LitNet Akademies Jaargang 23, Nommer 2, 2026, ISSN 1995-5928
https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2c1

Fanonisme as ’n vyand van vrede: ’n ervare antwoord vanuit die teenrevolusionêre tradisie

J.A. Schlebusch en Paul Maritz

J.A. Schlebusch, Departement Sistematiese en Historiese Teologie, Universiteit van Pretoria, en Paul Maritz, onafhanklike navorser

Opsomming

Hierdie artikel ondersoek Fanonisme as ’n invloedryke ideologiese raamwerk in die hedendaagse Suid-Afrikaanse politiek, met spesifieke verwysing na die uitdruklike beroep op Frantz Fanon vanuit meer revolusionêre kringe. Deur Fanon se denke binne sy intellektuele genealogie te plaas, met name sy afhanklikheid van die Hegeliaanse dialektiek en Marxistiese geskiedenisteorie, word getoon hoe ras vir Fanon die primêre dryfveer van historiese konflik word. Volgens Fanon is menswaardigheid nie ’n ontologiese gegewe nie, maar word dit eers deur erkenning verkry, wat noodwendig deur middel van gewelddadige konfrontasie plaasvind. Dekolonisasie word gevolglik binne Fanonisme as ’n inherent gewelddadige proses beskou, en versoening tussen die gekoloniseerde en kolonis word vanuit die staanspoor as onmoontlik geag.

Teen hierdie agtergrond evalueer die artikel die implikasies van Fanonisme vir Suid-Afrika se grondwetlike oorgang en veelrassige samelewing. Fanon se terapeutiese begrip van geweld ondermyn die moontlikheid van vrede en lei noodwendig tot herhalende en deurlopende konflik, aangesien elke gegewe politieke orde onder alle omstandighede slegs as voorlopig beskou word. Fanonisme is dus in wese onversoenbaar met die grondwetlike regstaat, die mark-ekonomie en die Christelike antropologie waarvolgens menswaardigheid as onvervreembaar beskou word.

Vanuit die teenrevolusionêre of neo-Calvinistiese tradisie, veral soos verwoord deur Groen van Prinsterer, Herman Bavinck en Abraham Kuyper, word die ideologiese onderbou van die Fanonistiese tradisie verwerp as begrond in revolusionêre ideale van gelykheid wat geweld legitimeer. In plaas daarvan word klem gelê op die Godgegewe orde, skeppingsverskeidenheid en die etiek van naasteliefde. Gegewe die bewese historiese invloed van hierdie tradisie in Nederland, word hierdie antwoord as ’n ervaringsgebaseerde een voorgestel. Ongelykheid word

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2c1

nie ontken nie, maar as ’n werklikheid hanteer wat deur hervorming binne die raamwerk van wet en orde aangespreek moet word. Fanonisme, hoewel mobiliserend, is uiteindelik onversoenbaar met vrede, terwyl die teenrevolusionêre tradisie ’n meer volhoubare grondslag vir geregtigheid en maatskaplike stabiliteit bied. Hierdie studie kombineer filosofiese ontleding met teologiese kritiek om die beleidsimplikasies vir Suid-Afrika se toekoms binne ’n pluralistiese en grondwetlike maatskaplike orde sistematies te belig.

Trefwoorde: Bavinck, Herman; Fanon, Frantz; Fanonisme; grondwetlike demokrasie; Kuyper, Abraham; neo-Calvinisme; revolusie

Abstract

Fanonism as enemy of peace: A skilled response from the anti-revolutionary tradition

Fanonism serves as a powerful ideological framework within contemporary political thought and is especially relevant considering the increasing influence of the anti-colonial political theory of Frantz Fanon in the South African political landscape. Fanon’s thought, deeply rooted in the dialectical philosophy of Georg Wilhelm Friedrich Hegel and the historical materialism of Karl Marx, reconfigures these traditions by placing race – rather than economic class – at the centre of historical development. Within this framework, human dignity is neither an inherent nor ontological reality, but something that must be achieved through recognition, and recognition itself is obtained through confrontation. Conflict is therefore not incidental but constitutive of our humanity.

From this foundation follows a radical conception of decolonisation, fundamentally understood as replacement rather than reform, with the colonised displacing the coloniser through violent struggle. Violence is not merely instrumental but transformative. It functions as the very means through which the colonised recover agency, identity, and dignity. The act of resistance becomes a process of self-realisation, and violence assumes a therapeutic quality, purporting to restore the humanity that colonial domination has denied. Yet this same logic renders reconciliation structurally impossible. Any coexistence between coloniser and colonised is necessarily incomplete because it lacks the decisive moment of recognition forged through conflict.

The implications of this position are far-reaching. If dignity depends on recognition, and recognition depends on struggle, then no political settlement can ever be final. Every order remains provisional, every peace temporary. Violence is not confined to a revolutionary moment but becomes embedded in the logic of history itself. Liberation, once achieved, contains within it the seeds of further contestation, since the conditions of recognition must continually be reasserted. In this sense, Fanonism entails a self-perpetuating cycle in which conflict is both origin and outcome.

Within South Africa, these dynamics acquire particular urgency. Fanonist language and categories have become increasingly visible in political discourse, especially in movements that frame social relations in terms of racial antagonism and historical redress. This occurs against the backdrop of a constitutional transition that has long been regarded as a negotiated and non-violent resolution to systemic conflict. The Fanonist framework stands in tension with this legacy. A constitutional order presupposes that political disagreement can be mediated through law and legal reform, that rights are inalienable and mutually recognised, and that

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2c1

violence is constrained within defined limits. By contrast, a worldview in which violence is the necessary precondition for liberation radically disrupts such assumptions. The law itself is reduced to an extension of historical domination rather than serving as a neutral arbiter.

This tension extends beyond jurisprudence into the social and economic fabric. A society organised around enduring antagonism struggles to sustain the trust required for cooperation, investment, and long-term planning. Property rights, contractual obligations, and institutional continuity depend on a minimum level of shared commitment to stability. Where conflict is valorised and reconciliation deferred, these conditions erode.

In contrast to this revolutionary paradigm, the anti-revolutionary or neo-Calvinist tradition offers a fundamentally different point of departure, as articulated in the thought of its most prominent representatives, Herman Bavinck and Abraham Kuyper. In the neo-Calvinist view, human dignity is not the product of historical struggle but an ontological given, rooted in the divine design that produced the created order. Every person possesses inherent worth by virtue of being created, independent of recognition, power, or struggle. This understanding alters the moral architecture of social relations. Conflict, though real and often severe, does not define human identity and cannot serve as the foundation of justice.

Within this framework, natural inequalities or differentiation are acknowledged as features of reality rather than anomalies to be eradicated through revolutionary transformation. The task is not to dissolve all distinctions in the name of equality, but to order them justly within a normative structure that respects both unity and diversity. Reform is pursued within the bounds of law and moral responsibility rather than through the overthrow of existing relations by force. The emphasis falls on restoration rather than rupture, on continuity rather than negation.

The divergence between these traditions is most evident in their respective philosophies of history. A Fanonist historiography, shaped by Hegelian and Marxist thought, interprets history as a succession of conflicts culminating in the overthrow of oppressive systems. Progress is achieved through rupture, and the future is imagined as emerging from the violent destruction of all orders and relationships deemed oppressive. By contrast, the anti-revolutionary perspective understands history as the unfolding of an ordered reality in which human action is significant but not absolute. Conflict is neither denied nor romanticised; it is a manifestation of disorder that calls for correction and reformation within the context of a stable moral framework that works to the benefit of all parties involved.

Violence, accordingly, occupies radically different roles. In Fanonism, it is elevated to a creative and redemptive force, capable of generating both personal and collective transformation. In the neo-Calvinist tradition, violence is, at most, a tragic necessity, tightly circumscribed and never imbued with intrinsic moral value. It cannot heal the wounds it inflicts, nor can it establish the conditions for lasting peace. To treat violence itself as therapeutic is to undermine the very possibility of community, since it erodes trust and replaces mutual recognition with domination.

At the anthropological level, the contrast is equally stark. Fanonism defines the human being in terms of struggle and recognition, locating identity within a relational dynamic of opposition. The self is constituted through the negation of the other. The anti-revolutionary tradition, by contrast, affirms an identity that precedes and transcends such relations. The so-called “other” is not an obstacle to be overcome but a neighbour to be recognised, even where injustice must be confronted and rectified.

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2c1

A framework such as Fanonism, which defers reconciliation until after decisive and violent struggle, cannot sustain a shared political order. It risks entrenching divisions and perpetuating cycles of retaliation. By contrast, a framework that affirms inherent dignity and seeks justice within an ordered structure provides a basis for coexistence, even amid unresolved tensions.

Fanonism, for all its mobilising power and moral urgency, ultimately points towards a horizon in which conflict is never fully resolved. Its internal logic destabilises every achieved settlement and renders peace contingent and fragile. The anti-revolutionary theory, by contrast, as perhaps the most thorough and comprehensive response developed to the threat of violent revolution, offers an alternative that avoids the trap of denying injustice while positioning its resolution within a framework that preserves the possibility of stability and reconciliation. The choice between these two paradigms, especially in the context of the modern South African socio-political landscape, is therefore not simply of academic interest but an existential one for a society in desperate need of finding a balance between justice and peace.

Keywords: Bavinck, Herman; constitutional democracy; Fanon, Frantz; Fanonism; Kuyper, Abraham; neo-Calvinism; revolution

1. Inleiding

Frantz Fanon (1925–1961) was ’n wêreldberoemde psigiater, politieke denker en revolusionêre skrywer van Martinique, wat veral bekendheid verwerf het vir sy invloedryke ontleding van kolonialisme, ras en geweld. Hy is in Fort-de-France, die hoofstad van die Frans-Karibiese eiland Martinique, gebore. Hier het sy persoonlike ervaring van Franse kolonialisme gedurende sy vormingsjare ’n blywende indruk op hom gelaat. Nadat hy tydens die Tweede Wêreldoorlog saam met die Vrye Franse Magte op die eiland Dominica diens gedoen het, het Fanon geneeskunde en sielkunde in Lyon, Frankryk, studeer. Gedurende sy studies het hy ’n besondere waardering ontwikkel vir denkers soos Hegel, Marx en Sartre, wat hom, as mediese dokter van beroep, tot die gevolgtrekking laat kom het dat die kernuitdagings waarmee Martinique te kampe het, in wese sosiopolities van aard was (Hilton 2011:46–47).

Dat Fanon en sy werk ’n belangrike rol in Suid-Afrikaanse politieke denke speel, en dit reeds dekades lank doen, is nie ooglopend nie. Tog toon ’n dieper lees en fyner ontleding van partye aan die linkerkant van die politieke spektrum, veral die Economic Freedom Fighters (EFF), ’n konsekwente terugkeer na Fanon wanneer nuwe idees ter ondersteuning van spesifieke interpretasies van revolusie in Suid-Afrika benodig word. In sy stigtingsdokument van 2013 stel die EFF dit prontuit wanneer hy verklaar sy missie “draws inspiration from the broad Marxist-Leninist tradition and Fanonian schools of thought in their analyses of the state, imperialism, culture and class contradictions in every society” (EFF 2013). Die EFF se opleidingsgids, wat in 2014 opgestel is, begin met Fanon se regverdiging van revolusie: “When we revolt it’s not for a particular culture. We revolt simply because, for many reasons, we can no longer breathe” (EFF 2014). In 2020 het die EFF ’n aanlyn saamlees-inisiatief tydens die COVID-19-pandemie geloods, en die eerste boek wat gekies is, was Fanon se bekende *The wretched of the earth* (EFF 2020). Fanon se invloed is egter nie beperk tot die relatief jong politieke denke van die EFF nie. Hy word reeds in *I write what I like*, ’n keur van Steve Biko se werke van 1969 tot 1972, aangehaal. Fanon word dus nie bloot rakelings deur Biko aangehaal nie, maar dien as ’n vastrapplek vir sleutelgedagtes. Onder meer stel Biko (1987:72):

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2c1

> As Fanon puts it: "The consciousness of the self is not the closing of a door to communication [...] National consciousness, which is not nationalism, is the only thing that will give us an international dimension." This is an encouraging sign, for there is no doubt that the black-white power struggle in South Africa is but a microcosm of the global confrontation between the Third World and the rich white nations of the world which is manifesting itself in an ever more real manner as the years go by.

Van belang is dat Biko onder die invloed van Fanon se Hegeliaanse interpretasie van wêreldorde staan. Daar is die tesis en die antitese, die een teen die ander. Samewerking en geleidelike verbetering op weg na vrede, soos hier onder aan die hand van die Nederlandse teenrevolusionêre denke voorgestel word, is onversoenbaar met so 'n wêreldbeeld.

Die Suid-Afrikaanse grondwetlike oorgang van 1993 tot 1996 word dikwels geprys as 'n voorbeeld van 'n suksesvolle niegewelddadige oorgang. Teen hierdie agtergrond bring Fanon se taal van absolute vernietiging en heropbou slegs ná afloop van 'n suiwerende geweldsproses diep en ontstellende vraagstukke na vore. Met 'n toename in internasionale vrae rakende plaasmoorde en in besonder die Suid-Afrikaanse regering se hantering van die dreunsang "Kill the Boer", asook die EFF se voortdurende oproep tot meer gewelddadige en konfronterende optrede, is dit nodig om te verstaan wat hierdie denke dryf, en hoe daar op 'n etiese en beginselvaste wyse daarop gereageer kan word ten einde veiligheid op kort termyn en stabiliteit in die medium termyn te bereik. Hierdie ideologie word nou duidelik van Suid-Afrika na die VSA uitgevoer, veral in die lig van die onlangse verkiesing van Zohran Mamdani, die seun en navolger van die Fanonistiese voormalige Herbert J. Kelman-professor aan die Universiteit van Kaapstad, Mahmood Mamdani, as burgemeester van die stad New York (Mamdani 2020:xxi). Sodanige hedendaagse politieke tendense, wat intellektueel ontwikkel is binne die kader van die Verligting en daaropvolgende filosofiese tradisies, herinner onwillekeurig aan Groen van Prinsterer (1801–1876). As die vader van die teenrevolusionêre (oftewel anti-Verligtings-) beweging in Nederland, was sy bekende tese dat die strewe na revolusionêre gelykheid, ook onder die vaandel van die mees liberale ideale en slagspreuke, uiteindelik uitloop op geweld en tirannie (Groen van Prinsterer 1847:118). Groen van Prinsterer se mees vername erfgename, Herman Bavinck (1854–1921) en Abraham Kuyper (1837–1920), het ook uitvoerig met die Marxisties-Hegeliaanse tradisie in gesprek getree waarbinne Fanon homself geposisioneer het.

In die lig hiervan gaan die outeurs daarvan uit dat die ideologiese verering van Fanon se "terapie" van geweld nie oor die lang termyn verdra kan word sonder dat dit op fisiese geweld sal uitloop, of ten minste daartoe sal bydra nie. Die bedoeling hier is egter nie om Fanonisme summier te verwerp nie, maar eerder om dit ten diepste te deurgrond, krities te ontleed en 'n meer volhoubare alternatief daar te stel. In die Suid-Afrikaanse konteks bied neo-Calvinisme nie net 'n konkrete alternatief vir Fanonisme binne dieselfde demografiese landskap nie, maar juis een wat by wyse van 'n beklemtoning van die morele beginsels en epistemologiese begronding van sosiopolitieke ontwikkelings by uitstek geskik is vir 'n prinsipiële kritiek op Fanonisme.

Teen die agtergrond van Noord-Europese kolonisasie kort ná die Reformasie, is daar ook 'n oorweldigende ideologiese ooreenstemming in die suide van Afrika te vinde rakende die invloed van Protestantisme. Die Engelse en Nederlandse Protestantisme van die 19de en 20ste eeue, toe kontak, onder meer weens die Groot Trek, aansienlik toegeneem het, het binne die rivierbeddings van Calvinisme en neo-Calvinisme ontwikkel, wat hierdie alternatief toepaslik maak juis omdat die woordeskat en wêreldbeskouing nie die vrugte van 'n onbeproefde denkraamwerk is nie. Ander alternatiewe tot revolusie kan ook voorgestel word, maar in hierdie artikel is die fokus juis

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2c1

op die mees prominente en ontwikkelde antwoord op revolusionêre denke wat die Westerse filosofie ná afloop van die Franse Revolusie geproduseer het.

2. Fanon op die skouers van Marx en Hegel

Om Frantz Fanon in isolasie te lees, dus om Fanon te isoleer van die intellektuele tradisie waaruit hy put, sou daartoe lei dat die volle diepte van sy idees moontlik slegs ten dele begryp word. Die noodwendige gevolg van so 'n lees is dat die uitdagings wat Fanonisme bied, onderskat, misverstaan of oppervlakkig beantwoord word. Fanon kan alleenlik verstaan word binne die filosofiese tradisie waarin hy homself beduidend posisioneer.

2.1 Fanon se wortels

Dat Fanon diep belese was, blyk duidelik uit die ruim lys denkers waaruit hy gedurig aanhaal in sy twee bekendste boeke *Black skin, white masks* (gepubliseer in Frans in 1952 en eerste vertaal in Engels in 1967) en *The wretched of the earth* (gepubliseer in Frans in 1961 en eerste vertaal in Engels in 1963). Gedurige en diepgrondige interaksie met die werke van Freud en Jung oor psigoanalise, Karl Jaspers, Nietzsche en Fichte, dikwels vanuit die oorspronklike Duits, maar ook Lenin, Gandhi en Sartre, met retoriese verwysings na Balzac en Plato, maak dit duidelik dat Fanon met van die belangrikste denkers in die Westerse intellektuele tradisie in gesprek getree het. Sy argumente was nie ideologies losstaande gedagtes nie, maar is gevorm by wyse van 'n diepgaande gesprek met die ideegeskiedenis. Vir die doeleindes van revolusie steun Fanon grootliks op die kerndialektiek van die Duitse filosoof Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770–1831) en die daaruitvloeiende, oftewel daaropvolgende wêreld- en geskiedenis-beskouing van Karl Marx (1818–1883). In hierdie afdeling sal die genealogie van Fanon se beskouing en idees in hul verband met Hegel en Marx ontwikkel word ten einde uiteen te sit watter idees en konstrukte Fanon van beide denkers neem en in watter opsigte sy denke nuut of opsetlik teenstrydig is. Sodoende verdiep die begrip van die "genus" en "spesie" van Fanonisme, wat noodwendig tot 'n meer akkurate ideologiese kategorisering en derhalwe 'n meer deurdringende kritiek sal lei.

2.2 Herkenning, wese en konflik by Hegel

Fanon se bekendste werk is ongetwyfeld *The wretched of the earth* en dan meer spesifiek die eerste hoofstuk daarvan, "On violence" (sommige vertalings "Concerning violence"). Hierdie boek, en spesifiek die bogenoemde eerste hoofstuk, toon Fanon op sy sterkste, en sekerlik op sy mees radikale binne die konteks van hierdie studie. Onder meer stel Fanon (1963:93):

> The settler's work is to make even dreams of liberty impossible for the native. The native's work is to imagine all possible methods for destroying the settler. On the logical plane, the Manicheism of the settler produces a Manicheism of the native. To the theory of the "absolute evil of the native" the theory of the "absolute evil of the settler" replies. The appearance of the settler has meant in the terms of syncretism the death of the aboriginal society, cultural lethargy, and the petrification of individuals. For the native, life can only spring up again out of the rotting corpse of the settler. This then is the correspondence, term by term, between the two trains of reasoning.

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2c1

Dit is nodig om Fanon self uitvoerig aan die woord te stel, juis omdat heelwat hedendaagse interpreteerders meen dat Fanon te straf gekritiseer word en dat sy denke eintlik nie so geweld-dadig was soos wat dit dikwels uitgebeeld word nie. ’n Invloedryke boek oor Fanon se denke is Lewis Gordon se 2015-boek *What Fanon said*. Reeds in die voorwoord skryf Sonia Dayan-Herzbrun, emeritus professor aan die Universiteit van Parys VII:

> Gordon reminds us that the hegemonic view is that theory is supposed to be left to white theorists (I shall add: better if they are male). Blacks are supposed to offer only their ‘experience,’ or to be followers and imitators, in other words to put a white mask on their black faces.

Die Hegeliaanse een-teen-die-ander-konstruk is reeds in die voorwoord die wegspringpunt. Dayan-Herzbrun (2015:xi) stel verder, oor Fanon: “For others, he represents nothing but a past revolutionary theory that apologizes for violence and is, because of that, unacceptable in a world where only the powerful can overtly use (extreme) violence and be highly praised.” Die apologetiese benadering tot geweld is hier reeds speurbaar. Hierdie opvatting stel dat Fanon onaanvaarbaar is, nie omdat hy geweld voorstaan nie, maar omdat hy ’n onaanvaarbare vorm van geweld voorstaan. Die enigste logiese gevolgtrekking is dat daar volgens hierdie beskouing aanvaarbare vorme van geweld moet wees, eerder as dat geweld teenoor ander skepsels per se verkeerd is. Die gevaar van hierdie denke is vanselfsprekend. Gordon (2015:9) self meen dat Fanon ’n morele aversie teenoor geweld het, en noem kommentare oor Fanon se ophemeling van geweld “karikature” (2015:78).

Van besondere belang vir hierdie studie is Gordon se interpretasie van “On violence”. Hieroor stel hy: “Violence, he [Fanon] argues, has a cathartic effect of bringing the former down to size. This bringing down is an equalizing effect experienced by the colonized as a form of moving up.” Gordon bied geweld aan as ’n snoeiskêr waarmee gelykheid bereik kan word, maar Fanon se eie woorde, wat bo reeds aangehaal is, verwys na die oorblyfsels van die setlaar as ’n verrottende lyk, nie as ’n gelyke nie. Hier is Fanon se eie woorde duidelik en verstaanbaar en moeilik versoenbaar met Gordon se interpretasie daarvan.

’n Volgende boek oor Fanon is *Fanon today: Reason and revolt of the wretched of the earth*, wat in 2021 onder redaksie van Nigel Gibson gepubliseer is. In hierdie boek word 21 hoof-stukke deur verskillende outeurs van regoor die wêreld saamgevoeg, almal oorhoofs positief en dankbaar teenoor Fanon. Gibson (2021:270) begin sy eie hoofstuk met die woorde “Sixty years after Fanon’s death, movements across the world stand up to the systemic racism and structural violence at the heart of ‘Western civilization’, no longer believing in its shibboleths.” Die klem val hier, soos in baie van hierdie boek se hoofstukke, op geweld as antwoord, en daarom as regverdig. So ’n interpretasie stel dus dat geweld dalk sleg mag wees, maar dat geweld wat as antwoord op geweld aangewend word, verstaanbaar en nodig is. Hier kom die kern van die moderne Fanon-apologetiek, en die vraag wat hierdie artikel wil aanspreek, baie sterk na vore. Die moderne aanwending van Fanon is dikwels, soos in die bogenoemde voorbeelde, dat Fanon nie ’n geweldenaar was nie, maar dat hy geweld soms as die enigste opsie erken het. Op geen punt argumenteer Fanon vir matigheid met betrekking tot geweld nie, met ander woorde dat geweld moet stop sodra ’n bepaalde punt bereik word. Sy geweld is vernietigend en suiwerend, en sy eie woorde hier is ondubbelsinnig.

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2c1

Die behandeling van moderne sekondêre literatuur oor Fanon sou onvolledig wees sonder Gibson se eie opmerkings oor "On violence" in sy 2003-boek *Fanon: The postcolonial imagination.* Hier stel Gibson (2003:76):

> Fanon's opening chapter of *The Wretched*, "Concerning Violence," has been controversial ever since its publication. Its audacious claim that violence was a royal road to salvation was underlined by Sartre's introduction and his declaration that "violence, like Achilles' lance, can heal the wound that it has inflicted" (*The Wretched of the Earth*, 30). The passages on the therapeutic power of violence, repeated countless times by critics and supporters throughout the 1960s and 1970s, have often meant that *The Wretched* has been reduced to a paean to violence written by a man "condemned to death." While many readings have caricatured Fanon as a philosopher of violence, this exaggeration was perceptively recognized by Hannah Arendt, who nevertheless could not entirely escape its pull. She held that readers were generally familiar with only the first chapter of *The Wretched*, ignoring the rest of the book; but she darkly charged that Fanon "glorified violence for violence's sake." A re-evaluation of Fanon's idea of the importance of violence in the decolonization struggle is essential, yet we have to be careful.

En later:

> We have to approach the question carefully because violence cannot be allowed to speak for itself. It does not have its own meaning but it has a context and a history and has to be approached nonreductively. To be made thinkable, violence has to be historicized. Additionally, Fanon's own concerns and qualifications about the efficacy of violent action to sustain a liberation movement indicate a problematization that has too often been skipped over.

Dit is veral nodig om op Gibson se strewe te let: hy poog om 'n herevaluering van Fanon se idee van die belangrikheid van geweld daarstel deur dit te kontekstualiseer en teen die doek van die geskiedenis te projekteer ten einde hierdie konteks daar te stel. Lesers, beide diegene wat die teks vanuit 'n akademiese perspektief benader sowel as diegene wat met 'n politieke bril lees, moet op hierdie punt vra of Gibson se opmerking oor karikature waar is, en of dit ironies genoeg eerder op sy eie werk van toepassing is – met ander woorde, of hy 'n karikatuur van Fanon maak. 'n Letterlike lees van Fanon stel eenvoudig dat die vernietiging van die setlaar-volk onontbeerlik is, en dat die opstand van die inheemse volk slegs uit die verrottende lyk van die setlaar kan spruit. Gegewe die ontstaansgeskiedenis en die konteks is dit duidelik dat hierdie aanhalings nie bloot figuurlik bedoel is nie. Fanon is ook nie besig om 'n ander outeur aan te haal of beeldend te skryf nie. Dit is daarom nodig om op hierdie punt na Fanon self terug te keer.

Alvorens hy tot hierdie gevolgtrekking kom, sou Fanon ook elders in "On violence" die onvermydelikheid van konflik en geweld aanvoer en verdedig. Hy begin hierdie hoofstuk met die woorde:

> National liberation, national renaissance, the restoration of nationhood to the people, commonwealth: whatever may be the headings used or the new formulas introduced, decolonization is always a violent phenomenon. At whatever level we study it – relationships between individuals, new names for sports clubs, the human admixture at cocktail parties, in the police, on the directing boards of national or private banks –

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2c1

> decolonization is quite simply the replacing of a certain "species" of men by another "species" of men.

Alhoewel heelwat van hierdie spesifieke hoofstuk hierdie spesifieke trant volg, is dit nodig, gegewe die argument wat volg, om kennis te neem van ten minste twee verdere opmerkings van Fanon (1963:71): "What is the real nature of this violence? We have seen that it is the intuition of the colonized masses that their liberation must, and can only, be achieved by force," asook "Violence is thus seen as comparable to a royal pardon. The colonized man finds his freedom in and through violence" (Fanon 1963:86).

Vir die meer gesoute Fanon-leser is hierdie trant en benadering duidelik en wesenlik anders as die een wat in *Black skin, white masks* ingeneem word, waar Fanon deurlopend met groot denkers in gesprek tree. In die meer aggressiewe *The wretched of the earth* word Hegel nie eers een keer aangehaal nie, en Marx slegs twee keer. Die twee kere waar Marx aangehaal word, is nietemin wesenlik tot die uiteindelike gevolgtrekking, soos onder aangetoon sal word, maar die afwesigheid van verwysings na die filosofiese tradisie is nietemin 'n teken daarvan dat Fanon met sy tweede boek 'n ander doel voor oë gehad het as met sy eerste. Hierdie punt kom selfs sterker na vore as daar in ag geneem word dat *Black skin, white masks* agtien direkte verwysings na Hegel bevat, met die laaste afdeling voor sy samevatting 'n oordenking onder die opskrif "The Negro and Hegel". Ook Marx word in hierdie werk vier keer direk aangehaal. Waar *The wretched of the earth* krities en prakties toepaslik wou wees, was *Black skin, white masks* nadenkend en filosofies-histories. Die aggressie in die latere Fanon mag dus aanvanklik na 'n onbeskaafde oproep tot geweld lyk indien die leser onbewus daarvan is dat Fanon baie dieper oor revolusie en die omkeer van 'n staat gedink en geskryf het alvorens hy na die praktyk gekeer het. Juis daarom moet 'n studie van Fanon se intellektuele wortels eerstens na *Black skin, white masks* kyk en daaruit put.

Vanuit Hegel se denke put Fanon ten minste drie idees wat bepalend tot sy denke staan: Wese, herkenning, en die noodsaaklikheid van gewelddadige konfrontasie. Alhoewel hierdie gedagtes elders na vore kom, bied "The Negro and Hegel" 'n voldoende verklaring en samevatting sodat die fokus eksklusief daarop kan val. Fanon begin hierdie afdeling met 'n aanhaling uit Hegel se *Fenomenologie van die gees*: "Self-consciousness exists in itself and for itself, in that and by the fact that it exists for another self-consciousness; that is to say, it is only by being acknowledged or recognized". Hier is dit alreeds duidelik waarheen hy op pad is met sy argument. Fanon voer aan dat die mens eers sy bestaan kan verwesenlik sodra hy volle erkenning van 'n ander mens ontvang, 'n interpretasie van Hegel wat Fanon dan na ras ekstrapoleer. Later in dieselfde afdeling haal Fanon Hegel 'n tweede keer aan:

> It is solely by risking life that freedom is obtained; only thus is it tried and proved that the essential nature of self-consciousness is not bare existence, is not the merely immediate form in which at first makes its appearance, is not its mere absorption in the expanse of life.

Direk na afloop van hierdie aanhaling kom Fanon tot 'n kernagtige gevolgtrekking: "Thus human reality in-itself-for-itself can be achieved only through conflict and through the risk that conflict implies." Fanon se toepassing van Hegel is op hierdie punt in 'n onomkeerbare eenrigtingstraat. As die mens slegs volkome mens kan wees wanneer volle erkenning deur ander verleen word, en wanneer daardie volle erkenning eers ná konflik bereik kan word, dan kan daar geen alternatief tot geweld wees nie. Hegel word dikwels as abstrak en moeilik leesbaar

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2c1

beskryf, maar vir Fanon is Hegel se boodskap duidelik: Geweld is die enigste pad vorentoe vir die voorheen gekoloniseerde. Helaas is die aanslag nog nie verby nie. Wat sou Fanon dan maak van slawe wat bevry is, of gekoloniseerdes wat volle gelykheid voor die reg ontvang het? Hierdie opheffing is ’n opheffing van buite, nie van binne nie, wat beteken dat dit bloot neerkom op ’n verandering van lewensomstandighede, nie die wese nie.

Die uitwerking van Fanon se lees van Hegel sal later met betrekking tot Suid-Afrika in meer diepte bespreek word, maar die aanvanklike gevolgtrekking kan op hierdie punt gemaak word dat Fanon aan die hand van Hegel daarvan oortuig geraak het dat ’n vreedsame samekoms tussen voormalige setlaars en gekoloniseerdes nie moontlik is nie, en dat sulke ooreenkomste noodwendig onvolledig moet wees.

2.3 Bevryding aan die ander kant van Marx

In die slotwoord van die eerste band van *Das Kapital* skryf Karl Marx: “Bei Hegel steht die Dialektik auf dem Kopf; ich habe sie wieder auf die Füße gestellt.” Dit kan direk vertaal word as “By Hegel staan die dialektiek op sy kop, ek het dit weer op die voete gesit.” Wat Marx probeer doen is duidelik: hy poog om Hegel se idee van ’n geskiedenis wat deur konflikmomente ontvou in praktyk om te skakel. Hy wil die daad by die woord voeg, as die daad revolusie is en die woord filosofie.

Marx se interpretasie van Hegel, en die toepassings wat hy uit Hegel se denke maak, is ongetwyfeld van groot belang vir Fanon se begrip van Hegel. Alhoewel Fanon in totaal slegs ses keer in sy twee boeke na Marx verwys, moet sy aanhalings eerder geweeg as getel word. In *The wretched of the earth* word Marx ’n ereplek in Fanon (1963:40) se ontleding gegee:

> When you examine at close quarters the colonial context, it is evident that what parcels out the world is to begin with the fact of belonging to or not belonging to a given race, a given species. In the colonies the economic substructure is also a superstructure. The cause is the consequence; you are rich because you are white, you are white because you are rich. This is why Marxist analysis should always be slightly stretched every time we have to do with the colonial problem.
>
> Everything up to and including the very nature of precapitalist society, so well explained by Marx, must here be thought out again. The serf is in essence different from the knight, but a reference to divine right is necessary to legitimize this statutory difference.

Alles begin dus vir Fanon by ras as die deurslaggewende faktor in die geskiedenis. Hoe die geskiedenis hom dan ook Hegeliaans mag ontvou, dit begin by jou ras, of soos Fanon dit selfs krasser stel, by jou spesie. Hy gaan verder en koppel welstand en voorspoed in ’n koloniale konteks direk aan ras. Laastens verklaar hy self dat hy hom nie by die tradisionele Marxisme hou nie, maar dit noodwendig moet “rek”. Marx se dialektiese posisionering van burger teenoor gepeupel of bourgeoisie teenoor proletariaat, is vir Fanon ’n goeie beginpunt, maar dit maak onvoldoende erns met die kwessie van ras, wat skerper in Fanon se denke aangebied word. In sy raamwerk is die primêre belang nie meer ekonomiese klasse, soos by Marx nie, maar eerder ras.

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2c1

Teen hierdie agtergrond kan die fokus nou verskuif na die vraag hoe hierdie konseptuele raamwerk funksioneer wanneer dit toegepas word binne ’n konkrete historiese en grondwetlike konteks soos dié van Suid-Afrika, en watter spannings en implikasies daaruit voortvloei.

3. Die implikasies vir Suid-Afrika

Fanon se afhanklikheid van die Hegeliaanse dialektiek en die Marxistiese herinterpretasie daarvan maak duidelik dat sy beskouing van geskiedenis en sosiale verhoudinge nie toevallig of pragmaties is nie, maar diep veranker is in ’n bepaalde ontologiese en historiografiese raamwerk. Binne hierdie raamwerk word konflik nie as ’n afwyking of tydelike disfunksie beskou nie, maar as ’n noodsaaklike moment van menswording en historiese vooruitgang.

Fanon se meer radikale uitsprake oor geweld en onversoenbaarheid mag natuurlik nie los gesien word van die breër teoretiese struktuur waarbinne dit funksioneer nie. Sonder sodanige begronding sou sy gevolgtrekkings maklik gereduseer kon word tot retoriese oordrywing of konteksgebonde polemiek. Tog is Fanon ondubbelsinnig in hoe hy die pad vorentoe sien. Volgens hom, en dus ook volgens enige politieke party wat hul ideologie as “Fanonisties” beskryf, lyk die pad vorentoe so:

> The naked truth of decolonization evokes for us the searing bullets and bloodstained knives which emanate from it. For if the last shall be first, this will only come to pass after a murderous and decisive struggle between the two protagonists. (Fanon 1963:39)

Dit moet noodwendig op hierdie punt gevra word of versoening nie tog moontlik is nie. Wat dan van die situasie in Suid-Afrika, waar wapens ter syde gestel is, en vrede om ’n tafel gesluit is, met ’n grondwet as gevolgtrekking daarvan? Vir Fanon (1963:39) is die antwoord duidelik:

> The zone where the natives live is not complementary to the zone inhabited by the settlers. The two zones are opposed, but not in the service of a higher unity. Obedient to the rules of pure Aristotelian logic, they both follow the principle of reciprocal exclusivity. No conciliation is possible, for of the two terms, one is superfluous.

’n Fanonistiese beskouing sou versoening dus uitstel totdat die een deur die ander deur middel van geweld vervang is. Die pad wat sedert 1994 in Suid-Afrika gevolg is, het juis vanuit die aanname gewerk dat geweld nie ’n nodige stap in menswording is of hoef te wees nie. Die verwerping van ’n onderhandelde vrede in die naam van onvolledigheid sal noodwendig tot geweld lei in ’n land waar verskillende rasse nie net binne dieselfde grense woon nie, maar dikwels onder mekaar woon.

4. Die teenrevolusionêre antwoord

’n Kritiek op Fanon vanuit die teenrevolusionêre tradisie, soos hierdie artikel beoog, is natuurlik iets nuuts. Die voorste politieke teoloë in hierdie tradisie, veral die twee mees vooraanstaande opvolgers van Groen van Prinsterer (1801–1876), Herman Bavinck (1854 – 1921) en Abraham Kuyper (1837 – 1920), het egter deeglik omgegaan met die Marxisties-Hegeliaanse

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2c1

filosofiese tradisie waarbinne Fanon homself later sou posisioneer. Dit is juis dan ook om hierdie rede dat die bronne vanuit hierdie tradisie so waardevol kan wees vir ons omgang met Fanonisme in Suid-Afrika vandag. Beide Bavinck en Kuyper se kritiek teen die liberalisme onderliggend aan Marxisme fokus op die beskouing dat gelykheid iets is wat deur die mens bewerkstellig word eerder as 'n ontologiese werklikheid wat erkenning verdien.

In 1913 het Bavinck 'n artikel oor die onderwerp van gelykheid gepubliseer. Hy skryf die feit dat die kwessie van gelykheid op die spits gedryf word toe aan die mensdom se deurlopende filosofiese worsteling met "het probleem der eenheid en veelheid" (Bavinck 1913:17). Bavinck noem hoe daar duidelike onderskeid en dikwels disharmonie tussen volke, klasse en groepe bestaan ten spyte van die eenheid van die mensdom. Hy wys dan verder uit hoe bepaalde filosofiese strominge poog om hierdie spanning tussen eenheid en veelheid op te los deur panteïstiese en monistiese uitgangspunte wat in wese die eenheid verabsoluteer as die enigste ware werklikheid, en die verskeidenheid afmaak as die blote produk van verbeelding. Hy noem Hegel se filosofie as 'n voorbeeld van so 'n stelsel, maar vir hom is Boeddhisme die mees konsekwente vergestalting hiervan. Hierteenoor is daar ook stelsels wat die pluraliteit van die werklikheid en die mensdom verabsoluteer ten koste van eenheid, soos die Grieks-Romeinse politeïsme en die Manigeïsme (Bavinck 1913:18–19).

Bavinck (1913:20) wys dan uit hoe Jean-Jacques Rousseau hierdie worsteling met verskeidenheid, soos vergestalt in sosio-ekonomiese ongelykheid, op die spits gedryf het. Rousseau het ongelykheid as die produk van beskawing beskou en gevolglik 'n terugkeer bepleit na wat hy beskou het as die idee van 'n primitiewe natuurstaat van die mens waarin daar absolute gelykheid sou bestaan. Hy het gevolglik 'n terugkeer vanaf kultuur na 'n sogenaamde natuurstaat bepleit, wat hy self nie beweer het ooit histories bestaan het nie en wat bloot as 'n idee bestaan het (Bavinck 1913:25–26, 28). Interessant genoeg, spreek Bavinck waardering uit vir Rousseau se goeie bedoelings en beskou hom as iemand, wat te midde van die Verligting se verheerliking van wetenskaplike vooruitgang, nie die lyding van gewone mense uit die oog verloor het nie. Tog meen Bavinck dat alhoewel:

> Rousseau zelf geen socialist en geen communist [is] geweest; ... de gedachten, door hem geuit over de ongelijkheid en haar oorsprong, over rijken en armen, over heeren en knechten, en vooral ook over de dienstbaarmaking der maatschappelijke en staatkundige instellingen van den kant der rijken en machtigen aan hun eigen belangen, zijn toch het materiaal geworden waaruit de socialistische en communistische stelsels na hem opgebouwd zijn.

Bavinck (1913:30) gee toe dat Rousseau 'n onderskeid tref tussen natuurlike en maatskaplike ongelykheid, maar beklemtoon dat hy tog ook die natuurlike ongelykheid aanval, omdat ook natuurlike ongelykhede tussen mense, soos verskille in liggaamlike vermoëns, dikwels die gevolg is van opvoeding en leefstyl.

Teen die einde van sy artikel stel hy Rousseau as Geneefse verteenwoordiger van die liberalisme teenoor Calvyn as Geneefse verteenwoordiger van die Gereformeerde Christendom:

> Calvijn zocht de oorzaak van alle ellende in de zonde, eene persoonlijke daad, bestaande in ongehoorzaamheid aan de goddelijke wet. Rousseau wierp alle schuld op de maatschappij en de beschaving, en werd tot tranen toe geroerd als hij dacht hoe goed hij was; nooit had er een mensch zoo goed en medelijdend als hij op aarde geleefd!

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2c1

> Calvijn verwachtte niets van de natuur maar alles alleen van Gods genade in Christus; Rousseau had aan genade geen behoefte, en stelde alle heil in terugkeer tot de natuur. Calvijn in één woord wierp den mensch en alle schepsel diep in het stof terneer voor de overweldigende majesteit Gods, Rousseau verhief den mensch ten troon, zichzelf in de eerste plaats, ten koste van Gods recht en heiligheid. (Bavinck 1913:32)

Wat betref die ongelykheid tussen mense, sien die Calvinisme dit in die soewereiniteit van God soos dit deur sy voorsienigheid beslag vind, terwyl die liberalisme dit as wesenlik mensgemaak beskou. Daarom voer Bavinck aan dat die onderskeid en verskeidenheid in die mensdom ten diepste nie in kultuur en opvoeding begrond is nie:

> want de fundamenteele verschillen gaan daaraan vooraf, en zijn reeds in de natuur gegeven; en ook de natuur is de oorzaak niet, want deze ontstond niet en bestaat niet door zichzelve, maar wordt van haar aanvang af en altijd door gedragen door het woord van Gods kracht. (Bavinck 1913:33)

Bavinck (1913:33) wys daarop dat waar die Calvinisme altyd daarna streef om die samelewing te hervorm met die doel om die sonde af te werp en toenemende belyning met die goddelike wil te bewerkstellig, Rousseau se revolusionêre gelykheidsidee die mens ewiglik ontevrede laat met sy lot en tot die omverwerping van die Godgegewe natuurlike orde lei, wat uiteindelik in die praktyk uitloop op anargie, chaos en selfs toenemende armoede.

Bavinck (1883:444–445) verwerp ook die Hegeliaanse geskiedenisbeskouing wat hierdie anargie en spanning as ’n deurlopende kenmerk van menslike interaksie voorhou, as ’n panteïstiese vergissing wat die natuur verkeerdelik “als het eeuwig in en uit en tot zichzelve zich bewegende leven” beskou en daarom geen erkenning gee aan die goddelike soewereiniteit of die idee van ’n Godgegewe orde as sodanig nie. Die geskiedenis word hiervolgens as ’n ewige, geslote stelsel beskou wat tot in ewigheid meganisties herhaal sonder enige oorsprong of doel. Die uiteinde hiervan is dan ook ’n monistiese beskouing van die werklikheid waarvolgens, in die naam van gelykheid, “alle grenzen uitgewischt, en alle onderscheidingen opgeheven” word (Bavinck 1883:445).

Hierdie kritiek funksioneer by Bavinck nie bloot as ’n afwysing van ’n enkele filosofiese stelsel nie, maar as ’n prinsipiële waarskuwing teen enige geskiedenisbeskouing wat die werklikheid immanent sluit en sodoende die transendente oorsprong en normatiwiteit van orde ontken. Deur die historiese proses op Hegeliaanse wyse as selfgenoegsaam en selfbewegend te verstaan, word die moontlikheid van ’n Goddelik-begronde doel, sowel as van vaste onderskeidings binne die skeppingsorde, metodologies uitgeskakel. Dit baan die weg vir ’n gelykmakende begrip van die werklikheid waarin verskil nie meer as gegewe erken word nie, maar as ’n probleem wat by wyse van die gelykheidsidee opgehef kan word. Hierdie gelykheidsidee, gewortel in die liberalisme, ontbou dan in die kommunisme.

Abraham Kuyper (1891:7) wys daarop dat die haglike omstandighede van die armes een van die belangrikste redes is waarom Karl Marx se kommunistiese gelykheidsidee soveel aanklank gevind het gedurende die tweede helfte van die negentiende eeu. Boonop beweer Kuyper dat die sosialiste hulself dikwels op Christus beroep omdat hulle Hom as die groot profeet van hul gelykheidsutopie beskou. Vir Kuyper (1891:23) lê die ironie egter daarin dat die toepassing van hierdie gelykheidsidee in die praktyk uitloop op die vestiging van:

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2c1

> een aristocratie van veel lager kaliber, t.w. de aristocratie van het geld, zich opmaakt, om *ons* de wet te stellen, *ons* den voet op den nek te zetten, en aldus nogmaals datzelfde kwaad te vernieuwen, dat eens met zoo ongelooflijke inspanning door de Voltaires en Rousseaus en de helden der Bastille bedwongen werd.

In hierdie opsig het Kuyper homself natuurlik beduidend by die konserwatiewe kontra-verligtingsnarratief geskaar, wat reeds in sy tyd vir ongeveer ’n eeu gewaarsku het dat tirannie en toenemende onderdrukking die logiese uiteinde van liberale drome sou wees. Reeds in 1791 het Edmund Burke op dieselfde ironie gewys in die toepassing van die verligtingsideaal van gelykheid:

> But the rights … though declared are certainly not enjoyed by the French … The fact is, that notwithstanding the cry of liberty and equality, the most oppressive tyranny – the tyranny of a delegated Banditti – pervades every part of that distracted country. (Burke 1791:50)

Te midde van die spanning tussen die simplistiese ideaal en die kompleksiteit van die werklikheid wat daar in die liberalisme en Marxisme heers, is dit slegs by wyse van die onveranderlike beginsels van die Skrif, toegepas na gelang van die eise van elke unieke konteks, dat harmonie tussen die eenheid en verskeidenheid bewerk en herstel kan word (Bavinck 1913:43). Waar die kommunisme dus ’n bloot teoretiese en prakties onhaalbare gelykheidsideaal op papier bepleit wat in wese strydig is met die aard van die werklikheid, is dit eintlik in die Christelike beginsel van naasteliefde waar werklike bemoeienis met die praktiese, alledaagse uitdagings van die armes en verdruktes lê, d.w.s. by wyse van daardie “heilig medelijden” wat volgens Kuyper (1891:45) volkome ontbreek in die kommunistiese model van gesentraliseerde staatsmag.

Kuyper het as Nederlandse eerste minister ook hierdie beginsel toegepas in sy beleid ten opsigte van die Nederlandse kolonies. Die Kuyper-kabinet het dit as hul plig as Christene beskou om enersyds die sosio-ekonomiese opheffing van die kolonies te bevorder, terwyl hulle terselfdertyd gehelp het om te verseker dat die plaaslike bevolkings toenemende politieke self-beskikking geniet. Selfs sy liberale teenstanders het Kuyper geloof vir hierdie progressiewe koloniale beleid. Kuyper het, juis vanuit ’n Calvinistiese waardering vir die eenheid en verskeidenheid van die mensdom, fel kritiek uitgespreek teen die imperialistiese aard van negentiende-eeuse Europese kolonialisme as in wese ’n skending van die beginsel van naasteliefde (Joustra 2019:163–164).

Hier sien ons dat die kernverskil tussen die Marxisties-Hegeliaanse sosiale leerstelling van Fanon en die neo-Calvinistiese samelewingsbeskouing in wese gewortel is in die begrip van die aard van menslike interaksie as sodanig. Volgens Kuyper en Bavinck is mense skepsels wat binne die konteks van ’n skeppingsruimte leef waarin die beginsel van naasteliefde oftewel die Goue Reël – dat ’n mens met ander moet omgaan soos jy graag sal wil hê hulle met jou moet omgaan (Matt. 7:12, Luk. 6:31) – heers. In teenstelling hiermee beskou Fanon die samelewing as onafwendbaar deur rassestryd gekenmerk. Soos Kuyper erken, bestaan realiteite soos groepsonderdrukking ook binne ’n koloniale konteks, maar hy sien nie die oplossing in geweld nie, maar eerder in die deurbreking van imperialistiese drange. Hierdie begeerte tot oorheersing word dus, volgens Bavinck en Kuyper, alleen deurbreek wanneer revolusionêre pogings om Godgegewe realiteite te omskep in menslike droombeelde kenmerkend van Fanonisme, ten sterkste verwerp word. Dit is immers juis hierdie droombeelde se drang daarna om Godgegewe werklikhede omver te werp en God self te onttroon, wat lei tot die soort geweld wat later so

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2c1

duidelik in Fanonisme vergestalt word. Wanneer Kuyper (1891:9–10) oor die sosiale vraagstuk in die lig van die Marxisme skryf, beklemtoon hy ook hierdie aspek soos volg:

> Ik [ga] uit van een tegenstelling, die duidelijk voor ons aller besef spreekt, ik bedoel de tegenstelling tusschen de *natuur* gelijk ze onafhankelijk van onzen wil bestaat, en onzen menschelijke *kunst* die op deze natuur inwerkt. Geheel het sociale vraagstuk wordt geboren uit het verband tusschen ons menschelijk leven en de stoffelijke wereld die ons omringt … op elk gebied der natuur treedt menschelijke kunst op, niet om het leven der natuur te vernietigen, veelmin om er mechanisch een anderen opstal te plaatsen; maar wel om de kracht, die in de natuur schuilen bleef, er aan te ontlokken, of ook om de te wilde kracht, die van haar uitging, te regelen. Gods eigen ordinantie wil het alzoo.

Wat ons dus hier in die Calvinistiese sosiale leer vind is die idee dat die sosiale orde, as God-gegewe werklikheid, noodsaak dat die medemens ook as Godgegewe werklikheid en nie as droombeeld nie, geliefd word. Dit behels onder meer die erkenning van elkeen se Godgegewe talente sowel as tekortkominge. Hiervolgens is die strewe na gelykheid as ’n sosio-ekonomiese realiteit volkome misplaas, aangesien dit ’n ontwortelende effek het wat elkeen as abstraksie beskou, losgeskeur van tyd, plek, omgewing, familie en volk. Waar Fanon dus uitgaan van ras as allesbepalende faktor in ’n sosio-ekonomiese klassestryd wat die hele gang van die geskiedenis beheer, beskou Kuyper (1898:197) ras as bloot een van vele skeppingsrealiteite wat, saam met alle ander sodanige realiteite, onderwerp is aan Christus se soewereiniteit:

> The determination of the existence of all things to be created, of what is to be a camilla or a buttercup, nightingale or crow, hart or swine, and, equally among men, the determination of our own persons, whether one is to be born as girl or boy, rich or poor, dull or clever, white or colored, or even as Abel or Cain, is the most tremendous predestination conceivable in heaven or on earth; and still we see it taking place before our eyes this very day, and we ourselves are subject to it in our entire personality; our entire existence, our very nature, our position in life being entirely dependent upon it. This all-embracing predestination, the Calvinist places, not in the hand of man, and still less in the hand of a blind natural force, but in the hand of almighty God, sovereign Creator and Possessor of heaven and earth.

Die uitgangspunt ten opsigte van verskille in stand, status en aanleg behoort dus volgens Kuyper nie te wees dat dit die produk van ’n rassestryd is nie, maar dat dit komplementêre realiteite is wat by wyse van die skeppingsdaad sowel as deur die goddelike voorsienigheid tot stand kom en saamwerk tot uitbouing van die aarde as ons gemeenskaplike tuiste. Hierdie uitgangspunt het Kuyper ook genoop om ’n oproep te doen op die Europese owerhede van die dag om krities selfondersoek te doen met betrekking tot die beoefening van kolonialisme en hul verhoudings met volke in ander wêrelddele. Kuyper beklemtoon daarom dat Europese moondhede altyd die regte van ander volke moet erken en veroordeel die koloniale uitbuiting van sy tyd as “een politiek, niet door het Kruis geïnspireerd, maar door Mammon ingegeven” (Kuyper 1897:2).

Fanon se Marxisties-Hegeliaanse raamwerk funksioneer daarteenoor nie bloot as ’n ekonomiese of strukturele teorie nie, maar as ’n antropologiese herdefiniëring van menswaardigheid, waar-volgens ontologiese erkenning eers deur rassekonflik tot stand kom. Hierdie kom dan ook in wese neer op ’n radikale inversie van die neo-Calvinistiese Goue-Reël-etiek. Wat Fanonisme veral skerp onderskei, is die epistemologiese raamwerk waarin ervaring (rassespanning, vernedering,

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2c1

trauma) normatief bo openbaring en skeppingsorde verhef word en eintlik op revolusionêre wyse aangewend word in ’n voortdurende versetstryd teen alle gevestigde orde. Gevolglik word geweld nie as ’n tragiese afwyking van hierdie orde beskou nie, maar as die noodsaaklike weg tot selfverwesenliking. Soos Fanonisme, sien die neo-Calvinisme ook die geskiedenis as deurlopend gekenmerk deur stryd, maar, teenoor die Hegeliaanse ontvouing van die geskiedenis, as ’n stryd wat nie deur ewigdurende geweld en spanning gekenmerk word nie, maar een wat uitloop op die oorwinning van die Ryk van die Vredevors oor die ryk van die bose (Kuyper 1911:501). Dit is dan ook juis vanuit hierdie raamwerk dat die teenrevolusionêre tradisie lyding en die noodsaak vir geregtigheid – ook wat betref sensitiewe koloniale kontekste – ernstig opneem, terwyl sodanige ervarings dan deurlopend in die lig van ontologies gevestigde skeppings- en openbaringsrealiteite verstaan word. Boonop het geen politieke stelsel so ’n duidelike filosofies begronde en sistematiese antwoord op die revolusiedenke ontwikkel soos die negentiende-eeuse Nederlandse teenrevolusionêre beweging nie. Dit op sigself beklemtoon die sosiopolitieke relevansie van die neo-Calvinisme as ’n voor die hand liggende teenvoeter tot Fanonisme se starre beklemtoning van rassespanning binne die Suid-Afrikaanse politieke landskap.

5. Slot

Die fundamentele breuklyn tussen Fanonisme en die teenrevolusionêre tradisie lê nie hoofsaaklik in beleid, ekonomiese modelle of historiese interpretasies nie, maar in hul radikaal teenoorstaande antropologiese interpretasies van wat menswees as sodanig behels. Vir die Fanonisme is menswaardigheid nie ’n gegewe nie, maar eerder iets wat eers deur stryd, erkenning en uiteindelik geweld in ’n magstryd teen onderdrukking verwerf moet word. Die mens word eers volkome mens wanneer hy, deur gewelddadige konflik, dit wat beskou word as sy regmatige plek afdwing teenoor en wegneem vanaf ander. Prakties sou dit beteken dat daar geen plek vir die nasate van die koloniserende kultuur, wat deur Fanon as indringerkultuur beskou word, gelaat word nie.

In die teenrevolusionêre tradisie, daarenteen, is menswaardigheid ontologies gefundeer: Elke mens dra van meet af aan ’n onvervreembare waardigheid as ’n skepsel van God. Hierdie waardigheid is onafhanklik van menslike handelinge en is geensins die produk van historiese oorwinning nie, maar eerder die gevolg van dit wat Godgegewe is, naamlik dat die mens as skepsel na die beeld van God geskape is en deur die goddelike voorsienigheid met ’n bepaalde doel op ’n bepaalde plek geplaas word. Dit is juis in terme van hierdie verskil waarin Fanonisme as vyand van vrede geopenbaar word, juis omdat dit nie poog om die mens teen geweld te beskerm nie, maar hom vanuit die staanspoor aan geweld wil onderwerp.

Hierin steek daar ook ’n inherente spanning en tweestryd binne die Fanonisme self. As geweld beskou word as ’n terapeutiese en suiwerende krag wat die kwale van die samelewing genees, dan vernietig dit terselfdertyd die grondslag van alle gemeenskaplikheid as sodanig. Geweld kan magstrukture dalk afbreek, maar dit is nie in staat om op sigself ’n volhoubare oplossing te bied nie. Fanon se eie logika is hier self-ondermynend: Indien menslike erkenning slegs deur geweld verkry kan word, dan is elke orde wat gevestig word voorlopig, elke vrede tydelik en elke samelewing bloot gereduseer tot ’n wagkamer vir die volgende konflik. Die teenrevolusionêre tradisie erken wel die werklikheid van sonde en onderdrukking, maar verwerp die idee dat geweld ’n legitieme skeppingskrag besit. Geweld is, in hierdie tradisie, hoogstens ’n tragiese noodmiddel wat binne die streng perke van wet en orde uitgeoefen word, nooit ’n

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2c1

bron van morele genesing nie. Inteendeel, geweld is juis dikwels die gevolg van sondige en teenproduktiewe verset teen Godgegewe realiteite self.

Hierdie verskillende uitgangspunte ten opsigte van vooruitgang is dan ook grotendeels gewortel in verskille ten opsigte van historiografie. Die Hegeliaans-Marxistiese historiografie van Fanonisme beskou die geskiedenis as ’n mensgedrewe proses van oorwinning oor sistemiese ongelykheidsmomente. Die verlede word beskou as ’n ketting van opeenvolgende onderdrukkings wat deur ooreenkomstig opeenvolgende revolusionêre aksie deurbreek moet word, terwyl die onbekende toekoms aan die ander kant van hierdie vernietiging lê. Geskiedenis het geen vaste orde nie, geen gegewe grense nie en geen normatiewe struktuur buite menslike ervaring en stryd nie. Die teenrevolusionêre tradisie sien daarenteen die geskiedenis as die ontvouing van God se Raadsplan, waarin menslike handelinge werklik betekenisvol is, maar nooit absoluut nie. Hierdie geskiedenisbeskouing erken konflik en lyding, maar ontken dat chaos of geweld die finale woord het. Dit erken die oneindigheid van goddelike skeppingstrukture soos die gesin en volk, asook die eiendomsreg wat daarmee gepaard gaan en nie bloot toevallige produkte van mag is nie, maar skeppingsrealiteite wat beskerming en eerbied vereis. Om hierdie Godgegewe strukture op revolusionêre wyse af te breek in die naam van die droombeeld van ’n toekomstige utopie, kom neer op ’n rebellie teen die werklikheid self. Hierdie rebellie het dan ook juis daarom soveel negatiewe gevolge vir die samelewing dat dit geensins as ’n volhoubare resep vir vryheid beskou kan word nie.

Wanneer hierdie teenstellings op die huidige Suid-Afrikaanse politieke landskap toegepas word, is die onversoenbaarheid van Fanonisme met die grondwetlike regstaat onmiskenbaar. ’n Grondwetlike orde berus juis op die aanname dat alle burgers gelyk voor die reg is, dat politieke verskille deur regspraak en debat aangespreek word, en dat geweld deur die staat binne streng regsraamwerke gemonopoliseer en ingeperk word. Fanonisme ondermyn egter hierdie aanname deur geweld te verhef tot ’n legitieme politieke instrument van bevryding en as ’n ewige wapen teen sistemiese onderdrukking. Waar Fanonisme posvat, word die grondwet in wese gereduseer tot ’n tydelike struikelblok wat oorkom moet word. Binne Fanonisme se hiërargie van slagofferskap, word die reg as sodanig herinterpreteer as op sigself ’n vorm van arbitrêre magsuitoefening.

Fanonisme het ook enorme implikasies vir die moderne markekonomie, wat fundamenteel op vertroue, eiendomsreg, kontraktuele sekerheid en langtermynbeplanning berus. ’n Ideologie wat rassekonflik sentraal stel en geweld as ’n historiese korrektief beskou, vernietig hierdie voorwaardes. In plaas van kapitaalvorming en werkskepping, gee dit aanleiding tot kapitaalvlug, institusionele verval en toenemende armoede – ironies genoeg juis ten koste van dié wat Fanonisme beweer om te bevry.

Fanonisme se antropologie bots direk met die Christelike belydenis van die oorgrote meerderheid van Suid-Afrikaanse burgers dat elke mens na die beeld van God geskape is en dat naastelefde – ook die historiese vyand – ’n goddelike opdrag is. Waar Fanonisme bepaalde bevolkingsgroepe, op grond van hul afkoms, tot “setlaar” of “onderdrukker” reduseer, dring die Christelike etiek aan op bekering, versoening en geregtigheid sonder wraakgedrewe verontmensliking.

Hieruit volg die noodwendige gevolgtrekking dat die EFF en soortgelyke bewegings, in soverre hulle hulself uitdruklik op Fanonisme beroep, in wese onversoenbaar is met die sosiopolitieke werklikheid van ’n veelrassige Suid-Afrika. ’n Samelewing waarin verskillende rasse en

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2c1

kulture permanent saamwoon, kan nie oorleef met hierdie ideologie wat versoening in beginsel uitstel tot iets wat slegs ná afloop van moord en vernietiging kan plaasvind nie. In hierdie opsig bied die teenrevolusionêre tradisie 'n radikaal ander uitgangspunt, begrond in respek vir God-gegewe etnokulturele differensiasie binne 'n gedeelde morele orde. Hierdie verskeidenheid is nie 'n probleem wat deur geweld opgelos moet word nie, maar 'n werklikheid wat verreken en georden moet word.

Die Fanonistiese weg belowe genesing deur geweld, maar lewer eindelose konflik. Die teenrevolusionêre weg erken lyding, maar soek hervorming binne die raamwerk van orde, reg en die beginsel van die Goue Reël as die grondslag van naasteliefde. Vir 'n land soos Suid-Afrika met sy brose sosiale weefsel en sy huidige nasionale en geopolitieke krisis, is hierdie nie bloot 'n akademiese keuse nie, maar 'n eksistensiële een. Fanonisme mag morele woede mobiliseer, maar dit kan nie 'n volhoubare sosiopolitieke orde daarstel nie. Fanonisme is nie bloot 'n verkeerde teorie nie, maar inderdaad 'n vyand van vrede. Hierdie vyandigheid manifesteer gevolglik op antropologiese, juridiese en ekonomiese terrein as iets wat tegelykertyd menswaardigheid, regsekerheid en die materiële voorwaardes vir volhoubare gemeenskapsvorming ondermyn. Die teenrevolusionêre of neo-Calvinistiese tradisie bied, as teopolitieke raamwerk, daarenteen 'n volhoubare alternatief wat binne die konteks van 'n grondwetlike orde menswaardigheid beskerm sonder om die onmisbare voorwaardes vir vrede op te offer.

Bibliografie

Bavinck, H. 1883. De hedendaagsche wereldbeschouwing. *De Vrije Kerk*, 9:10 (Oktober 1883): 435–61.

—. 1913. Over de ongelijkheid. *Stemmen des Tijds*, 2(1913):17–43.

Biko, S.B. 1987. *I write what I like*. In Stubbs (red.) 1987.

Buijs, G.J. en S. Polinder (reds.). 2019. *Christian faith, philosophy & international relations: The lamb and the wolf*. Leiden: Brill.

Burke, E. 1791. *An appeal from the new to the old Whigs*. Londen: Dodsley.

Dayan-Herzbrun, S. 2015. Foreword. In Gordon 2015.

Economic Freedom Fighters (EFF). 2013. *Founding manifesto*. Johannesburg: EFF. https://effonline.org/wp-content/uploads/2024/01/Founding-Manifesto.pdf.

—. 2014. *Frequently asked questions*. Johannesburg: EFF. https://effonline.org/wp-content/uploads/2024/01/FAQ.pdf.

Fanon, F. 1963. *The wretched of the earth*. Uit Frans vertaal deur C. Farrington. New York: Grove Press.

—. 1967. *Black skin, white masks*. Uit Frans vertaal deur C.L. Markmann. New York: Grove Press.

https://doi.org/10.56273/1995-5928/2026/j23n2c1

Gibson, N.C. 2003. *Fanon: The postcolonial imagination*. Cambridge: Polity Press.

—. 2021. *Fanon today: Reason and revolt of the wretched of the earth*. Daraja Press.

Gordon, L.R. 2015. *What Fanon said: A philosophical introduction to his life and thought*. New York: Fordham University Press.

Groen van Prinsterer, G. 1847. *Ongeloof en revolutie*. Hersiene uitgawe, 2008. Barneveld: Nederlands Dagblad.

Hegel, G.W.F. 1977 [1807]. *Phenomenology of spirit*. Vertaal deur A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press.

Hilton, B.T. 2011. Frantz Fanon and colonialism: A psychology of oppression. *Journal of Scientific Psychology*, 12(1):45–59.

Joustra, R. 2019. Abraham Kuyper among the nations. In Buijs en Polinder (reds.) 2019.

Kuyper, A. 1891. *Het sociale vraagstuk en de Christelijke religie*. Amsterdam: Wormser.

—. 1897. *De Standaard*, 19:2. Amsterdam.

—. 1898. *Lectures on Calvinism*. Hersiene uitgawe, 2007. New York: Cosimo.

—. 1911. *Pro rege of het koningschap van Christus, eerste deel*. Kampen: Kok.

Mamdani, M. 2020. *When victims become killers: Colonialism, nativism, and genocide in Rwanda*. Princeton: Princeton University Press.

Marx, K. 1867. *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*. Volume I. Hamburg: Otto Meissner.

Stubbs, A. (red.). 1987. *Steve Biko: I write what I like – A selection of his writings*. Londen: Heinemann.