotard (1984), asook Jameson (1984:i–xxv) se kritiese inleiding tot *The postmodern condition*, die Engelse vertaling van wat oorspronklik in 1979 in Frans as *La condition postmoderne: rapport sur le savoir* verskyn het.

<sup>43</sup> “On one particular page (in Versfeld [1948] 2010a:8 – JB), Versfeld is ahead of both Kuhn and Gadamer when he offers the insight that our frame of thought develops within a community, and that our tradition of understanding enables us to understand the world” (Wolff 2021:178).

<sup>44</sup> Danie Goosen (2017:584) se diepsinnige verwoording; sien ook Versfeld (120[4], “Metaphysics in our time”, en die manuskrip Versfeld 121, “Talking metaphysics”, wat uiteindelik as ’n gepubliseerde voordrag aangebied is in Versfeld 1966). ’n Volgende paradoks behoort ons nie te ontgaan nie: Waar Versfeld se interpretasie van Middeleeuse filosofie diep afhanklik is van die moderne bronne se voorstelling van die Middeleeue, is sy toepassing daarvan juis in kritiese verset teen die moderne filosofiekonteks.

<sup>45</sup> Sien Beukes (2020b:8–12). Vergelyk Wolff (2021:179, met verwysing na Versfeld 1966:7): “Any attempt to define metaphysics from outside of metaphysics, or to discard it from the outside as a valid form of knowledge, can – as Versfeld claims – be compared to singing in Gregorian chant a proof that music does not exist.” Dít is ’n uitstekende formulering – van beide Wolff en Versfeld.