

Skakeringe van die begrip *kultuur* – in historiese en sistematiese perspektief

Nuances of the concept culture – in historical and systematic perspective

DANIE STRAUSS

Departement Filosofie, Universiteit van die Vrystaat, Bloemfontein
dfms@cknet.co.za



Danie Strauss

DANIE STRAUSS word in 1971 as senior lektor in Wysbegeerte aan die destydse UOVS aangestel. Vanaf Januarie 1976 is hy bevorder tot medeprofessor en in Oktober 1977 word hy aangestel as professor en hoof van die Departement Wysbegeerte aan die UOVS. In 1994 vertrek hy na Kanada waar hy as eerste Direkteur van die *Dooyeweerd Centre* die publikasie van die versamelde werke van Herman Dooyeweerd in Engels van stapel stuur. Hy keer in 1997 terug na Suid-Afrika en vanaf April 1998 tot 31 Desember 2001 ageer hy as Dekaan van die nuwe *Fakulteit van Geesteswetenskappe* aan die UVS. Benewens 15 selfstandige publikasies, 40 internasionale konferensie-voordragte en 20 bydraes tot versamelde werke het meer as 260 vakartikels in nasionale en internasionale tydskrifte uit sy pen verskyn. In 2005 is 'n werk oor die wysgerige grondslae van die moderne natuurwetenskappe deur die Duitse Uitgewer Peter Lang gepubliseer, *Paradigmen in Mathematik, Physik und Biologie und ihre philosophische Wurzeln* (216 pp.) (Frankfurt am Main). In 2006 het 'n werk oor die sosiologie ook by Peter Lang verskyn – *Reintegrating Social Theory – Reflecting upon human society and the discipline of sociology* (310 pp.) (Oxford: New York). In 2009 het sy werk, *Philosophy: Discipline of the Disciplines* by Paideia Press, Grand Rapids, USA verskyn (715 pp.). In 2011 is dit in Amsterdam deur die *Stichting Reformatorische Filosofie* beloon as die mees omvattende uitbouing van die sistematiese erfenis van hierdie filosofie. Die uitgewer het versoek tot die vertaling daarvan in Portugees en Spaans ontvang.

DANIE STRAUSS was appointed as senior lecturer in Philosophy at the then UOFS in 1971. He was promoted to associate professor in January 1976 and in October 1977 he became professor and head of the Department of Philosophy at the UOFS. In 1994 he went to Canada, where as the first Director of the Dooyeweerd Centre, he initiated the publication of the collected works of Herman Dooyeweerd in English. He returned to South Africa in 1997 and from 1 April 1998 to 31 December 2001 he was Dean of the new Faculty of Humanities at the UFS. Apart from 15 independent publications, 40 international conference papers and 20 contributions to collected works, he has published more than 260 articles in national and international journals. In 2005 his work on the philosophical foundations of the modern natural sciences was published by Peter Lang Publishers – *Paradigmen in Mathematik, Physik und Biologie und ihre philosophische Wurzeln* (216 pp.) (Frankfurt am Main). In 2006 Peter Lang published his work *Reintegrating Social Theory – Reflecting upon human society and the discipline of sociology* (310 pp.) (Oxford New York). In 2009 his work, *Philosophy: Discipline of the Disciplines* was published by Paideia Press, Grand Rapids, USA (715 pp.). In 2011 this book received the award for work in the fields of systematic philosophy or the history of philosophy for advancing the cause of the “Philosophy of the Cosmomic Idea”. The Publisher has already received requests to translate this work into Portuguese and Spanish.

ABSTRACT***Nuances of the concept culture – in historical and systematic perspective***

In following up on the exposition of Garuba and Raditlbalo regarding different nuances of the term culture, a number of questions are articulated that are direction-giving for the subsequent argumentation. The overall focus is to investigate the underlying (ontic) unity amidst the diverse contexts in which the term culture is found. While the word “value” entered our everyday parlance through the mediation of philosophical reflection, the word “culture” obtained a richly nuanced meaning. One of these meanings relates to the idea of values. The neo-Kantian Baden school mediated this process and advanced a view in which culture is seen as the result of relating factual natural reality to values. Yet from a purely etymological point of view, the term culture is derived from the Latin term for agriculture, “cultura”. This generated the idea that culture results when nature is transformed by means of the use of tools. Since animals are also using tools, the further qualification was that only human beings manufacture tools. Yet this also did not save the day for the uniqueness of humankind, because it appeared that animals can also make tools. Simpson eventually reverted to the perspective that only humans use tools to make tools. The archaeologist Narr went a step further, because archaeologists realised that the free formative imagination of human beings manifests itself in conformity with three criteria which are decisive for the typical human manufacturing of tools. When tools are made by humans, the form, the function and the mode of manufacturing should not be assumed automatically. Tools are cultural objects and what is peculiar about them is that they are made to make something else, which means that their foundational function and characteristic qualifying function are found within the same aspect of reality, namely the cultural-historical aspect. Attention is briefly given to the legacy of the modern natural science ideal where it is not nature that is opposed to culture, but an assumed hypothetical state of nature, which is only transcended in a social contract. Marx discerned the assumptions underlying this idea also in the way in which Darwin recognises among beasts and plants his English society with its division of labour, competition, opening up of new markets, “invention”, and the Malthusian “struggle for existence”. In Darwin the animal kingdom figures as civil society. It was Rousseau who reacted against the rationalistic intellectual culture of the Enlightenment in his plea for the feeling of freedom present within humans. More than a century later the term culture entered Western society as part of the expression: cultural philosophy (in German: Kulturphilosophie). The distinction between natural sciences and cultural sciences emerged at the beginning of the 20th century, borrowing from the way in which Kant distinguished between the domains of is and ought (nature and freedom). The neo-Kantian twist assigned all values, norms, beliefs and meaning to culture as container, while degrading social reality into pure (a-normative) factuality. Culture and civilisation are respectively characterised in terms of subject-object relations and subject-subject relations. Attention is given to those aspects that are distinct from the cultural-historical aspect but nonetheless contain an inner connection with the cultural-historical aspect, manifest in expressions such as legal history, religious history, art history, economic history and intellectual history. The last part of the article focuses on people in an ethnic sense – as a cultural community. In conclusion a brief indication is given how to avoid both an atomistic (individualistic) and holistic (universalistic) view of human society. Therefore culture can never be appreciated as the root of human life, but merely as one branch among multiple other branches. Amidst the diverse nuances and diverging contexts in which the term culture is met the (ontic) structure of the cultural-historical aspect indeed provides us with a unified perspective. It does not only account for the inherent structural elements present within this aspect, for acknowledgement is also given to the fact that all processes and entities in principle function within all aspects of reality and therefore also within the cultural-historical aspect.

KEY CONCEPTS: culture, values, cultural objects, cultural-historical aspect, culture and civilisation, ethnic group, cultural community, power, office, identity, competence, giving shape to principles

TREFWOORDE: kultuur, waardes, kultuurobjekte, kultuur-historiese aspek, kultuur en beskawing, volk, kultuurgemeenskap, mag, amp, identiteit, kompetensie, vormgewing aan beginsels

OPSOMMING

Na aanleiding van die uiteensetting van Garuba en Raditlalo oor nuanseringe van die term *kultuur* is 'n aantal vroeë geformuleer wat rigtinggewend kan wees vir die argumentering in hierdie artikel. Die oorkoepelende fokus is om na die onderliggende (onties-gegewe) eenheid te midde van hierdie verskeidenheid te soek. Terwyl die woord “waarde” ons alledaagse taal via die bemiddeling van wysgerige nadenke betree het, besit die woord “kultuur” ’n ryk-geskakeerde betekenis. Een van die betekenis hou verband met die idee van “waardes”. Hierdie proses is deur die neo-Kantiaanse Badense skool bemiddel en wel deur die siening te ontwikkel dat *kultuur* die resultaat is wanneer die *feitlike natuurwerklikheid* op *waardes* betrek word. Vanuit ’n suiwer etimologiese gesigspunt is die term *kultuur* egter van die Latynse term “cultura” afgelei. Dit het geboorte geskenk aan die idee dat kultuur resulteer wanneer die natuur getransformeer is deur die gebruik van *gereedskap*. Aangesien diere ook werktuie *gebruik*, is die verdere kwalifisering toegevoeg, naamlik dat slegs mense werktuie *maak*. Daardeur kon die uniekheid van die mens weliswaar nie gered word nie, want dit sou blyk dat diere ook werktuie kan *maak*. Simpson het eventueel die siening verdedig dat slegs die mens *gereedskap gebruik* om *gereedskap* mee te *maak*. Die argeoloog Narr het ’n verdere stap gegee omdat argeoloë besef het dat die vrye menslike vormingsfantasie beantwoord aan drie maatstawwe wat deurslaggewend is vir menslike werktuigvervaardiging. Wanneer mense werktuie *maak*, mag die *vorm*, *funksie* en *vervaardigingswyse* nie by voorbaat gesuggereer wees nie. Die besondere aard van *gereedskap* as kultuurobjek is dat dit gemaak is om iets anders mee te *maak*, wat beteken dat sowel die funderings- as kwalifiseringsfunksie daarvan in die kultuur-historiese aspek te vind is. Aandag word vlugtig gegee aan die erfenis van die moderne natuurwetenskapsideaal, hoewel die fokus nie gerig is op die natuur wat teenoor kultuur staan nie, maar op die veronderstelde natuurtoestand, wat slegs in die maatskaplike verdrag te bowe gekom kan word. Marx het die aannames onderliggend aan hierdie idee raakgesien in die wyse waarop Darwin by diere en plante sy Engelse samelewing onderken het met die verdeling van arbeid wat daarin aanwesig is asook die mededinging en opening van nuwe markte, “skepping” en die Malthusiaanse “stryd om bestaan”. By Darwin figureer die diereryk as burgerlike samelewing. Dit was Rousseau wat skerp sou reageer teen die rasionalistiese intellektuele kultuur van die *Verligting*. Hy het dit gedoen in sy pleidooi vir die *vryheidsgevoel* van die mens. Meer as ’n eeu later het die term *kultuur* in die Westerse samelewing sy verskyning gemaak as deel van die uitdrukking *kultuurfilosofie*. Die onderskeiding tussen *natuurwetenskappe* en *kultuurwetenskappe* het aan die begin van die 20^{ste} eeu verskyn en wel deur aan te leun op die onderskeiding wat Kant getref het tussen die gebiede van *is* en *behoort* (*natuur* en *vryheid*). Die neo-Kantiaanse verskuiwing het alle *waardes*, *norme*, *oortuigings* en *sin* binne die mandjie van *kultuur* geplaas deur tegelyk die sosiale werklikheid tot ’n puur feitlike (a-normatiewe) bestaan te denatureer. *Kultuur* en *beskawing* is onderskeidelik getipeer in terme van subjek-objek- en subjek-subjekrelasies. Die kultuur-historiese aspek kan ook vanuit niehistoriese aspekte in die visier gekry word. Dan ontmoet ons saamgestelde uitdrukkings soos regsgeeskiedenis, kunsgeskiedenis, ekonomiese geskiedenis, godsdiensgeskiedenis, en so meer. *Kultuur* kan egter nie as die

wortelverbintenis van mens-wees waardeer word nie, eenvoudig omdat mens-wees steeds méér is as enige sosiaal-gedifferensieerde verbintenis of identiteit waarin mense mag staan. Te midde van die verskeidenheid nuanseringe en uiteenlopende kontekste waar die term *kultuur* aangetref word, bied die (ontiese) struktuur van die kultuur-historiese aspek inderdaad 'n eenheidsperspektief aan ons – 'n perspektief wat nie alleen rekenskap gee van die inherente strukturelemente van hierdie aspek nie, maar wat ook erkenning verleen aan die gegewe dat alle gebeurtenisse en prosesse in beginsel in alle en derhalwe ook in die kultuur-historiese aspek van die werklikheid funksioneer.

1. INLEIDENDE OORSIG: BEGRIPSBEPALING

Wanneer besin word oor die aard van *kultuur*, kan uiteraard verskillende benaderings gevolg word. Uit hoofde van die oewerloosheid van die gebruikskontekste van die term *kultuur* is dit derhalwe wenslik om 'n gestruktureerde begrening van die tema deur te voer. Vandaar dat die term *histories* en *sistematies* uitgelig is. Wanneer na die geskiedenis van 'n woord gekyk word, handel dit enersyds oor die vermeende “oorspronklike” betekenis van die woord en andersyds oor die nuanseringe en veranderinge wat dit in die loop van die tyd ondergaan het. Dit geskied gewoonlik met die gepaardgaande uitbreiding van die *betekenisgebied* van die betrokke woord. Daarby moet in gedagte gehou word dat hoewel die woord *kultuur* 'n selfstandige naamwoord is, dit dikwels ook as byvoeglike naamwoord aangewend word, soos wanneer ons van *kulturele gebeurtenisse* of *kulturele stylfigure* sou praat. Dit gebeur ook in die intellektuele diskoers van wetenskaplike dissiplines.

Harry Garuba en Sam Raditlalo merk op dat Raymond Williams die woord *kultuur* onder die twee of drie moeilikste definieerbare terme in Engels tel – en dan haal hulle Bocok aan wat die volgende vyf betekenisonderskeidings uitlig:

- 1 Culture = cultivating the land, crops, animals.
- 2 Culture = the cultivation of the mind; the arts; civilisation.
- 3 Culture = a general process of social development; culture as a universal process (the Enlightenment conception of culture).
- 4 Culture = the meanings, values, ways of life (cultures) shared by particular nations, groups, classes, periods (following Herder).
- 5 Culture = the practices which produce meaning; signifying practices (Garuba & Raditlalo, 2008:38).

Die vraag wat onmiddellik gevra kan word, is of hierdie verskillende betekenisonderskeidings 'n innerlike samehang weerspieël. 'n Antwoord op hierdie vraag roep egter talle verbandhoudende vrae op. Allereers moet egter gewys word op gesigspunte wat toeligting verskaf op die gemelde vyf punte.

Die onderskeiding wat soms in Duits getref word tussen *persoonskultuur* (beskawing) en *saakkultuur* hou duidelik verband met punte *een* en *twee*. In die derde punt word 'n breë samelewingsinhoud uitgelig, wat vervat is in die idee van *kultuurontwikkeling*. Hoewel die outeurs *kultuur* in die vierde nuanseering daarvan op Herder terugvoer, sal ons hieronder aantoon dat dit (saam met punt vyf) ook die deurwerking van die gedagte-wêreld van die neo-Kantiaanse Badense denkskool beliggaam.

In opvolging van 'n blik op die historiese ontwikkeling van die begrip *kultuur* kan verskeie sistematiese vrae aan die orde gestel word. Dan word die weg van sistematiese *analise* gevolg, dit wil sê dan word besin oor die aard van *kultuur* en oor hoe *kultuur* met ander gegewens in die

ervaringswêreld van die mens *saamhang* en daarvan *verskil*. Byvoorbeeld, wat is die verband tussen gereedskap (en tegniek) en kultuurvorming? Watter rol speel die menslike vrye vormingsfantasia in kultuurvorming? Wat word beliggzaam in die kulturele subjek-objekrelasie? Waarom word die samelewing waarin Hobbes, Rousseau, Darwin en Marx hulle bevind het die model vir hul verstaan van die natuur? Hou dit verband met die spanning (dialektiek) tussen *natuur* en *kultuur* (menslike *vryheid*) wat in die moderne filosofie aangetref word? Watter bydrae het die ontstaan van die *kultuurfilosofie* tot ons verstaan van kultuur in die menslike samelewing gelewer? Wat is die historiese agtergrond van die invloedryke neo-Kantiaanse Badense skool met die sentraalstelling van feite en waardes? Lê hierdie skool se denke ten grondslag aan die boedelskeiding tussen *kultuur* en *samelewing* – waar eersgenoemde *norme*, *waardes*, *betekenisse* en *oortuigings* (beliefs) omvat terwyl laasgenoemde dui op die feitlike (a-normatiewe) *sosiale werklikheid*? Wat is die verband tussen kulturele subjek-objekrelasies en kulturele subjek-subjekrelasies (vergelyk Habermas se opposisie van instrumentele en kommunikatiewe handelinge)? Kan daar nog in 'n postmoderne konteks van *kulturele identiteit* en *kultuurontwikkeling* gepraat word? Hou dit verband met die proliferering van 'n verskeidenheid kultuurgemeenskappe (volke)? Kan die volk (as *kultuurgemeenskap*) met die staat (as *regsverband*) vereenselwig word? Is dit moontlik om 'n teoretiese alternatief te vind vir die spanning tussen (sosiologiese) atomisme (individualisme) en sosiologiese holisme (universalisme)?

Die beantwoording van hierdie vrae sal aan die lig bring tot watter mate die uniekheid van kultuur en kulturele verskynsels tegelyk die onverbreeklike samehang daarvan met ander gegewens in die werklikheid na vore bring en terselfdertyd bevestig dat twee basiese wysgerige insigte ook in hierdie verband steekhoudend is: (i) alles is uniek, en (ii) alles hang met alles saam. Ons let voorlopig eers op enkele sienings van wat kultuur is.

2. NATUUR EN KULTUUR – VAN EKONOMIESE WAARDE TOT KULTUUR-WAARDES AS EISE VAN BEHOORT

Gedurende die laaste 150 tot 200 jaar het dit herhaaldelik gebeur dat opvattinge en selfs bepaalde woorde of terme wat in 'n wysgerige konteks ontstaan het, in die alledaagse spraakgebruik ingang gevind het. 'n Voorbeeld hiervan is te sien in die gebruik van die woord “waarde”. Oorspronklik (etimologies gesien) kom hierdie woord uit die sfeer van *ekonomiese handelinge* waar dit aangewend is om die “prys” of “koopsom” van 'n handelsitem aan te dui. Veel later, aan die einde van die negentiende en die begin van die twintigste eeu, was dit veral die neo-Kantiaanse Badense skool (Windelband, Rickert en Weber – in navolging van Nietzsche) wat verantwoordelik was vir die inburgering van die term *waarde* – in die sin waarin ons tans nog daaraan gewoond is (dit wat wenslik of begerenswaardig is). Dit is tewens algemeen bekend in ons alledaagse taalgebruik – elkeen praat gemaklik van of oor sy of haar *waardes* (vgl. Hügli 2004:556).

Die neo-Kantiaanse Badense denkskool, waarbinne die term *waarde* prominensie ontvang het, het die idee van waardes aan twee verdere gesigspunte verbind. Aan die een kant is ruimte gegee aan die *natuurwerklikheid* in die *konkrete feitlikheid* daarvan en aan die ander kant is 'n *tydlose, ideële bestaanswyse* aan *waardes* toegeken. Wanneer hierdie *natuurwerklikheid* op *ideële waardes* betrek word, vind ons volgens hierdie denkskool *kultuur* as neerslag.

Merkwaardig genoeg het die waarde-filosowe weinig aandag gegee aan die *kultuurprodukte* wat deur middel van “Wertbeziehung” [betrekking op waardes] beslag gekry het. Juis die argeologie het ons aandag egter daarop gevestig dat die vroegste kulture aan die hand van die aard van hul *werktuie* geklassifiseer word – vanaf die “sagte” kulture tot by prehistoriese indelings soos die vroeë-, middel- of laat-kliptydperk (in Engels: *paleolithic*, *mesolithic* en *neolithic*).

Hierdie besondere rol van *werktuie* benodig derhalwe ’n nadere verantwoording van die aard van gereedskap.

3. KULTURELE SUBJEK-OBJEKRELASIES – DIE AARD VAN GEREEDSKAP AS KULTUURPRODUK

Suiwer etimologies gesien, verwys die gebruik van die woord “kultuur” na die Latynse term vir akkerbou – “cultura”. Gedurende die voorgeskiedenis, wat teruggryp na Cicero, is die woord *cultura* steeds verbind aan ’n *genitief*, soos “cultura animi”, “cultura Christianae religionis”, en “cultura dolorum”. Die akkerbou-agtergrond van die woord *kultuur* appelleer op die uniek-menslike vermoë en wyse van werktuigvervaardiging. Die oorspronklike beskouing was dat die vermoë om werktuie te gebruik die mens van die dier onderskei. Nadat eger aangetoon is dat diere ook werktuie kan *gebruik*, moes hierdie maatstaf gewysig word. Met verrekening van Oakley se siening, beklemtoon Overhage gevolglik dat die onderskeidende vermoë van die mens uit die máák van werktuie blyk, in onderskeiding van die blote *benutting* daarvan (Overhage 1974:359). Selfs Simpson tipeer die mens kernagtig in “gereedskapsterme”: “man is the only living animal that uses tools to make tools” (Simpson 1969:91).

Martin Heidegger wys daarop dat dit tot die aard van *werktuie* (gereedskap) behoort dat dit gemaak is *om* iets anders mee *te* maak. Heidegger vermeld die funksie van ’n werktuig as “iets om mee te ...”: “Every piece of equipment has an ‘in-order-to’ quality. We use a pen in order to write” (soos weergegee deur Grosse 2011). Volgens die ingenieur-filosoof, Van Riessen, word die unieke aard van gereedskap daarin gevind dat dit sowel ’n tegniese-historiese *grondlegging* as ’n tegniese-historiese *stempel* besit. Dit beteken dat gereedskap ’n vormingsbasis en ’n vormingsgerigtheid besit (sien Van Riessen 1948:509). Schuurman verduidelik hierdie verskil in terme van die onderskeiding tussen die funderingsfunksie en kwalifiseringsfunksie van tegniese objekte:

The foundational function of technological objects is the cultural-historical or technical function. It is in this function that the stage of technological development first finds expression. We call this function, which is an object function, the technological form function. The technological form function manifests the result of the free human forming, or shaping, of the things formed ... The destinational or qualifying function of a technological object is also an object function: it is the cultural or technological forming function, which must be disclosed or activated by a person in a subject/object relation. (Schuurman, 2010:10)

Hierdie omskrywing is eger ’n tipering van die aard van *tegniek*, want in onderskeiding van die wyd uiteenlopende gespesifiseerdheid van allerlei kultuurprodukte soos geld, motors en proefbuise (onderskeidelik *ekonomies*, *sosiaal* en *akademies* gestempel), is *gereedskap* die enigste kultuurprodukt van die mens wat *ge-máák* is (die tegniese vormings-basis daarvan) *om iets anders mee te máák* (die tegniese vormings-stempel daarvan). Die gebruik om van *kultuurobjekte* te praat, belig daarom die gegewe dat gereedskap beslag kry in ’n *kulturele subjek-objekrelasie*. Die belang van dergelike *tegniese* kultuurprodukte (*gereedskap*) blyk daaruit dat dit nuttig kan wees as onderskeidingskriterium namate dit geblyk het dat *anatomiese* en *morfolgiese* kriteria by fossielvondste grootliks te kort skiet om te bepaal of die aard van die betrokke fossiele menslik of dierlik is. Dit sou daartoe lei dat steeds meer aangeleun word op bewyse van tipiese menslike kultuuraktiwiteite – waardeur die *argeologie* ten tonele gevoer is. Reeds in 1959 het die argeoloog K.J. Narr daarop gewys dat “oorwegend natuurwetenskaplike ingestelde afstammingsnavorsers

die grense tussen mens en dier opnuut dáár begin soek waar die tipies menslike geestelikheid blyk uit eenduidige aanduidings van kulturele werksaamheid” (Narr 1959:393). Dit hang ten nouste saam met die menslike regop liggaamshouding, die doelgerigte vervaardiging van werktuie en die gebruik van vuur (vgl. Schindewolf 1972:235).

Dit sou weliswaar blyk dat menslike kultuurvorming deurslaggewend afhanklik is van ’n besondere menslike vermoë, welbekend as die menslike *verbeelding*.

4. KULTUUR: DIE PRODUK VAN DIE MENS SE VRYE VORMINGSFANTASIE

Die opvallende en onderskeidend-menslike kultuuraktiwiteite is besonder nou verbonde aan die *vrye vormingsfantasia* wat ten grondslag lê aan alle tegniese *uitvindings* van die mens. Tereg wys Von Königswald daarop dat die mens ’n *kultuurmens* is en dat “sonder kultuur geen menswaardige *Dasein* [*Dasein* = konkrete bestaan] te bedink is nie” (Von Königswald 1968:150). Met vermelding van die feit dat menslike werktuie juis met die oog op *toekomstige* gebruik gekonseptualiseer word, stel hy dan ook eksplisiet dat daar reeds in die vroegste fase van die *paleolitikum* [d.i. die vroeë klip-tydperk] sprake van ’n egte *uitvinding* is (Von Königswald 1968:167). Juis die aanwesigheid van die mens se *vindingryke vormingsfantasia* bied die basis vir prakties-buikbare argeologiese kriteria aan die hand waarvan *tipies menslike werktuie* onderskei kan word. Omdat diere inderdaad ook werktuie kan *maak*, word ’n verdere onderskeidingskriterium benodig. Hierdie spesifikasie vind ons in die drie maatstawwe wat die argeoloog Narr onderskei. Met behulp daarvan kan egte menslike werktuie, as produk van menslike kultuurvorming, onmiskenbaar geïdentifiseer word:

- (1) Die *vorm* van die werktuig wat vervaardig word, moet nie gesuggereer (of: voorafbepaal) word deur die oorspronklike rumateriaal nie (bv. in onderskeiding van ’n stok waarvan slegs hinderlike takkies en blare verwyder moet word);
- (2) die *funksie* van die werktuie mag nie gesuggereer word nie (’n blote klip is bv. ’n versterking van die vuus; ’n stok ’n verlengstuk van die arm of vingers), dit wil sê die werktuie mag nie bloot *uitgebreide liggaamsorgane* wees nie;
- (3) die *vervaardigingswyse* mag nie gesuggereer wees nie, met appèl op die tegniese moment wat impliseer dat werktuie gevorm moet word *met behulp van* (gevormde of ongevormde) werktuie (vgl. Narr 1974:105 asook Narr 1976:99-101; sien ook Strauss 1988).

Die kern van hierdie drie maatstawwe is gegee in die appèl wat dit op die *vrye menslike vormingsfantasia* uitoefen. Bykomend dui die feit dat die vroegste menslike werktuie veeldoelig was en eers gaandeweg relatief gespesialiseer geraak het met die oog op diensbaarheid aan ’n spesifieke doel, daarop dat die middel-doel-relasie ’n inherente eienskap van alle werktuie is. Die tipies menslike gebruik van werktuie veronderstel daarom die mens se analitiese vermoë om *middele* van *doeleindes* te onderskei en dit gee gestalte aan die bogemelde *vrye kulturele vormingsfantasia* van die mens.

Hierdie *vrye kulturele vormingsfantasia* van die mens is ingebed in die ryklik-geskakeerde *keuse-vryheid* waaroor die mens beskik. In die ontwikkeling van die moderne filosofie is hierdie keuse-vryheid egter vasgevang in die dialektiek van natuur en vryheid (vgl. Strauss 2011a).

5. NATUURTOESTAND EN KULTUURTOESTAND IN DIE MODERNE FILOSOFIE VAN DIE MENSLIKE SAMELEWING – DIE ONDERLIGGENDE SPANNING TUSSEN NATUUR EN VRYHEID

Kultivering of kultuurvorming is deurslaggewend afhanklik van die werktuie of gereedskap wat deur die mens ontwikkel en gebruik word. Dit stel die mens spreekwoordelik in staat om *natuur* tot *kultuur* te omvorm.

Tydens die vroeg-moderne tyd het Samuel Pufendorf egter 'n ander waardering van kultuur gegee. Daarin handel dit nie oor dit wat teenoor die (niemenslike) natuur gestel word nie, maar oor dit wat *teenoor* 'n bepaalde *toestand* waarin die *mens* verkeer geplaas word – naamlik 'n sogenaamde *natuurtoestand*. In sy natuurregseer sien Pufendorf hierdie *natuur*-toestand nie meer (teologies) as die “paradys-oer-toestand” van Adam nie, maar veeleer, onder die invloed van Hobbes, as 'n *ongelukkige toestand* buite die menslike samelewing (vgl. Perpeet 1974:1309).

Die vraag na 'n *geordende samelewing* het gedurende hierdie fase van die moderne wysgerige denke 'n poging aangewend om 'n *rasionele* verklaring te bied vir die bestaan van 'n geordende samelewing. Teenoor Hobbes se natuurtoestand, wat as 'n stryd van almal teen almal (*bellum omnes contra omnes*) gekenskets is (sien Hobbes 1651, Deel 1, Hoofstuk 14 1968:189), het Rousseau die natuurtoestand positief beskryf, maar desnieteenstaande ook die oortuiging verdedig dat 'n oorgang na die staatstoestand benodig word (Rousseau 1966:11 e.v.). Die hele idee van 'n *sosiale verdrag* spruit egter voort uit die aanvanklike opmars van wat verskeie filosowe later as die *moderne (humanistiese) natuurwetenskapsideaal* sou tipeer. Hierdie natuurwetenskapsideaal het aanvanklik in diens gestaan van die strewe van die moderne Renaissance-mens om *outonoom* (self-wetstellend) en *vry* te wees. Hierdie vryheidstrewe het beslag gekry in die nuwe *persoonlikheidsideaal* wat in die opkomende wiskundige natuurwetenskappe die *middel* gesien het met behulp waarvan die hele werklikheid *redelik gerekonstrueer* sou kon word – ooreenkomstig die rasonele ontwerp van die menslike verstand. Dit vorm die kern van die rasionalistiese intellektuele kultuur waarteen Rousseau spoedig in opstand sou kom. Hobbes het nog in die begrip van 'n “bewegende liggaam” die grondbeginsel van sy rekonstruksie van die werklikheid gevind en in die algemeen het al die variante van die nuwe natuurregtelike verdragsteorieë uitgegaan van die “eenvoudigste elemente (atome)”, dit is, in die geval van die menslike samelewing, die *individue*, met behulp waarvan die sosiale werklikheid teoreties gerekonstrueer moes word. Die verdragsteorieë is daarom 'n prominente vergestaltung van die *rasionalistiese kultuur* van die modernisme, wat sy hoogtepunt in die *Aufklärung* van die 18^{de} eeu (*Verligting*) sou vind.

Wat merkwaardig in hierdie ontwikkelingsgeskiedenis is, is dat 'n bepaalde siening van die menslike kultuur (samelewing) oorgedra is op die natuur – 'n instelling wat die denke van relatief uiteenlopende figure verbind.

6. HOBBS, DARWIN EN MARX: NATUUR VIND SY BASIS IN KULTUUR

Gould en Eldredge wys pertinent op een van die uitlopers van hierdie rasionalistiese kultuurerfenis. Karl Marx, in 'n beroemde brief uit die jaar 1862, het aan Engels geskryf dat Darwin die samelewing waarin hy homself bevind het, terugvind in sy verstaan van die natuur waarin evolusie afspeel. Marx skryf:

It is remarkable how Darwin recognizes among beasts and plants his English society with its division of labor, competition, opening up of new markets, 'invention,' and the Malthusian 'struggle for existence'. It is Hobbes's 'bellum omnium omnes' [war of all against all] and one is reminded of Hegel's Phenomenology, where civil society is described as a 'spiritual

kingdom,' while in Darwin the animal kingdom figures as civil society. (Soos weergegee deur Gould & Eldredge 1977:145)

Die Duitse paleontoloog, Otto Schindewolf, wys ook op 'n element van hierdie rasionalistiese kultuur by Darwin. Dit blyk uit sy siening van die "natuurhuishouding" waar plante en diere as samelewingsgenote beskou word, as burgers van die natuur, analoog aan die burgers van 'n staat. Hy meen dat die liberalisme die bevoegdheid aan die staat ontnem het om die reg van die enkeling te skend:

Ook Darwin het altyd geveg teen die oortuiging dat die natuur deur een of ander hoëre wette beheers word, wette wat die verhouding tussen diere onderling reguleer; die diere en plante behoort slegs deur hul egoïstiese lewenswyse wette aan hulself op te lê. Dit sou skaars begryplik wees hoe Darwin soseer die sosiologiese teoretici sou kon beïnvloed as 'n mens nie geweet het dat sy teorie self 'n *sosiologie van die natuur* daarstel nie, dat Darwin die heersende ideaal van die Engelse staat van sy tyd op die natuur oorgedra het ... – *Laissez faire, lassex passer* [laat maar staan, laat maar gaan]. (Schindewolf 1972:335 – vertaling uit die Duits: DFMS)¹

Hierdie rasionalistiese denkkultuur is ingebed in die ontwikkeling van die moderne filosofie waarin aanvanklik, soos ons opgemerk het, voorrang aan die natuurwetenskapsideaal verleen is. Met behulp daarvan is die hele werklikheid vasgevang in kategorieë soos *ruimtelike uitgebreidheid* (Descartes en Spinoza), die *diskrete* en die *kontinue* (Leibniz met sy *diskrete monade* en sy *kontinuiteitswet* – die *lex continui*), *bewegende liggaam* (Hobbes) en *waarneming* (Locke, Berkeley en Hume – die Britse empiriste). Steeds het hierdie natuurwetenskapsideaal egter 'n bedreiging vir die menslike kulturele vryheid ingehou.

Dit was uiteindelik Rousseau wat die oorgang van die natuurmotief na die vryheidsmotief deurgevoer het. Sy voorkeur vir die vryheidspool van die moderne denkontwikkeling blyk onmiskenbaar uit die voorlegging wat hy gemaak het in reaksie op die prysvraag wat die *Akademie van Dijon* in 1750 uitgeskryf het.

Die vraagstuk waarop ingegaan moes word, betref die vraag of die herinstelling van die wetenskappe en die kunste bygedra het tot 'n suiwering van die moraal. Rousseau antwoord totaal negatief. Met verwysing na 'n klassieke tradisie wat teruggryp na Egipte en Griekeland, waarvolgens die god wat die wetenskap ontdek het as 'n *vyand* van die welwese van die mensdom gesien is, het Rousseau die siening verdedig dat die kuns en wetenskap ontstaan het as gevolg van die tekortkominge van die mens (Rousseau 1975:12). Die doelstellinge van die wetenskap is boos en gevaarlik vir die mensheid – as produk van ydelheid genereer die wetenskap op sy beurt ydelheid (Rousseau 1975:13). Die vooruitgang van die wetenskap het gevolglik volgens hom niks positiefs ten bate van die welstand van die mensheid teweeggebring nie. In feite het dit die menslike moraal sleg gemaak (Rousseau 1975:22). Die fokus op hierdie negatiewe houding ten opsigte van die humanistiese wetenskapsideaal in die rasionalistiese kultuur van sy dag is duidelik sigbaar in die volgende vraag wat Rousseau stel: "Waarom sal ons ons geluk op die mening van andere bou as ons dit in onself kan vind?" (Rousseau 1975:23 – vertaling uit die Frans: DFMS).

Nadat Kant weer die voorrang aan die mens se vermeende sedelike outonomie sou gee, het daar in die loop van die 19^{de} eeu 'n nuwe ontwikkeling na vore getree. Teen die einde van die 19^{de} eeu het die term *kultuurfilosofie* binne die Duitse wysgerige denkgemeenskap verskyn, spoedig

¹ Elders stel Gould sy eie beoordeling: "In fact, I would advance the even stronger claim that the theory of natural selection is, in essence, Adam Smith's economics transferred to nature" (Gould 2002:122).

opgevolg deur koppel-woord aanduiding waarin kultuur 'n *afhanklike* of dienende rol sou speel. Dit het na vore gekom in uitdrukkinge soos *godsdienst-kultuur*, *kuns-kultuur*, *politieke kultuur* en *denk-kultuur*. Waar die tradisionele onderskeiding tussen gees en liggaam aanleiding gegee het tot 'n onderskeiding tussen *geesteswetenskappe* en *natuurwetenskappe*, sou die groterwordende invloedssfeer van die woord *kultuur* spoedig lei tot 'n alternatiewe onderskeiding, naamlik dié tussen *kultuurwetenskappe* en *natuurwetenskappe*. Dit bring ons in aanraking met die gedagte-wêreld van die neo-Kantianisme waarna ons reeds vroeër verwys het.

7. DIE INVLOEDRYKE ERFENIS VAN DIE NEO-KANTIAANSE BADENSE DENKSKOOL

Die neo-Kantiaanse Badense skool neem 'n prominente plek in hierdie opsig in. Rickert verduidelik in 'n werk oor die filosofie van die geskiedenis dat die natuur geen sin of betekenis besit nie. Daarteenoor is die geskiedeniswetenskap gerig op *kultuur* wat gesien is as die gebied van die sintuiglik-werklike, sin-ryke en betekenisvolle *historiese* gebeurtenisse (Rickert 1924:27). Bykomend word gestel dat die natuurwetenskappe *veralgemenend* of *generaliserend* te werk gaan, terwyl die kultuurwetenskappe *individualiserend* arbeid (Rickert 1924:32). Nie alleen word die werklikheid *natuur* as dit vanuit die perspektief van die algemene (*universele*) betrag word nie, want dit word *kultuur* indien aandag gegee word aan die *uniek-individuele*. Windelband onderskei tussen wetstellende en uniekheidssoekende (nomotetiese en idiografiese) wetenskappe (Windelband 1924:145). Hy glo dat *kultuur* ontstaan wanneer die feitlike natuurwerklikheid op *waardes* betrek word (dus deur *Wertbeziehung*). Sonder verwerklike kultuurwaardes bestaan slegs (a-normatiewe) *natuurverskynsels*. Rickert verduidelik dit soos volg: "... die ervaarbare werklikheid kan nog onder 'n ander logiese gesigspunt beskou word as onder dié waaronder dit natuur is. Dit word natuur wanneer dit beskou word met betrekking tot die algemene en dit word geskiedenis wanneer dit beskou word met verrekening van die besondere en individuele" (Rickert 1913:224).

Die siening van die neo-Kantiaanse Badense skool moet uiteraard teen die agtergrond van die oorspronklike stellingname van Kant geplaas word, want die onderskeiding tussen *natuur* (syn) en *waardes* stem ooreen met Immanuel Kant se teenoorstelling van *is* en *behoort* (*Sein* en *Sollen*) wat verband hou met die onderskeiding tussen "wese" en "verskyning" (*Ding-an-sich* en *Erscheinung*) wat hy in sy *Kritiek van die Suiwre Rede* tref. Hierdie spanning gaan gepaard met die boedelskeiding tussen *natuur* en *vryheid* in sy denke (*wetenskapsideaal* en *persoonlikheidsideaal*) (vgl. Kant 1787:562-565). Die domein van *verskynsels* is onderworpe aan die noodwendigheid van (natuur-)kousaliteit (oorsaak en gevolg) terwyl die bo-sinnelike sfeer van die praktiese rede 'n tuiste bied aan die eise van "behoort". Elkeen van hierdie twee sferes besit sy eie wetgewer (vgl. Kant 1790:LIII-LIV). Hierdie tweedeling sou deur die bemiddeling van die neo-Kantiaanse denkers veral in die sosiologie 'n besondere invloed verwerf deurdat die Kantiaanse skeiding tussen *is* en *behoort* (*natuur* en *vryheid*) uitgebou is tot die skeiding van *feit* en *waardes* (met as korrelaat die skeiding tussen sogenaamde *synsoordele* en *waarde-oordele*).² By Kant het

² Hoewel Peter Berger nog getrou vashou aan hierdie neo-Kantiaanse boedelskeiding van feite en waardes (vgl. Berger 1982:16), openbaar hy wel 'n kritiese ingesteldheid teenoor die klassieke natuurwetenskaps-ideaal onder Amerikaners: "Since science is an almost sacred entity among Americans in general and American academicians in particular, the desire to emulate the procedures of the older natural sciences is very strong among the newcomers in the market-place of erudition ... The irony of this process lies in the fact that natural scientists themselves have been giving up the very positivistic dogmatism that their emulators are still straining to adopt" (Berger 1982:24).

dit gestalte gekry in die skeiding van wetenskap en geloof,³ en by die Neo-Kantiane in die strewe na 'n *waarde-vrye* wetenskap wat nie al te ver van die positivistiese geloof in 'n "objektief-neutrale" wetenskap verwyder is nie.

8. NAWERKENDE INVLOED IN DIE 20STE EEUSE SOSIOLOGIE

Die belang van hierdie verwickelinge vir die begrip *kultuur* sien ons veral in die denke van die sosiologiese navolgers van die Badense skool, met name by sosioloë soos Parsons, Sorokin en McIver.⁴ Die gebied van die "syn" (die "is") word aan die sosiale werklikheid in die feitlikheid daarvan toegewys, en die gebied van "waardes" aan die nuwe omvattende tuiste van normaliteit, naamlik *kultuur*. Hiervolgens omvat *kultuur* onder meer *oortuigings* ("beliefs"), *sin* ("meanings"), *waardes* ("values") en *norme* ("norms").

Volgens Sorokin word die "super-organic domain" deur mense gekonstrueer en gekonstitueer deur "meanings and values superimposed upon the biophysical properties of interacting persons" (Sorokin 1962:47). Volgens hom is sin, waarde en norm bloot wisselsterme wat alternatiewelik gebruik word "to denote a general class of meaningful phenomena". Rickert meen dat waardes daardeur gekenmerk is dat dit *geld* (Rickert 1921:370).

Sorokin plaas "society" en "culture" naas mekaar. Die totaliteit van die feitlike relasies wat tussen mense bestaan, word as die "samelewing" aangedui terwyl *kultuur* gesien word as die "meanings", *waardes* en *norme* wat deur menslike persoonlikhede geïnternaliseer word. Hy stel dat "socio-kulturele" interaksie gekonstitueer word deur "society as the totality of interacting personalities, with their socio-cultural relationships and processes," sowel as deur "culture as the totality of the meanings, values and norms possessed by the interacting persons and the totality of the vehicles which objectify, socialize and convey these meanings" (Sorokin 1962:63).

Dieselfde boedelskeiding word in die denke van Parsons aangetref. Hoeseer die kulturele en die sosiale sisteem in werklikheid vervleg mag wees, is dit volgens hom van analitiese belang om duidelik tussen beide te onderskei. Die sosiale sisteem verreken by hom die interaksie van werklike menslike individue wat konkrete kollektiwiteite met hul spesifieke lidmaatskap daarstel. Daarteenoor is die kultuursisteem " 'patterns' of meaning", dit wil sê van "values", van "norms", en van georganiseerde kennis en oortuigings ("beliefs") (Parsons 1961:34). Die *interaktiewe aspek* (dit is die *sosiale aspek*) ontvang 'n *puur feitlike* inhoud, gestroop van enige en alle normatiewe oorwegings. Sodra norme ter sprake kom, word ons na die "cultural system" verwys. Hierdie twee sisteme word geïntegreer deur *institusionalisering* (Parsons 1961:34).

Benewens die onderskeiding tussen *kultuur* en *samelewing* word daar ook nog tussen *kultuur* en *beskawing* onderskei. Simmel praat in hierdie verband van "objective culture" en "subjective culture" (sien sy artikel, *Subjective Culture*, wat opgeneem is in Levine 1971:233; vgl. ook Weingartner 1965:128).⁵ Binne die kader van hierdie teenstelling dui *kultuur* op *subjek-objekrelasies* terwyl *beskawing* op *subjek-subjekrelasies* dui.⁶ In laasgenoemde geval gaan dit

³ In die Voorwoord tot die tweede uitgawe van sy *Kritiek van die Suiwre Rede* skryf Kant pertinent dat hy die wetenskap moes *inperk* om vir die geloof *plek te maak* (Kant 1787:xxx).

⁴ Dat eietydse prominente sosiologiese denkers soos Giddens, Alexander en Habermas nog steeds met dieselfde problem worstel, val buite die bestek van hierdie artikel. Vergelyk nogtans Alexander, et al. 1990, Giddens 1998, Calhoun et al. 2002 en Habermas 1998.

⁵ Vergelyk punt twee wat ons in die *Inleiding* vermeld het: "Culture = the cultivation of the mind; the arts; civilisation."

⁶ Dat Habermas hierdie relasies dialekties teenoor mekaar afspeel, laat ons daar.

bykomend oor die verdieping van die sin van mens-wees, soms ook aangedui as *ontsluiting*.⁷ Soms word die woord *beskawingsontwikkeling* egter in 'n omvattende sin gebruik, met name om beide die realisering van kulturele subjek-objekrelasies en die ontsluiting en verdieping van menslike subjekfunksies aan te dui.

9. SUBJEK-OBJEK- EN SUBJEK-SUBJEKRELASIES – DIE BYDRAE VAN DOOYEWEERD

Kulturele subjek-objekrelasies belig die *beheersende vorming* waarna ons vroeër in verband met die mens se vrye vormingsfantasie (in die vervaardiging van werktuie) verwys het. Deur middel van beheersende vorming verwerf die mens *mag* oor kultuurobjekte en oor natuurgegewens wat nie vanself tot kulturele (mags-)vorming in staat is nie. In die oorspronklike Nederlandse uitgawe van sy “magnum opus”, *De Wijsbegeerte der Wetsidee*, het Dooyeweerd die unieke eie-aard van die kultuur-historiese aspek van die werklikheid gesien in die “beheersende vorming van een gegeven aanleg, structuur of toestand tot iets dat zich niet vanzelve ontwikkeld, maar veeleer als ‘Aufgabe’, als taak is voorgesteld en in normatiewe vrijheid in het subjectieve proces der beschaving ver-werkelijkt wordt” (Dooyeweerd 1936:143 – sien Dooyeweerd 1997-II:195 e.v.). Omdat geskiedenis *konkrete* gebeurtenisse aandui wat veelkantig is in die sin dat dit 'n funksie in alle aspekte van die werklikheid besit, moet tussen die historiese aspek en die konkreet-alsydige geskiedenis onderskei word.

Die skoolvoorbeeld wat Dooyeweerd in die *Inleiding tot sy Ensiklopedie van die Regswetenskap* gebruik, betref die koop van sigare. Wanneer 'n roker sigare koop, sal niemand dit as 'n histories-betekenisvolle gebeurtenis waardeer nie. Hoewel 'n wettige ooreenkoms (*kooptransaksie*) plaasvind wat onmiskenbaar 'n ekonomiese kant besit (die ooreengekome *prys*), verloop die koop-handeling ooreenkomstig sosiale norme van fatsoen en wedersydse respek (die sosiale aspek), met gebruikmaking van een of ander taal (teken-aspek) en op grond van die identifisering van die pakkie sigare in onderskeiding van gewone sigarette (die logies-analitiese aspek). Beteken dit dat hierdie gebeure nie in die historiese aspek funksioneer nie? Allermens! Dooyeweerd skryf:

A historian, who views the transaction from its historical aspect, fastens our attention on the fact that the cigars in their packaging, as well as the money with which payment is made, are typical historico-cultural objects which have come into use only in the course of the historical development of Western society. (Dooyeweerd 2002:13)

Dit is daarom wenslik om die aspek van “beheersende vorming” as die *kultuur-historiese* aspek aan te dui. Wanneer hierdie woordorde omgeruil word, ontmoet ons 'n uitdrukking wat eweseer in die algemene spraakgebruik ingeburger is, byvoorbeeld wanneer ons van “kultuurgeskiedenis”

⁷ In 'n ruilekonomie word elke transaksie onmiddellik gerealiseer. Wanneer die sin van die ekonomiese aspek egter verdiep of ontsluit word met verwysing na die sin van geloof (vastigheid van vertroue), ontmoet ons die sinfiguur van *krediet* (ekonomiese vertroue) – iets wat Derrida goed ingesien het wanneer hy skryf: “There is no society without faith, without trust in the other. Even if I abuse this, if I lie or if I commit perjury, if I am violent because of this faith, even on the economic level, there is no society without this faith, this minimal act of faith. What one calls credit in capitalism, in economics, has to do with faith, and the economists know that. But this faith is not and should not be reduced or defined by religion as such” (Derrida, 1997:23). Teenoor gevolgsaanspreeklikheid wat in onontslote regstelsels gevind word, word die sin van die reg in ons Westerse regskultuur verdiep en ontsluit, byvoorbeeld deur die skuldbeginsele – in beide vorme daarvan, *opset* en *onagsaamheid* (*dolus* en *culpa*).

sou praat. Dan word die term “kultuur” in ’n omvattende sin gebruik.⁸ Hierdie praktyk hang daarmee saam dat alle dinge en gebeurtenisse in die werklikheid *in beginsel* in alle aspekte funksioneer – analoog aan die sigaarkoop-voorbeeld – en gevolglik ook altyd ’n funksie in die kultuur-historiese aspek sal besit.

Die algemene struktuur van die kultuur-historiese aspek, wat beide subjek-objek- en subjek-subjekrelasies omvat, kan afwisselend ’n *leidende* en ’n *dienende* rol speel. In ons vroeëre tipering van die aard van gereedskap, wat *gemaak* is (die kultuur-historiese fundering daarvan) om iets anders mee *te maak* (die kultuur-historiese kwalifisering daarvan) ontmoet ons ’n geval waar die kultuur-historiese aspek die leiding neem. Die keersy hiervan ontmoet ons wanneer aandag gegee word aan die samehang tussen die niehistoriese aspekte van die werklikheid en die kultuur-historiese aspek. Dan ontmoet ons aanduidinge soos *kunskultuur*, *regskultuur* en *ekonomiese kultuur* of kombinasies soos *regsgeskiedenis*, *ekonomiese geskiedenis* en *godsdiensgeskiedenis*.

Tegniese geskiedenis betref die verbeeldingryke vorming van gereedskap wat die mensdom se mag oor die natuur uitgebrei het tot ’n punt waar die eksesse wat in hierdie magsmontering opgesluit lê, ’n bedreiging vir die voortbestaan van die mensdom self inhou. In die geval van kultuur-historiese subjek-subjekrelasies ontmoet ons daarenteen die mag van mens oor mens, beliggaam in *gesagsampte*. Die ampsgesag van die owerheid oor onderdane, van ouers oor kinders, van onderwysers oor leerlinge of van werkgewers oor werknemers is ’n normatief-taakstellende gesag wat beter of slegter uitgeoefen kan word. Gesagsampte veronderstel egter ’n relasie van bowe- en onderskikking tussen diegene wat die amp beklee en diegene wat aan die gesag van die ampsdraers onderworpe is. Die invloed van die outonomie-tema sedert die Renaissance het egter daartoe gelei dat bowe- en onderskikkende relasies tot neweskikkende relasies herlei of selfs *omgekeer* is. Gevolglik word ons kultuur nog steeds gekenmerk deur ’n oordrewe neweskikkende perspektief. *Kulturele magsvorming* kan nader toegelig word deur op ’n demokratiese politieke kultuur te let.

10. KERNELEMENTE VAN ONS DEMOKRATIESE POLITIEKE KULTUUR

Dit is byvoorbeeld normaal dat *demokrasie* aan die hand van die aard van *gesag* of *mag* verstaan word. Konstitusionele regstate stipuleer teweens dat dié party wat tydens ’n algemene verkiesing die meerderheid verkry, die bevoegdheid (mag) besit om ’n owerheid in die amp te plaas. In die geval van die staat beliggaam die gesag wat in die owerheidsamp opgesluit lê, ’n voorbeeld van *regsmag* en dit verleen aan die owerheid en ander staatsorgane die *juridiese bevoegdheid* (kompetensie) tot *regsvorming*. Hierdie *regsmag* moet egter van *mag* (beheersende vorming) in die oorspronklike *kultuur-historiese sin* onderskei word sonder om aan mag ’n a-normatiewe of selfs inherente konflik-inhoud te gee – soos byvoorbeeld gedoen word in die werk van Bruce Benson (2011).

Vanuit sy sisteem-teoretiese benadering, waarin die geheel-dele relasie bowe- en onderskikkende relasies vervang, meen Parsons dat dit nie gaan oor die mag oor ander mense nie, maar oor die “capacity of a social system to get things done in its collective interest” (Parsons 1969:205). Hierteenoor sien Dahl, vanuit ’n konflik-teoretiese benadering, in mag as sodanig die bron van konflik. Sy bekende definisie van mag verwar die kulturele roeping tot magsvorming

⁸ In die vyfdeelige versamelwerk oor die “Cultuurgeskiedenis van het Christendom” wat onder redaksie van J. Waterink uitgegee is, word inderdaad prakties aan alle fasette van die samelewing aandag gegee, vanaf die (wysgerige) denke tot by die ekonomie, kuns, staatsordeninge en godsdiensstige verwickelinge (sien Waterink 1951).

met die *misbruik* van mag. Volgens hom dui mag (“power”) daarop dat een persoon ’n ander een kan oorreed om iets te doen wat daardie persoon andersins nie sou doen nie.⁹ Hierdie definisie is te breed, want selfs in die geval van maatskapsverhoudinge (op voet van gelykheid naas en teenoor mekaar sonder enige relasie van bowe- en onderskikking) kan ’n hofflike versoek iemand iets laat doen wat andersins nie deur daardie persoon gedoen sou word nie. Die ernstigste gebrek is egter te vind in die feit dat dit geensins melding maak van die legitieme kompetensie tot regsforming wat in die gesag van bepaalde (owerheids)ampte opgesluit lê om positiewe reg te vorm nie.

Indien ’n verskeidenheid normatiewe kontekste erken word waarbinne die mens sy kulturele roeping ten uitvoer moet bring deur middel van die *nadere vormgewing* aan onderliggende *beginsels*, dring die besef spoedig deur dat die strewe na *individuele outonomie* selfopheffend is. Dit wat aan die wet-vir-die-bestaan-daarvan beantwoord, kan nie met hierdie kondisies (wet) saamval nie. Die kondisies vir atoom-wees, mens-wees of groen-wees is immers nie self ’n atoom, ’n mens of groen nie.

Op hierdie punt moet ons laastens nog vlugtig aandag skenk aan ’n kulturele gegewe wat met die aard van gereedskap vergelyk kan word. Ons het gesien dat laasgenoemde deur dieselfde bestaanswyse gefundeer én gekwalifiseer word, naamlik die *kultuur-historiese aspek*. As *kultuur-objekte* betref beide hierdie funderings- en kwalifiseringsfunksies derhalwe *objeksfunksies*: ons het reeds opgemerk dat gereedskap ’n objektiewe kultuur-historiese funderingsfunksie en ’n objektiewe kultuur-historiese kwalifiseringsfunksie besit. Wat ons in gedagte het, is die sonderlinge struktuur van ’n volk.

11. DIE UNIEKHEID VAN DIE VOLK AS KULTUURGEMEENSKAP

Die sistematies-wysgerige vraag is of daar ’n samelewingsvorm is wat dieselfde besondere karakter openbaar, maar wat in plaas van objeksfunksies deur *subjeksfunksies* gefundeer én gestempel word?

’n Taalgemeenskap beantwoord nie aan die eise van ons soektog nie, want die *funderende* moment van vormgewing – vergelyk die koppelwoord *taal-vorming* – appelleer op die kultuur-historiese aspek wat onderskei moet word van die *tekenaspek* waardeur taal gekwalifiseer word.¹⁰ Die merkwaardige gegewe in verband met taal is dat, alhoewel dit deur die tekenaspek van die werklikheid gekwalifiseer word, alle tipiese taalgebeure steeds plaasvind binne kontekste wat nie deur die tekenaspek gestempel word nie. Menslike taal differensieer immers in ’n verskeidenheid sfere, met name sosiale kontekste (omgangstaal), ekonomiese taal, kunstaal, regstaal, liefdestaal, geloofstaal en wetenskapstaal. Indien daar egter vanuit die kultuur-historiese aspek na die tekenaspek gekyk word, kom ons op die spoor van die ontsluiting of die verdieping van die sin van eersgenoemde aspek. Onontslote kulture besit slegs mondelinge oorleweringe. Dit is egter eers wanneer daar ’n besef ontwikkel van die verskil tussen dit wat histories *betekenisvol* en

⁹ Dahl se oorspronklike artikel oor “The concept of power” het reeds in 1957 verskyn en is later herdruk in ’n werk wat in 1969 deur Bell, Edwards & Wagner gepubliseer is (vergeelyk Bell, et al. 1969:80).

¹⁰ Hoewel gewoonlik na hierdie aspek as die *linguale aspek* verwys word, is dit ontoereikend. Indien ons tewens let op die normatiewe taakstelling: *beteken*(!), sou hierdie aspek as die *semiotiese aspek* aangedui kon word. Let ons alternatiewelik op grammatika en sintaksis tree die woord *linguaal* na vore, wat dan vanuit hierdie hoek as die *linguale aspek* aangedui sou kon word. Die derde moontlikheid, wat op die subjek-objek relasie binne hierdie aspek berus, is om aandag te skenk aan dit wat beteken is, d.w.s. die aard van *betekenis* – en dit onderlê die moontlikheid om hierdie aspek as die *semantiese aspek* aan te dui. Wanneer ons egter al drie hierdie gesigspunte tot hul reg wil laat kom – die normsy asook die (daaraan onderworpe) feitlike sy, dan is die beste benaming eenvoudig in die aanduiding *tekenaspek* te vind. (Vgl. ook Weideman 2011:1-25.)

betekenisloos is dat bronne vir die historikus ontstaan, vergestalt in monumente, gedenktekens, inskripsies en geskiedverhale, asook allerlei geskrewe dokumente, literêre werke en so meer.¹¹

Die kandidaat waarna ons soek, is in die aard van die *volk* as 'n *kultuurgemeenskap* gegee. Die woord *volk* weerspieël enersyds 'n staatkundige konnotasie (Grieks *demos*; Latyn *populis*; Frans *peuple*; Engels *people*) en andersyds 'n etnies-kulturele betekenisnuanse wat op 'n niestaatlike gegewe dui. Indien die maatstaf van *differensiasie* aangelê word, vind ons waarskynlik in die *grootfamilie* die ondergrens wat as 'n ongedifferensieerde eenheid aangedui kan word. Die "clan" en "sib" sowel as die sterker georganiseerde stamverband is almal nog steeds voorbeelde van *ongedifferensieerde* samelewings. Dit beteken dat die verskeidenheid samelewingsvorme wat in 'n gedifferensieerde samelewing aangetref word, in ongedifferensieerde samelewings ineengewef is in één allesomvattende samelewingsgeheel. Die grootfamilie, "clan", "sib" en stam tree telkens, afwisselend, *as geheel* in een of ander hoedanigheid op – as kulties-godsdiensige eenheid, as politieke eenheid of as ekonomiese bedryfseenheid – almal aktiwiteite wat in gedifferensieerde samelewings op die basis van apart-georganiseerde en onderskeie lewensvorme volvoer word, byvoorbeeld deur 'n identifiseerbare geloofsverband, staatsverband of ekonomiese verband.

12. VOLK (*ETNOS*) EN STAATSVOLK (*BURGERY*)

Merkwaardig genoeg sou die onderskeidenheid van staatsvolk (die *burgery* van 'n staat, die *nasie*) en die volk as etniese eenheid, as kultuurgemeenskap, teen die tweede helfte van die 18^{de} eeu met mekaar vereenselwig word. Uiteraard is hier twee weë oopgelaat: (i) die volk as burgery van die staat kan opgeoffer word aan die volk as kultuurgemeenskap of (ii) die volk as kultuurgemeenskap kan opgelos word in die burgery van die staat.

- (i) Na die besondere klem wat die *Verligting* van die 18^{de} eeu op die enkeling gelê het, sou die Romantiek die oorgang na die Duitse vryheidsidealisme van Schelling, Fichte en Hegel bemiddel. In hierdie ontwikkeling, wat teruggryp na Rousseau se bo-individuele, algemene volkswil, ontmoet ons die eerste ongebreidelde verheerliking van die *gemeenskapsgedagte*, van die volk as kultuurgemeenskap. Die hele samelewing word ten slotte omsluit deur volksverbondenheid, die universalistiese (of: holistiese) keersy van die 18^{de} eeuse individualisme (of: atomisme).
- (ii) Wanneer die staatkundige gesigspunt ten koste van niestaatlike lewensverbintenisse beklemtoon word, verloor die volk as kultuurgemeenskap sy identiteit omdat dit dan (veronderstel is om) op te gaan in die staatsgeheel.¹²

As kultuurgemeenskap word 'n volk gekenmerk deur 'n unieke en onderskeie *stylvorming*, *wyse van doen*. Dit is so omdat 'n kultuurgemeenskap naas, in onderskeiding van, maar tegelyk ook *in*

¹¹ Delmas en Penn se fokus op *geskrewe kultuur* belig 'n element van die eerste skrede van hierdie kultuur-historiese ontsluitingsproses (sien Delmas & Penn 2011).

¹² Kosiek wys egter daarop dat die verskille tussen volke nie deur gemeenskaplike staatsverbondenheid opgehef word nie. Hy vermeld die voorbeeld van Siebenbürgen in Roemenië, waar daar reeds vir meer as 800 jaar Saksers saam met die Roemeniërs in dieselfde landskap en onder dieselfde hemel leef. Hulle word slegs effektief deur 'n gebrek aan ondertrouery van mekaar geskei. Ten spyte van hierdie 800 jaar kan 'n mens egter vandag nog steeds met die eerste oogopslag opmerk dat jy Siebenbürgen as 'n oorwegend Duitse dorp binnery. Reeds die plantegroei in die dorpstrate, die aanleg van die tuine te midde van 'n bepaalde ordening en soberheid toon dat daar Duitsers woon. Deurslaggewend hier is die kenmerkende Duitse *lewenstyl* van die Saksers (Kosiek 1976:50-51).

samehang met ander samelewingsvorme van 'n gedifferensieerde samelewing bestaan. 'n Volk word daarom gestempel deur ontslote kultuurverkeer, deur 'n verdiepte kultuur-historiese wyse van doen (*stylvorming*). Juis op grond van die tradisionele (hoeser ook op basis daarvan veranderende) wyse van doen, word volksgenote saamgebind tot die ontslote eenheid van 'n volk as egte kultuurgemeenskap. Volke verskil nie in die eerste plek omdat hulle verskillende dinge doen nie, maar omdat hulle dieselfde soort dinge *verskillend* doen. Daarom is volke opgeneem in die *kultuurverkeer* met ander volke en wel op 'n bioties-inklusiewe basis (funderingsfunksie). Hierin stem die volk ooreen met samelewingsvorme soos die huwelik en gesin asook die familie – wat net soos die volk in die biotiese aspek van die werklikheid gefundeer is.

Omgekeerd vind alle ander samelewingsvorme waaraan die mens deel het steeds hul funderingsfunksie in een of ander *tipiese* wyse van (kultuur-historiese) *magsvorming*. Almal besit derhalwe 'n *kultuur-historiese funderingsfunksie*. Dit beteken dat dáárdie aspek van die werklikheid wat optree as funderingsfunksie van die meeste samelewingsvorme, in die geval van die volk juis die *kwalifiseringsfunksie* daarvan is!¹³

Wat die situasie verder kompliseer, is die feit dat, alhoewel die volk as kultuurgemeenskap gekwalifiseer word deur die ontslote sin van die kultuur-historiese aspek, daar streng gesproke geen egte histories-gekwalfiseerde aktiwiteite van die volk as gemeenskap aangewys kan word nie. 'n Soortgelyke situasie is aan te tref in verband met die aard van taalgebruik. Hoewel taal gekwalifiseer word deur die tekenaspek van die werklikheid, tref ons nêrens teken-gekwalfiseerde taalgebruik aan nie – taal word altyd in 'n nielinguaal gekwalfiseerde konteks gebruik (bv. *regstaal*, *sosiale taal*, *akademiese taal*, *geloofstaal*, e.s.m.). Dieselfde geld van die volk se *kulturele stylvorming*. Slegs in vervlegting met nievolkse lewensvorme kan 'n volk sy kulturele stylintegrasie na vore bring. Daarom is daar in die alledaagse spraakgebruik ook die gewoonte om byvoorbeeld van Afrikaanse skole, kerke, gesinne, bedrywe, en so meer te praat. Hoewel hierdie spreekwyse misbruik kan word binne die kader van 'n volksideologie (wat alle ander lewensvorme in die bedding van die volk plaas), kan dit ook volkome legitiem uitgelê word as 'n bevestiging van die gemelde vorm van vervlegting.

13. POLITIEKE KULTUUR TUSSEN ATOMISME EN HOLISME

Die onhoudbaarheid van atomistiese en holistiese samelewingsbeskouings vloei voort uit die feit dat beide hierdie ekstreme posisies die mens óf afsluit in inter-individuele relasies óf laat opgaan in een of ander lewensvorm wat verhef word tot allesomvattende samelewingsgeheel. Slegs wanneer vasgehou word aan die insig dat alhoewel die mens 'n verskeidenheid sosiale rolle kan vervul, die menslike lewe nooit deur enigeen daarvan volledig omsluit kan word nie, is dit moontlik om hierdie dilemma te bowe te kom. Gevolglik kan *kultuur* ook nooit tot die wortel-verbintenis van menswees verhef word nie, hoeser dit ook al met alle menslike sosiale aktiwiteite vervleg mag wees.

In Suid-Afrika het 'n gebrek aan hierdie insig telkens daartoe gelei dat oor valse probleemstellinge gedebatteer is. Bedink byvoorbeeld die bekende vraag: is ek *eerste* 'n *Afrikaner*,

¹³ As kultuurgemeenskap druk elke volk sy eie kulturele *styl*-stempel af op die taal wat gebruik word. Wilhelm von Humboldt het die taalgemeenskap waardeur as 'n geestelike vorm van die mensheid wat deur 'n bepaalde taal gekarakteriseer is ("eine durch eine bestimmte Sprache charakterisierte geistige Form der Menschheit" – vgl. Kosiek 1976:81). Taal as sodanig kan egter nooit as die *onderskeidende kenmerk* van volkwees gesien word nie. Binne een taalgemeenskap kan daar immers 'n verskeidenheid volke geakkommodeer word, elk met 'n eie aksent waarmee die taal gepraat word. Eers as die grammatika sou verskil, ontmoet ons 'n egte *dialek*.

Engelsman, Zoeloe, Sotho, ensovoorts, of is ek in die eerste plek 'n *Suid-Afrikaner*? Die antwoord is eenvoudig – ek is beide *tegelyk*, sonder dat my bestaan volledig afgesluit kan word in enigeen van hierdie twee sosiale verbintenisse. Vanuit staatkundige hoek gesien, is ek 'n *Suid-Afrikaner* en betrag vanuit volkskulturele hoek is ek 'n *Afrikaner, Engelsman, Zoeloe, Sotho*, ensovoorts. Daar bestaan eenvoudig geen rangorde tussen hierdie – en ander – sosiale verbintenisse nie.

Binne die kontemporêre veld van “cultural studies” speel die verwarring van *staatkundige* en *kulturele* identiteit nog steeds 'n rol. Tomaselli vermeld die behoefte aan “a ‘nativisation’ of cultural studies in South Africa” (Tomaselli 2008:175) deur daarop te wys dat “cultural studies ... has emerged in many different forms on different continents and conditions, each developing unique characteristics, in answering often the same questions” (Tomaselli 2008:175). Wanneer temas soos post-apartheid en demokratisering, identiteitsdebatte, uitvoeringskontekste, Afrikanisering en inheemsmaking (*indigenisation*), die verhouding tussen benaderings van Afrika-filosofie en kultuurstudies, en 'n vergelyking tussen “ ‘Western’ cultural studies and African approaches, and the nature of their engagement with the former” (Tomaselli 2008:176) aangespreek word, word deurgaans gefokus op die nosie van “Africanness” en word kwessies soos “identity and the notion of ‘culture’” aan die orde gestel (Tomaselli 2008:177).

Die probleem wat egter steeds in “cultural studies” na vore tree, is die ontoereikende afgrensing van kulturele en staatkundige identiteite. Distiller vermeld dat alvorens oor 'n “South African cultural studies” gepraat kan word, 'n toepaslike woordeskat ontwikkel moet word, maar spesifiseer dan pertinent dat die volgende vraag beantwoord moet word: “in what terms do we understand what it means to be South African?” (Distiller 2008:274). Uit hierdie vraag blyk hoe gemaklik daar van kulturele identiteit na staatkundige identiteit oorgegaan word (“what it means to be South African?”).

Wright lig die probleem wat in die idee van 'n *Afrika-identiteit* gesentreer is, toe: “African identity is an expansive and nebulous category that can be contextualized in and approached from a bewildering array of ideological and disciplinary positions” (Wright 2007:1). Wanneer Afrika-identiteit aan die orde gestel word, het dit dikwels uitgeloop op 'n *romantisering* asook op die vasvang van Afrikakulture in “static, essentialised and idealistic depictions” (Wright 2007:3). Die relativering wat voortspruit uit die aard van die postmodernisme hou verband met die opmerking van Wright dat dit deel vorm van die “postmodern condition (with its suspicion of Western grand narratives)” en dat dit die moontlikheid – en selfs noodsaaklikheid – geopen het “for the West’s other to be heard at the centre” (Wright 2007:4). In die konteks van hierdie besinning blyk dit egter dat sodra spesifieke identiteite aan die orde gestel word, byvoorbeeld “Zulu cultural identity”, Afrika-identiteit 'n *generiese* (welhaas “kontinentale”) konnotasie verkry (Wright 2007:4).

Uiteraard skep die aard van *identiteit* egter 'n probleem vir 'n post-strukturalistiese of Derridiaanse benadering. Laasgenoemde beklemtoon tewens die “uitstel en verwysing” van betekenis. Wright meen selfs dat kenmerke van die post-strukturalisme reeds by die Yoruba godheid Esu-Elegbara teenwoordig is:

Thus, rather than merely imposing a purely EuroAmerican conception of poststructuralism on African identity, I have identified ways in which the nature and function of the Yoruba deity Esu-Elegbara, can be considered poststructuralist since it already contains many elements and characteristics of what has come to be labeled in European theory as poststructuralist thought ... Esu’s odus (sacred verses) are the manifestation of Derrida’s notion of *différance* (Derrida 1976, 1986; Harvey 1986), not in writing but in speech. With Esu meaning is constantly differing and ultimate meaning is perpetually deferred. (Wright, 2007:11)

Die dinamiek van die vermeende voortgesette verwysing kon weliswaar nooit daarin slaag om aan 'n onderliggende element van konstantheid te ontkom nie. Cilliers wys daarop dat Derrida daarop uit was om te verhoed dat die begrippe “trace” en “différance” enige vaste betekenis verky (Cilliers 1998:43-44). Ten spyte van die onstabiliteit van variërende betekenis is hierdie hele verhaal egter deurslaggewend afhanklik van 'n element van *konstansie*. Dit blyk uit die feit dat hierdie twee terme konstant op presies dieselfde wyse in enige spesifieke taal gespel word. Habermas het hierdie impasse duidelik raakgesien met sy opmerking: “Reeds op die vlak van die teken-substraat van betekenis moet die teken-tipe in die veelheid korresponderende teken-gebeurtenisse as dieselfde teken weer herken kan word”.¹⁴

Dit is die idee van relatiewe duursaamheid te midde van wisseling wat in die eerste plek 'n sinvolle spreke oor enige vorm van *identiteit* eers moontlik maak. Gevolglik behoort 'n besinning oor kulturele (en ander) identiteit(e) steeds rekening te hou met die insig wat Plato (en in navolging van hom, Galileo en Einstein) reeds gesnap het, naamlik dat *verandering* slegs op die basis van duursaamheid of konstansie vasgestel kan word (vgl. Strauss 2011). Ewe min kan *onderskeiding* ten koste van *identifisering* (oor-)beklemtoon word, want elke denkaktiwiteit van onderskeiding veronderstel gepaardgaande identifisering en omgekeerd.¹⁵

14. SAMEVATTENDE TERUGBLIK

Hoewel dit mag lyk of die verskillende nuanseringe van die term *kultuur* relatief onverbonde naas mekaar geplaas kan word, het dit geblyk dat daar 'n onderliggende perspektief is wat 'n eenheid te midde van die veelheid of verskeidenheid nuanses funder. Hierdie perspektief is gesentreer in die onderkenning van die kultuur-historiese aspek van die werklikheid. Soos elke ander aspek besit die kultuur-historiese faset 'n unieke eie aard (kern-sin) wat alle samehangsmomente wat tussen die kultuur-historiese aspek en die ander aspekte van die werklikheid bestaan, stempel.¹⁶ Dit het geblyk dat *beheersende vorming* of *mag* die kwalifiserende sin-kern van die kultuur-historiese aspek beliggaam. Wanneer ons vanuit die perspektief van ánder aspekte let op die samehang tussen die kultuur-historiese aspek en hierdie ander aspekte ontmoet ons immers uitdrukkings soos *godsdienstkultuur*, *regskultuur*, *kunskultuur*, *ekonomiese kultuur*, *sosiale kultuur* en so meer. Hiebenewens het dit geblyk dat binne die struktuur van die kultuur-historiese aspek van die werklikheid sowel subjek-objek- as subjek-subjekrelasies aangetref word. Eersgenoemde het ons in staat gestel om reenskap te gee van die samehang tussen kultuur, gereedskap en tegniek. Laasgenoemde baan die weg tot 'n besinning oor die verskeidenheid magsverhoudinge wat in 'n gedifferensieerde samelewing bestaan. Tegelyk open dit die weg vir die erkenning van die gegewe dat elke konkrete gebeurtenis en samelewingsverhouding onder meer in die kultuur-historiese

¹⁴ “Schon auf der ebene der Zeichensubstrats von Bedeutungen muß der Zeichentypus in der Vielfalt korrespondierender Zeichenereignisse als dasselbe Zeichen wieder erkannt werden können” (Habermas 1998: 26-27).

¹⁵ Wanneer die boek van die lessenaar waarop dit lê onderskei word, moet tegelyk gekom word tot die identifisering van die boek as boek en die lessenaar as lessenaar.

¹⁶ Ons kan byvoorbeeld van 'n kultuur-*gebied* praat (wat dui op die samehang tussen die kultuur-historiese aspek en die ruimte-aspek of op die ruimte-analogie binne die struktuur van die kultuur-historiese aspek); ons kan van kultuur-historiese konstansie en dinamiek praat (onderskeidelik kinematiese en fisiese analogieë); van kultuur-historiese differensiasie en integrasie (biotiese analogieë); van 'n kultuur-historiese bewussyn (sensitief-psigiese analogie); kultuur-historiese identifisering en onderskeiding (logies-analitiese analogie); die vaslegging van dit wat kultuur-histories van belang/betekenisvol is (samehang met die tekenaspek); van die wering van kultuur-historiese eksesse (ekonomiese analogie); e.s.m.

aspek van die werklikheid *funksioneer*. Vanuit hierdie integreerende perspektief is krities stelling ingeneem teen die Kantiaanse en neo-Kantiaanse boedelskeiding tussen feite en waardes asook die daaruit voortvloeiende siening wat kultuur die mandjiebegrip vir alle normatiwiteit gemaak het. Deur vlugtig te verwys na die kontemporêre besinning oor 'n Afrika-identiteit is ook saaklik aandag gegee aan die onvermydelike menigvuldigheid identiteite waaraan elke mens deel het, asook die valse dilemma wat opgesluit lê in die vraag of 'n persoon eerste 'n Afrikaner of 'n Suid-Afrikaner is.¹⁷

Te midde van die verskeidenheid nuanseringe en uiteenlopende kontekste waar die term *kultuur* aangetref word, bied die (ontiese) struktuur van die kultuur-historiese aspek inderdaad 'n eenheidsperspektief aan ons – 'n perspektief wat nie alleen rekenskap van die inherente struktuurelemente van hierdie aspek gee nie, maar wat ook erkenning verleen aan die gegewe dat alle gebeurtenisse en entiteite in beginsel in alle aspekte van die werklikheid en derhalwe ook in die kultuur-historiese aspek funksioneer.

BIBLIOGRAFIE

- Alexander, J.C. & Seidman, S. (red.) 1990. *Culture and Society, Contemporary Debates*. New York: Cambridge University Press.
- Altner, G. & Hofer, H. 1972. *Die Sonderstellung des Menschen*. Stuttgart: Fischer.
- Altner, G. (red.) 1973. *Kreatur Mensch, Moderne Wissenschaft auf der Suche nach dem Humanen*. München: Moos.
- Altner, G. 1976. *The Nature of Human Behaviour*. London: Allen & Unwin.
- Bell, R., Edwards, D.V. & Wagner, R.H. 1969. *Political Power: a Reader in Theory and Research*. New York: Free Press.
- Benson, B. 2011. *The Enterprise of Law. Justice Without the State*. Oakland: The Independent Institute.
- Berger, P.L. 1982. *Invitation to Sociology, a Humanistic Perspective*. Harmondsworth: Penguin.
- Brand, P. 2001. Volk. In: Ritter, et al., Volume 11, pp.1080-1090.
- Calhoun, C., Gerteis, J., Moody, J., Pfaff, S. & Virk, I. (eds). 2002. *Contemporary Sociological Theory*. Oxford: Blackwell.
- Cilliers P. 1998. *Complexity and Postmodernism: Understanding complex systems*. London: Routledge.
- Coser, J.A. 1965. (ed.) *Georg Simmel*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Derrida, J. 1997. *Deconstruction in a Nutshell, a Conversation with Derrida*. Uitgegee met kommentaar deur John D. Caputo (The Villanova Roundtable). New York: Fordham University Press.
- Distiller, N. 2008. Surviving the Future, *Cultural Studies*, 22(2): 273-283. <http://dx.doi.org/10.1080/09502380701789182>.
- Delmas, A. & Penn, N. (eds). 2011. *Written Culture in a Colonial Context*. Kaapstad: Universiteit van Kaapstad.
- Dooyeweerd, H. 1936. *De Wijsbegeerte der Wetsidee*, Volume 2. Amsterdam: H.J. Paris.
- Dooyeweerd, H. 1997. *A New Critique of Theoretical Thought*, Collected Works of Herman Dooyeweerd, A Series, Volumes I-IV. (Algemene Redakteur D.F.M. Strauss.) Lewiston: Edwin Mellen.
- Dooyeweerd, H. 2002. *Encyclopedia of the Science of Law*, Volume I, Introduction, A Series, Volume 8, (Algemene Redakteur D.F.M. Strauss, Speciale Redakteur A.C. Cameron.) Lewiston: Edwin Mellen.
- Gadamer, H-G & Vogler, P. 1972. *Neue Anthropologie*, Volume I. Stuttgart: Georg Thieme.
- Giddens, A. 1998. Interview Three – Structuration Theory (with C. Pierson). In: Pierson, 1998 (pp.75-93).
- Gould, S.J. & Eldredge, N. 1977. Punctuated equilibria: the tempo and mode of evolution reconsidered. In: *Paleobiology*, Volume 3, No. 2 (pp.115-151).
- Gould, S.J. 2002. *The Structure of Evolutionary Theory*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

¹⁷ Daar is nie nader ingegaan op die aard van wat as ontiese normatiwiteit bestempel sou kon word nie, maar hierdie problematiek is uitvoerig verantwoord in Strauss 2011b.

- Grosse, J.R. 2011. *An Understanding of Heidegger's Tool Analysis*, http://www.lifeissues.net/writers/gro/gro_056heidegger.html (besoek op 06-05-2011).
- Haas, A. 1959. *Das stammesgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen*, Volume I, Basil: Herder.
- Habermas, J. 1998. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, M. 1927. *Sein und Zeit*. Veertiende uitgawe. Tübingen: Niemeyer.
- Hobbes, Th. 1651. *Leviathan*. Harmondsworth: Pelican (1968).
- Hügli, A. 2004. Wert. In: Ritter, et al., Volume 12, pp. 556-558.
- Kant, I. 1787. *Kritik der reinen Vernunft*, Tweede uitgawe. Hamburg: Felix Meiner (1956).
- Kant, I. 1790. *Kritik der Urteilskraft* (1793, 1799). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1968).
- Kant, I. 1790. *Kritik der Urteilskraft* (1790, 1793, 1799). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1968).
- Kosiek, R. 1976. *Das Volk in seine Wirklichkeit*. Berg am See.
- Levine, D.M. 1971. *George Simmel, on Individuality and Social Forms*. Chicago: University of Chicago Press.
- Luyten, N.A. (red.) 1974. Fortschritt im heutigen Denken? Publikasie van die Görres-Gesellschaft für Interdisziplinäre Forschung. Serie: *Grenzfragen*, Volume 4. Freiburg: Alber.
- Narr, K.J. 1959. Die Abstammungslehre im Licht der Kulturgeschichte. In: Haas, 1959:388-452.
- Narr, K.J. 1974. Tendenzen in der Urgeschichtsforschung. In: Luyten, N.A. (red.) 1974:85-125.
- Narr, K.J. 1976. Cultural Achievements of Early Man. In: Altner, 1976:98-152.
- Parsons, T. (red.) 1961a. *Theories of Society, Foundations of modern sociological theory*. New: The Free Press.
- Parsons, T. 1961. An Outline of the Social System. In: Parsons, 1961a:29-41.
- Parsons, T. 1969. *Politics and Social Structure*. New Haven: Yale University Press.
- Perpeet, W. 1974. Kultur, Kulturphilosophie. In: Ritter, et. al., Volume 4, pp.1309-1324.
- Pierson, C. 1998. *Conversations with Anthony Giddens: Making Sense of Modernity*. Cambridge: Polity.
- Rensch, B. 1968. (red.) *Handgebrauch und Verständigung bei Affen und Frühmenschen*. Symposium der Werner-Reimers-Stiftung für anthropogenetische Forschung. Bern: Huber.
- Rickert, H. 1913: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. (1902). Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Rickert, H. 1921. *System der Philosophie*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Rickert, H. 1924. *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Einführung*. Derde, omgewerkte druk. Heidelberg: Carl Winters Universiteitsboekhandel.
- Ritter, J. Gründer, K. & Gabriel, G. (reds.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Volume 4. Basel-Stuttgart: Schwabe & Co.
- Ritter, J. Gründer, K. & Gabriel, G. (reds.) 2001. 1976. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Volume 11. Basel-Stuttgart: Schwabe & Co.
- Ritter, J. Gründer, K. & Gabriel, G. (reds.) 2004. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Volume 12. Basel-Stuttgart: Schwabe & Co.
- Rousseau, J.J. 1975. *Du Contrat Social et Autres Oeuvres Politiques*. Paris: Editions Garnier Frères.
- Schindwolf, O.H. 1972. Phylogenie und Anthropologie aus paläontologischer Sicht. In: Gadamer & Vogler, 1972:230-292.
- Simpson, G.G. 1969. *Biology and Man*. New York: Harcourt.
- Sorokin, P.A. 1962. *Society, Culture and Personality*. New York: Cooper Square.
- Strauss, D.F.M. 1988. Tools and tool-making: An intersection between human and animal behaviour, *South African Journal of Ethnology*, July, 11(3): 89-92.
- Strauss, D.F.M. 1999. Volk en Staat op die kruispad van differensiasie en ontsluiting. *Acta Varia*. Bloemfontein: UVS-Sasol Biblioteek. 1999(2).
- Strauss, D.F.M. 2011. Relasiebegrippe in die lig van die vraag of Einstein in die eerste plek 'n 'relatiewiteitsteorie' ontwikkel het, *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Natuurwetenskap en Tegnologie* 30(1), Art. #28, 8 pages. doi:10.4102/satnt.v30i1.28.
- Strauss, D.F.M. 2011a. Normativity I – The Dialectical Legacy. In: *South African Journal of Philosophy*, 30(2):207-218.

- Strauss, D.F.M. 2011b. Normativity II – An Integral Approach. In: *South African Journal of Philosophy*, 30(3):105-128.
- Tomaselli, K.G. & Wright, H.K. 2008. *Editorial Statement: African Cultural Studies*. London: Routledge (pp. 173-186). <http://www.informaworld.com/smpp/title~content=t713684873>.
- Van Riessen, H. 1949. *Filosofie en Techniek*. Kampen: J.H. Kok.
- Von Königswald, G.H.R. 1968. Problem der ältesten menschlichen Kulturen. In: Rensch, 1968:149-171.
- Waterink, J. 1951. (red.) *Cultuurgeschiedenis van het Christendom*. Amsterdam: Elsevier (1948-1951).
- Weideman, A. 2011. *A Framework for the Study of Linguistics*. Grand Rapids: Paideia.
- Weingartner, R.H. 1965. Theory and Tragedy of Culture. In: Coser, 1965:122-134.
- Windelband, W. 1924. *Präludien; Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. Negende druk. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Wright, H.K. 2007. Editorial: Notes on the (Im)Possibility of Articulating Continental African Identity. In: *Critical Arts*, 16(2):1-18. <http://www.tandfonline.com/loi/rcrc20>. London: Routledge.