

Ubuntu-waardes: Samelewings- en pedagogiese verwagtinge

Ubuntu values: Societal and educational expectations

J L VAN DER WALT

Fakulteit Opvoedingswetenskappe, Noordwes-Universiteit, Potchefstroom

E-posadres: jlvdwalt@aerosat.co.za



Hannes van der Walt

HANNES VAN DER WALT, tot aan die einde van 2000 dekaan van die Fakulteit Opvoedingswetenskappe aan die voormalige Potchefstroomse Universiteit vir CHO (tans die Potchefstroomse kampus van die NWU), is sedert 2001 betrokke by navorsingskapasiteitsbouprojekte in die Fakulteit Opvoedingswetenskappe van die Potchefstroomse kampus van die Noordwes-Universiteit. In hierdie hoedanigheid neem hy deel aan 'n verskeidenheid navorsingsprojekte, ook saam met opvoedkundiges in die buiteland en aan ander universiteite in Suid-Afrika. Tans is sy navorsing gerig op die vraagstuk van spiritualiteit en die opvoedende onderwys.

HANNES VAN DER WALT was the Dean of the Faculty of Education at the former Potchefstroom University (now the Potchefstroom Campus of the North-West University) until the end of 2000; since 2001 he has been involved in research capacity building projects in the Faculty of Education Sciences at the Potchefstroom Campus of the North-West University. In the process, he collaborates with educationists locally, within South Africa, as well as with international researchers from a number of universities abroad. He focuses for the time being on the problem of spirituality and education.

ABSTRACT

Ubuntu values: Societal and educational expectations

According to the South African Ministry of Education's Manifesto on Values, Education and Democracy (2001), Ubuntu can be seen as a vital sentiment that emerged from the pre-1994 struggle period. In 2008, President Mbeki gave an illustration of this by referring to the recipients of national awards as "the guardians of Ubuntu". Ubuntu indeed has a special place in the hearts and minds of the people of sub-Saharan Africa, as can be observed in debates about human rights, education, spirituality and quality of life. Those currently in power in South Africa obviously wish to employ it as an instrument for nation-building. In their opinion, adherence to the precepts of Ubuntu could help individuals and their communities to overcome cultural and racial differences in their quest for national unity.

Although Ubuntu has traditionally been regarded by the inhabitants of sub-Saharan Africa as a source of traditional moral values, those values seem not to have been converted into morally justifiable (political) behaviour. How else could one explain the extent of criminal behaviour and the perpetrations of moral injustice (wars, violence, murders, genocide, xenophobia, discrimination against minorities, etc.) across the length and breadth of southern Africa?

This article consists of a report on two investigations into the question of why the lofty moral values embodied in Ubuntu have not (yet) been transformed into morally acceptable behaviour. The first involved an analysis of Ubuntu to see what exactly it entailed as a traditional southern-African philosophy of life, as well as to determine why it has so far failed to have the expected favourable impact on community life in the region. The second focused on an analysis of Ubuntu-spirituality because of its potential benefits for communal life in general and for education in particular.

The problem was approached from two methodological angles. The first was an interpretive-hermeneutic approach to Ubuntu as such and to the spirituality embodied in it. This was followed by transcendental-pragmatic reflection on the possibility of “thickening” the as yet “thin” Ubuntu values for the purpose of discovering what could possibly be of advantage to 21st century sub-Saharan Africans (transcendental) as we understand the concept at this particular point in time (pragmatic).

The above-mentioned investigations revealed several reasons why Ubuntu might have failed to meet the societal and pedagogical expectations of, for example, the South African government and educational authorities. One of them is the fact that some of its proponents have romanticized a return to Ubuntu as well as to Ubuntu-gogy, i.e. education based on Ubuntu tenets. It would be unrealistic to expect 21st century Africans to return to Ubuntu in its traditional tribal form, namely an essentially communal life view shrouded in a haze of mystic antiquity. Another reason for its failure to have a benevolent effect on behaviour can be found in the fact that Ubuntu values tend to be “thin”, in other words, in need of being “thickened” or strengthened by specific religious and/or life view moral content. Because Ubuntu values have not yet been life-conceptually “thickened”, they could not be converted into morally justifiable actions and behaviour. As a result, the term “Ubuntu” began to be used as a relatively meaningless slogan. Despite all these negatives, however, Ubuntu will always have a special place in the hearts, minds and lives of sub-Saharan Africans. It is the typical life view of Africa and as such, it will always signify the embodiment of the shared humanity of the people of Africa.

The transformation of Ubuntu into a national life view that could serve as a guide for improving the quality of the lives and education of (South) Africans will depend on the effectiveness of its “updating” or “modernizing”. Unless this is done, Ubuntu will be doomed to remain a “vital sentiment” and/or a protean term. It will continue in failing to serve as a guiding light for acceptable moral behaviour and as an instrument for procuring national cohesion. One of the ways in which Ubuntu could be modernized is by filling the as yet “empty” or “thin” Ubuntu values (such as “respect for human dignity”) with “thickened” content from other life views. The traditional horizontal spirituality of Ubuntu could also be updated. Instead of seeing a person’s worth in terms of the practices and rituals of his or her group, a person should also be recognized as worthy in his or her own right. The same applies for the traditional vertical spirituality of Ubuntu. This could be updated by toning down the view of an individual being as a vital link in the cosmic chain, connected to gods, ancestors and descendants. Modern Africans tend not to conceptualize a person’s duties, privileges and responsibilities as injunctions from gods or ancestors. Both individuals and groups should instead be made more aware of social contracts that they might have entered into as individuals and in groups, such as those contained in a Manifesto on Human Rights. In addition, they should feel themselves bound to the moral imperatives flowing from their personal religious convictions and life views which, in modern times, tend to be something other than the Ubuntu life view. This approach gives new meaning to individual and group duties and responsibilities.

Ubuntu-based education (that is, Ubuntu-gogy) as well the Western-style education and training that Africa inherited from its colonial past also need transformation to make them more

compliant with the requirements of 21st century life. Their respective views of humanity should be “updated”, for instance. The dominant cerebral-analytical bias of Western education should be relinquished in favour of taking into account all the aspects of being human (such as emotion and conation). Western-style education should learn from the “adapted version” of Ubuntu and Ubuntu-gogy mentioned above that educators need to unfold all the facets and potentials of learners as human beings. Conversely, Ubuntu-gogy should learn from Western-style education that education entails more than the preparation of an individual for a place and role in communal life. In sum, the “new” education for (southern) Africa should become an existential, holistic and integrated process of equipping children with the knowledge, attitudes and responsibilities required for meaningful existence in modern, globalized, industrialized and urbanized communities. Only in this adapted form will Ubuntu values and Ubuntu-gogy be able to meet the societal and educational expectations of life in 21st century southern Africa.

KEY CONCEPTS: education, Ubuntu, community, communality, spirituality

TREFWOORDE: opvoeding, onderwys, Ubuntu, gemeenskap, kommunaliteit, spiritualiteit

OPSOMMING

Volgens amptelike onderwysdokumentasie in Suid-Afrika is Ubuntu ’n “vital sentiment” wat na vore gekom het uit die politieke en onderwysstryd voor 1994. ’n Ontleding toon dat hierdie kernsentiment tot dusver nie gelei het tot enige betekenisvolle verbetering in die Suid-Afrikaners se lewensgehalte nie. Dit blyk onder meer uit die toename in misdaad en geweld, ook in skole. Hoewel Ubuntu inderdaad ’n aantal hoë morele beginsels beliggaam en ook ’n vorm van spiritualiteit omvat wat potensieel kan lei tot verbetering in Suid-Afrikaners se lewensgehalte, kon dit tot dusver nie omgesit word tot praktyk in die breë gemeenskap in die algemeen en in die skole/onderwys in die besonder nie. Daar word aan die hand gedoen dat die Ubuntu-lewensfilosofie in verskillende opsigte “opdateer” moet word sodat dit beter kan voldoen aan die morele en geestelike behoeftes van 21ste eeuse Suider-Afrikane.

INLEIDING: ORIËTERING EN ONDERSOEKMETODE

Volgens die Ministerie van Onderwys se *Manifesto on Values, Education and Democracy* (2001:15-16) is Ubuntu ’n “vital sentiment” wat soos ’n goue draad na vore gekom het uit die strydjare voor 1994. Watter belangrike rol dit in die Suid-Afrikaanse samelewing speel, blyk uit die feit dat president Mbeki op 21 April 2008 na die ontvangers van nasionale toekennings verwys het as die “guardians of Ubuntu”. Ubuntu het ’n ryke betekenis¹ in die lewe van die mense van Suider-Afrika, veral in debatte oor menseregte, die onderwys (vgl. Bangura 2005: 23), spiritualiteit en die gehalte van lewe.² Die huidige politieke maghebbers beskou dit klaarblyklik as ’n nasiebou-instrument vir die oorbrugging van die kulturele en rasseverdeeldhede in die Suid-Afrikaanse samelewing (Gaylard 2004: 272). Die rede hiervoor, volgens Waghid (2009:76), is die feit dat

¹ Volgens Gaylard (2004: 272) het dit op vele terreine, insluitende opvoeding en onderwys, ’n “protean term” geraak (vgl. ook Jansen, 2009:129).

² Van Binsbergen (2002:16-17) wys tereg daarop dat Afrikane self nie eens bewus is daarvan dat die term Ubuntu die naam is van hulle tradisionele lewensfilosofie nie. Die naam bly implisiet in die agtergrond; Ubuntu self word geleef. Ubuntu het eintlik eers as konsep uitgekristalliseer onder die noukeurige ontleding en diskursiewe filosofiese argumente van meer verwesterde ondersoekers (’n vorm van “retrodiksie”).

Ubuntu, soos deliberatiewe demokrasie, ’n vorm van kommunale interaksie (“communal engagement”) is wat ruimte bied vir ’n kritiese ingesteldheid (“criticality”), nie-oorheersing (“non-dominance”) en vir die bloei van menseverhoudinge. Hierdie eienskappe van Ubuntu is belangrik vir Afrikagemeenskappe weens hulle kolonisasie-, rasseverdrukkings- en segregasieverledes.

Hoewel Ubuntu (“Ujamaa” in Kiswahili; “Harambee” in Kenia³) dikwels in die gebied suid van die Sahara aangeprys word as bron van tradisionele morele waardes, wil dit voorkom of die waardes wat dit beliggaam nog nie oorgesit kon word in moreel regverdigbare gedrag nie. Daarvan getuig die omvang van die maatskaplike (insluitende onderwys-) en politieke probleme in Suider-Afrika. Die menseslagtings in Uganda, Burundi, Sudan (Darfoer), Kenia, die ongeveer 18 000 moorde per jaar en die xenofobiese aanvalle in Suid-Afrika in 2008 (vgl. Ridge 2003:1-2; Mogekwu 2004:238, 242 et seq.) toon dat Ubuntu-waardes nog nie tot praktyk gemaak is nie.

Om vas te stel waarom die “vertaling” van die morele waardes wat beliggaam is in Ubuntu tot moreel-aanvaarbare gedrag nog nie plaasgevind het nie, is die volgende ondersoek gedoen:

- Ubuntu is ontleed om vas te stel wat dit as lewensfilosofie behels. Deel van hierdie stap was om antwoorde te vind op die vraag waarom Ubuntu-moraliteit nog nie kon deursuur in die Suid-Afrikaanse samelewing nie.
- Daarna is gefokus op Ubuntu-spiritualiteit omdat dit vir die samelewing in die algemeen en vir opvoedende onderwys in die besonder van betekenis mag wees.

Die problematiek is vanuit twee metodologiese gesigspunte benader. Ubuntu en die spiritualiteit daarin opgesluit is eerstens interpretivisties-heuristies ontleed. Daarna, in die besinning oor die sogenaamde verdikking van morele norme, is gebruik gemaak van ’n benadering wat Alexander (2006) gepas transendentiaal-pragmaties genoem het – wat kan op hierdie tydstop (die pragmatiese) as voordelig vir Suider-Afrikane beskou word in Ubuntu (die transendentale)?

UBUNTU AS LEWENSILOSOFIE

Volgens Fowler (2007) kan die betekenis van Ubuntu saamgevat word in die gedagte van kommunaliteit. Sy opvatting verskil van dié van die samestellers van die hierbo vermelde *Manifesto* (2001:15-16), wat dit tipeer as “menslike waardigheid”. Swartz (2006:552, 555) sien

³ Suid-Afrikanners is oor die algemeen beter bekend met die Nguni-term Ubuntu en die Sotho/Tswana-term Botho. Die Shona-woord Hunhu (Van Binsbergen, 2002:1), die Kikuyu Umundu, Kimeru Umuntu (Kenia), kiSukuma en kiHaya Bumuntu (Tanzanië), shiTsonga en shiTswa Vumuntu (Mosambiek), boBangi Bomoto (Demokratiese Republiek van die Kongo), en kiKongo Gimuntu (Angola) (Waghid, 2009:76) is minder bekend. Weens die groot getal Kiswahili-sprekers is die term *Ujamaa* waarskynlik beter bekend in die res van Afrika. In dele van Zaïre staan hierdie lewensopvatting bekend as Bisote, afgelei van die Lingala-Baluba-woord biso, wat in die gewone taal verwys na “ons”. Oordragtelik verwys dit na “ons-heid” of “sosialiteit”. “Ek” word daarmee dialogiese vennoot van “ons”. Sosialiteit is ’n dialogiese ideaalgemeenskap waarin die “ons” voorrang geniet bo die “ek” (Nyasani, 2008: 2).

Dit het Fowler (2007) opgeval dat, hoewel die term Ubuntu afkomstig is uit die politieke dominante Nguni-bevolkingsgroep in Suid-Afrika dit nie kon verhoed het dat dit deur die post-1994-regering opgeneem sou word in beleidsdokumentasie bedoel vir alle bevolkingsgroepe nie (Kyk RSA Ministerie van Onderwys, 2001:15; ook Swartz, 2006:560 vir nog voorbeelde).

dit as 'n lewensfilosofie⁴ met pre-koloniale waardes⁵ soos 'n humanisme⁶ wat gefundeer is in meevoelende, eerbiedige, interafhanklike verhoudinge, kollektiewe verantwoordelikheid in 'n uitgebreide familie, solidariteit, saam-wees en sterk familiebande tussen die lewendes en die gestorwenes (Nyasani 2008:3). Dit omvat waardes wat die kommunale lewe van 'n groep mense in stand kan hou, te wete vredeliewendheid, vriendelikheid, vergiffenis en mededeelsaamheid (Nyirongo 1997:102), omgee vir andere, meegevoel, goedheid, gasvryheid en 'n sin van verbondenheid, menslike waardigheid, medelydendheid, altruïsme, eerbied, onderlinge begrip, waarderling vir onderlinge verskille, kennis van die self en van andere, goedheid, vrygewigheid, meegevoel en ruimhartigheid (“benevolence”) (vgl. *Manifesto*, 2001:16; Gaylard, 2004:271).

Die toepassing van hierdie waardes lei tot kommunale mededeelsaamheid, kommunale besluitneming en kommunale eienaarskap. Dit lei ook tot 'n moraliteit van samewerking, meelewendheid, besorgdheid oor die belange van die kollektief, eerbied vir die waardigheid van andere se menswees, en lê nadruk op waardigheid in sosiale verhoudinge en praktyke (Pityana 1999:144; ook Teffo 1999:154-163). Dit stel die individu in staat om uit te reik na die groep en sy belange (Nyirongo 1997:102; Bangura 2005:33; Nyasani 2008:1). Volgens Leopold Senghor lei dit tot die totstandkoming en bewaring van 'n “community society”; 'n individu kan nie aan die self dink los van die stam of groep nie (Nyasani 2008:1).

'n Persoon word gebore in 'n pre-verordineerde moraliteits-regime, en hy/sy leer algaande om die waardes daarvan te onderskryf deur deelname aan die kommunaal-ontologiese waardes. 'n Persoon se “ekheid” is syne of hare net vir solank hy/sy nog onontwikkeld is. Gaandeweg, deur bekendraking met die kommunale gewete, leer die enkeling dat die “ekheid” eintlik 'n onwerklike fantasie is (Nyasani 2008:7 et seq.). Volgens Eze (2005:4) word hierdie lesse nie noodwendig deur konsensus geleer nie maar deur realistiese perspektivisme.⁷

Mense wat volgens Ubuntu leef, leef volgens kommunale waardes en verkies om nie betrokke te raak by ongebreidelde mededinging tussen individue nie; hulle wil lede wees van 'n versorgende en delende groep mense (Van der Walt 2006:21). Misdad ontstaan slegs wanneer iemand sig verloor het op Ubuntu-moraliteit. Volgens Nyirongo (1997:61) is die pyn wat iemand se gedrag aan sy gemeenskap besorg deur misdad erger as vrees vir Goddelike of ander vorme van straf.

⁴ Volgens van Binsbergen (2002:14-15) is dit moontlik dat dit wat ons as die Ubuntu-lewensfilosofie en -styl ken, 'n rekonstruksie van verskynsels uit 'n vergane en verborge verlede is, tot die mate dat dit mitiese afmetings aanneem. Voorstellings daarvan wat 'n mens teenkom, mag inderdaad strategies, eklekties en selfs innovatief wees. Die oorvertelde verhale daarvoor is mondeling, plaaslik, wydlopend en situasioneel van aard, en gevolglik nie wetenskaplik toetsbaar nie.

⁵ Volgens Nyasani (2008:1) is wat hier “waardes” genoem word, eerder deugde (“virtues”). Hieronder tel geduld, optimisme, onderlinge simpatie en empatie.

⁶ Die gedagte van humaniteit of menslikheid is saamgevat in die Nguni-formulering van Ubuntu, te wete: *Umuntu ngumuntu ngabanye abantu*, en in die Sotho/Tswana: *Motho ke motho ka batho ba bangwe*. Dit kan vertaal word met “die mens is eers 'n mens saam met en deur/weens ander mense”. Hierdie formuleringe moet egter nie opgeneem word as sou die individu van minder betekenis wees of nie bestaan nie. Die individu se bestaan is inderdaad betekenisvol, maar dit vind eers volle bestaansin en -regverdiging in die verhouding met andere en die groep waartoe die persoon behoort (Nyasani, 2008:3; vgl. ook Eze, 2005:4). Vergelyk Gaylard (2004: 267 ev) vir 'n vergelyking tussen Afrika-humanisme (Ubuntu) en westerse siening van humanisme. 'n Oorsig van die literatuur toon dat daar nogal verskille in mening bestaan oor die vraag of volgens Ubuntu die mens eers as deel van 'n gemeenskap ten volle identiteit as 'n individu kry, en of die mens in elk geval 'n eie identiteit het maar dat dit eers tot volle uitdrukking kom in gemeenskapsverband. Skrywers neig om 'n posisie iewers tussen hierdie twee uiterstes in te neem (vgl. byvoorbeeld Gaylard, 2004:271).

⁷ Volgens Bangura (2005: 32) kom mense in 'n groep wel deur konsensus tot 'n gesamentlike besluit of versoening.

Pityana (1999:145) stem hiermee saam: enige oortreding van die aanvaarde gedragkode versteur die ewewig tussen die geestelike en die menslike wêreld. Die opgaan van die “ek” in die “ons” beteken nie dat die persoon kan ontkom aan skuld vir misdade nie. Die betrokke misdaad het die vrede, rus, harmonie en orde van die geheel versteur, en verhinder die groep om sy ontologiese en sosiale oogmerke te bereik (Van Binsbergen 2002:3; Nyasani 2008:10).

Ubuntu is dus ’n gedragsreël, ’n sosiale etiek en spirituele fondament vir Afrika-samelewings en as sodanig die mees standhoudende waardebeginsel (Pityana 1999:144; Teffo 1999:153-155). Dit is die gemeenskaplike spirituele ideaal in terme waarvan alle mense suid van die Sahara sin aan hulle lewens en werklikhede gee, ’n uitdrukking van menslike solidariteit (Pityana 1999:144; Van der Walt 2006:21), die raamwerk waarbinne mense in vrede en geluk met mekaar kan saamleef.

DIE MORELE WAARDES VAN UBUNTU WERK (NOG) NIE DEUR IN DIE SAMELEWING EN ONDERWYS NIE

In ’n samelewing waarin Ubuntu die “vital sentiment” is, behoort mense vreedsaam saam te leef. Die heersende sosiopolitieke omstandighede in Suid-Afrika toon dat vreedsame saamleef egter (nog) nie ’n kenmerk van die samelewing is nie (vgl. Hayward 2006:2; Dimbaza 2007:2). Hierdie toedrag van sake hou volgens Masondo, De Jager, Twidle en Dipnall (2007:3) groot gevaar vir vryheid in Suid-Afrika in (kyk ook Pityana 1999:130-140).

Die lewe in Suid-Afrika word al vir dekades, maar veral in die afgelope twee, gekenmerk deur ’n toename in geweld, misdaad en sosiaal onaanvaarbare gedrag. Die feit dat die *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* dit gerade geag het om ’n supplement onder die tema *Die verskynsel van geweld: besinninge, analises en oplossings* (De Beer, 2007) die lig te laat sien, getuig van die omvang van die probleem. Die sogenaamde “social fabric crimes” soos verkragting, aanranding (met die opset om ernstig te beseer), dronkbestuur, seksuele molestering en “gewone” aanranding het sedert 1994 tussen 2 en 7 persent per jaar gestyg (Marais 2005; vgl. ook Van Binsbergen 2002:2). Volgens die *Moral Regeneration Movement* (Suid-Africa, GCIS, 2000: voorwoord) word die morele krisis in die land gekenmerk deur ongeveer 50 moorde per dag, roof, geweld, misbruik, verkragting, bedrog en dwelmshandel, sowel as deur minagting van mense (seksisme, rassisme, vreemdelingehaat), die verbroekeling van gesinne en families, die groeiende gaping tussen ryk en arm, luiheid, egosentrisme, selfsugtigheid en korrupsie (Swartz 2006:555).

Soortgelyke toestande heers ook in ander Afrikalande waar Ubuntu ’n samelewings-verheffende rol kon vervul het (Thompson 2007:11; vgl. ook Samuel 2004: 25; Hofstede & Hofstede, 2005: 235-236; Hanekom, 2005: 11; Louw, 2006: S13). Dit is dus geen wonder nie dat Malala (2002: 16) die sug laat hoor het: “the African century has failed to dawn”. Sulke lewensomstandighede is nadelig vir die gehalte van die persoonlike en kommunale lewens van die mense van Suider-Afrika (vgl. Thomson 2004:11; Seloane 2006; Munnik 2006:5; Enoch 2006:8; Olojede 2006:41).

Ubuntu kon ook tot nog toe nie die situasie in die onderwys verbeter nie. Toestande in skole word gekenmerk deur geweld, luiheid, gebrek aan stiptelikheid, swak prestasie, leerder- en onderwyserwangedrag, selfgesentreerdheid – kortom, deur ’n algemene gebrek aan morele geletterdheid. Onlangse navorsing toon die omvang en erns van die probleem.⁸

⁸ Vergelyk onder meer Steyn (2003); Oosthuizen, Rossouw, Russo, Van der Walt & Wolhuter (2007); Van der Walt (2007); vergelyk ook Burnett (1998:789-795); Mabeba & Prinsloo (2000:34-41); Maree (2000:311-317); Van Wyk (2001:195-201); Mentz, Wolhuter & Steyn (2003:391-412); De Wet (2003:168-175); Prinsloo (2005:5-10); Van der Walt & Oosthuizen (2007: 316-337).

Ten spyte van die agting wat Ubuntu in amptelike kringe geniet, beskik dit skynbaar nie as moraliteit- en waardestelsel oor die potensiaal om as morele teenvoeter te dien vir al die geweld en onreg nie, óf dit het nog nie voldoende tyd gehad om deur te werk tot in al die uithoeke van samelewings nie. Suider-Afrikaanse samelewings en onderwys is derhalwe moreel “siek” (Rule & Mncwango 2006:272).

Die “siekte” kan moontlik daaraan gewyt word dat hierdie samelewings (insluitende dié van Suid-Afrika) nog in ’n tydperk van transformasie (omwenteling) verkeer, en dat waardes in sulke omstandighede, waar elkeen worstel om ’n eie nis te vind, neig om verontagsaam te word. Dit mag ook wees dat die Christelike waardestelsel wat vir dekades, indien nie eeue nie, die lewe in samelewings soos dié van Suid-Afrika oorheers het sy greep verloor het en ’n morele vakuum gelaat het. Dit mag ook wees dat die nalatenskap van die Christelike moraliteits- en waardestelsel onbeduidend is in die hedendaagse omstandighede. Dit is ook moontlik dat Ubuntu nog nie die vakuum wat die Christelike moraliteitstelsel gelaat het, kon opvul nie, of dat die morele verval in Suid-Afrika deel vorm van ’n wêreldwye verskynsel die afgelope paar dekades.⁹

Die moontlikheid bestaan egter ook wel dat Ubuntu ’n geromantiseerde moraliteitstelsel is wat nie in ’n moderne, globale, geïndustrialiseerde en verstedelike samelewing as nasionale moraliteitsbasis kan deug nie,¹⁰ en dáárom nie ’n vastrapplek in die Suid-Afrikaanse gemoed en lewe van die 21ste eeu kan/kon vind nie. Sekere inherente tekortkominge in *Ubuntu* skyn in hierdie rigting te wys.

“TEKORTKOMINGE” VAN UBUNTU

Volgens Fowler (2007) het die inhoud van Ubuntu vervlak tot ’n blote slagspreuk – iets soos “mense wat saamwerk” (vgl. ook Gaylard 2004:272-273). Hedendaagse mense skyn geen begrip te hê van die dieper waardes wat daarin opgesluit is nie (Swartz 2006:56), of dit word gebruik om Westerlinge mee te beïndruk of kritici in die naam van groepslojaliteit die swye op te lê (Van der Walt 2007). Verder is dit vir ’n hedendaagse verwesterde Afrikaan nie heeltemal duidelik hoedat die waardes wat daarin opgesluit is verskil van die gelyknamige Westerse waardes nie (Zecha 2007; vgl. ook Gaylard 2004: 271).¹¹ As gevolg hiervan is die onderskeid tussen die twee waardestelsels nie duidelik nie (Ubuntu = kommunalisties; Westerse = liberaal-demokraties-kapitalisties¹²) en word die uitwasse van die Westerse sogenaamde ontwikkelde samelewings (soos ongebreidelde kapitalistiese kompetisie en persoonlike verryking) kritiekloos oorgedra op die lewens van Afrikane.

⁹ Vergelyk Schipper (2001:T1); Kotze (2003:27); Staude (2007:7); Seton-Smith (2004:16); Lacher (2005:1); Goosen & Rossouw (2006:23).

¹⁰ Van Binsbergen (2002: 2, 8) noem die belangrike punt dat akademië geneig is om Ubuntu aan wetenskaplike ontleding en akademiese debat te onderwerp. As lewensfilosofie wat diep ingebed is in die tradisionele gemoed van die Afrikaan is dit egter nie ten volle toeganklik vir sodanige ontledings nie.

¹¹ Ondanks die feit dat Westerse en Ubuntu-waardes en -humanisme dieselfde benaminge het, verskil hulle wat moreel-etiese inhoud betref van mekaar. Die gelyknamigheid kan daarteenoor tog ook beskou word as ’n basis vir dialoog tussen die twee moraliteitstelsels. Ooreenkomstig die ontologiese onderskeid tussen die universele en partikuliere moet ook hier oog wees vir die feit dat daar wel andersyds sprake kan wees van ’n algemene of universele humanisme, en van partikuliere vorme van humanisme, onder meer dié wat ’n mens onder Westerlinge aantref, en dié wat kenmerkend is van Ubuntu.

¹² Bangura (2005:19 ev) behandel ook nog ander verskille wat veral op die onderwys impakteer.

Zecha (2007) en Smit (1999:22) meen voorts dat Ubuntu as lewensfilosofie misluk het. Waarom anders sou Afrikane voortdurend met mekaar aan die veg wees? Mekaar doodmaak? Dit kom vir hulle voor asof Ubuntu sy betekenis vir moderne Afrika-gemeenskappe verloor het.¹³ Die mislukking van *Ubuntu* kan miskien ook daaraan toegeskryf word dat dit so gefokus is op die eie groep (die “in-group”) en op die eie kommunale belange dat dit ontaard (het) in ’n vorm van stamgebondenheid (“tribalism”) waarby andere uitgesluit word. Boonop, meen Van Binsbergen (2002:8), kan dit konflik “mistifiseer”, ’n afkeur van andere perpetueer en die gejaag na eie gewin verberg.

Omdat Ubuntu ’n soort stamfilosofie is, is dit nie toepaslik in die moderne geglobaliseerde en individu-gerigte samelewings van die 21ste eeu nie. Die moraliteit wat daarin opgesluit is, is te eng en parogiaal vir moderne toepassing. In ’n stam kan ’n enkeling al die ander stamlede ken en presies weet hoe om hom/haar te gedra, maar dit is nie moontlik in ’n moderne geglobaliseerde samelewing nie (Zecha 2007; Fowler 1995: 195).

UBUNTU-SPIRITUALITEIT: INVALSPUNT VIR MODERNISERING

Abdool *et al.* (2007:547) beskryf spiritualiteit as “the human being’s quest for depth and values, ... (it) describes how people relate their beliefs and actions towards god(s)/God and/or otherness, to their own being and core values...”.

De Muynck (2008:7) definieer dit soos volg: “Spirituality is the manner in which one – by orienting oneself to sources – relates beliefs and experiences of inspiration and/or transcendence, more or less methodically, to the actual practice of life”. Hierdie definisie bied vier konseptuele raamwerke vir beoordeling van Ubuntu-spiritualiteit: ’n transendente aspek (verhouding met ’n bron), inspirasie (met die oog op die bereiking van iets), ’n (persoonlike) soeke na betekenis of sin, en ’n verbinding met alledaagse ervaring. As ’n mens Ubuntu-spiritualiteit in terme van hierdie raamwerke ontleed, vind jy: (a) die “transendente” by Ubuntu is hoofsaaklik “horisontaal” – gerig op die self en die onmiddellike “in-group”; die “vertikale transendensie” met die gode en die voorvaders is meer insidenteel; (b) die inspirasie kom hoofsaaklik uit die individu-in-gemeenskap, en is hoofsaaklik self-gesentreerd; (c) die individu vind sin of betekenis slegs in die verbintenis met die onmiddellike gemeenskap; ander bronne van sin is sekondêr; en, soos aangetoon, (d) die spiritualiteit word moeilik oorgesit in morele gedrag (Rule & Mncwango 2006:272).

Ubuntu-spiritualiteit verskil van dié van die Westerse wêreld in die sin dat eersgenoemde die hele lewe en bestaan van die mens en die groep totalitêr, holisties en geïntegreerd omvat, terwyl die spiritualiteit van laasgenoemde gereserveer is vir “transendente” aspekte van die mens se lewe, soos godsdiens, die heilige, die kerk of die geloof (Makgoba, Shope & Mazwai 1999:x-xi; Fowler 1995:141). Omdat Ubuntu-spiritualiteit so totaal en holisties-geïntegreerd op die mens en sy/haar gedrag beslag lê, is dit ’n kragtiger bron van inspirasie vir mens en samelewing as die dualistiese lewensopvatting van die moderne Westerse wêreld en lewe. Ubuntu-spiritualiteit in

¹³ Die ondersoek wat Gaylard (2004: 277-278) ingestel het na die werke van swart Suid-Afrikaanse skrywers toon dat sekere elemente van Ubuntu bly voortleef in die harte en verhoudinge van mense in plakkerskampe wat ver van tradisionele woonplekke en gebiede geleë is. Uit die werke van hierdie skrywers skyn dit of Ubuntu-waardes soos omgee, meegevoel, goedheid jeens andere, gasvryheid en ’n sin vir die bande met ander in meerdere of mindere mate implisiet bly voortbestaan, al werk en leef Afrikane in hoogs geïndustrialiseerde en verstedelike omgewings. Die humanisme kenmerkend van Ubuntu bly op ’n manier voortleef.

sy tradisionele tribalistiese en “in-groep”-vorm sal egter nie in die hedendaagse verwesterde Suider-Afrika deug nie. Dit sal eers “opgedateer” of “gemoderniseer” moet word.¹⁴

MOONTLIKE ONTSLUITING VAN DIE SPIRITUELE KRAG VAN UBUNTU VIR DIE HEDENDAAGSE AFRIKAAN

Met die gedagte van “opdatering” word aangesluit by die siening van Van Binsbergen (2002:11) dat Ubuntu modernisering¹⁵ moet ondergaan, ’n globale formaat moet kry alvorens dit aanvaarbaar sal wees vir die meeste Suider-Afrikane. Sodanige “opdatering” of “modernisering” ten aansien van Ubuntu-spiritualiteit kan op verskillende vlakke¹⁶ geskied.

Die tradisionele horisontale spiritualiteit van Ubuntu kan “opdateer” word. Die tradisionele horisontale Ubuntu-spiritualiteit behels dat ’n persoon geen waarde sien buite die praktyke en die rituele van die groep nie (Pityana 1999:138). Volgens Bangura (2005: 32) het die uitdrukking “Die mens is slegs mens weens en saam met ander mense” duidelike religieuse bo- en ondertone omdat dit verwys na die voorvaders (’n vorm van religiositeit wat ’n Westerling nie sonder meer verstaan nie). Dit verwys na die “totale ontologiese mistieke unie of band”¹⁷ van die mens met ander mense (Nyasani 2008:4). ’n Persoon vorm ’n belangrike skakel in die ketting van vitale magte; hy/sy is ’n lewende skakel, sowel aktief as passief, in die ketting na bo met die voorouers en na onder met die nakomelinge (Van der Walt 1997:34-35). Ubuntu behels voorts ’n spirituele transaksie tussen die individu en die gemeenskap (Nyirongo 1997:61). ’n Persoon se geboorte is relatief onbeduidend; dit is eers in terme van die saamleef met ander mense dat die individu bewus raak van eie self-wees, pligte, voorregte en verantwoordelikhede teenoor die self en die ander. Morele waardes en die tradisionele gedragskode word gesanksioneer en vertolk as opdragte van die gode en van die voorvaders. Menslike gedrag vind dus altyd plaas in die delikate ewewig tussen die geesteswêreld en die menslike wêreld (Ejizu van Nigerië, soos aangehaal deur Pityana 1999:14).

Die “opdatering” van hierdie faset van Ubuntu kan die volgende inhou: As toegewing aan die siening van die verwesterde mens moet daar groter erkenning wees van die waarde en waardigheid van die individu, en wel as lid van ’n groter groep waarvan die belange behartig moet word (Gaylard 2004:271). Hierdie verandering is noodsaaklik in die konteks van die moderne geglobaliseerde samelewing wat steun op die markgedrewe ekonomiese logika van maksimering wat neig om die mens en sy groepsbelange op die agtergrond te skuif (Van Binsbergen 2002:6). Die “opdatering” moenie veroorsaak dat die enkeling volledig in die kommunale opgaan nie; die

¹⁴ Sodanige opdatering en modernisering wat kan lei tot die verbetering van die lewensgehalte van 21ste eeuse Afrikane kan deel vorm van die Afrika-renaisanceprogram (vgl. Van Binsbergen, 2002:8).

¹⁵ Eze (2005:4) praat van die “moral reconstruction of *Ubuntu* philosophy”.

¹⁶ Van Binsbergen (2002:19 ev) noem nog verskeie maniere waarop Ubuntu ’n moontlike bydrae tot die geglobaliseerde moderne wêreld en lewe kan maak.

¹⁷ Nyasani (2008:6) is, met goeie reg, van mening dat daar ’n hele metafisika agter hierdie “unie of band” lê, agter die feit dat in tradisionele Afrikageenskappe die individu bereid is om hom- of haarself ondergeskik te stel aan die groep en die belange daarvan. Nyasani vind onder meer ’n verklaring vir hierdie verskynsel in die feit dat die mens, soos alle “diere”, van nature sosiaal van aard is, en dat die enkeling nie sou kon bestaan het as dit nie was vir die bestaan van ’n “vital life-force” wat alles in stand hou in terme van horisontale en vertikale verhoudinge nie. Hierdie vitale band behoort nie aan die enkeling nie, maar hy of sy mag deel daarin by gracie van hulle wat dit reeds geniet (het) en dus die besitters daarvan is. Een van die voordele vir die individu van hierdie kommunaliteit is verhoogde sekuriteit binne die groep (Nyasani, 2008:8).

individu moet steeds gesien word as 'n skakel in die ketting met ander mense. Hy/sy het egter nie slegs betekenis as skakel nie (Eze 2005:3).

Hoewel die vitale band met voorouers en nageslagte in die “opdatering” van mindere betekenis kan raak, moet elke individu bewus bly van pligte, voorregte en verantwoordelikhede van die self teenoor andere. In 'n moderne gesekulariseerde wêreld is dit moeilik om hierdie pligte, ensovoorts, te konseptualiseer as opdragte van die gode of die voorvaders, daarom moet die lede van 'n samelewing soos dié in Suid-Afrika hulle tot die nakoming van pligte ensovoorts gebonde voel weens hulle vrywillige onderwerping aan 'n Handves van Regte (vgl. hoofstuk 2, Grondwet van die RSA, Wet 108 van 1996). Hulle moet hulle ook daartoe gebonde voel weens die morele imperatief van hulle onderskeie persoonlike geloofstelsels en lewensopvattinge. Met hierdie benadering tot pligte en verantwoordelikhede kan daar dalk nuwe betekenis aan die gedagte van menseregte gegee word (Van Binsbergen 2002: 6).

Hierdie “opdatering” kan die oormatige self- en eie-groep-gesentreerdheid van Ubuntu omskakel tot morele handeling wat voordelig vir die hele suider-Afrikaanse (onderwys-) gemeenskap kan wees. Hierdie opdateringsvoorstel sluit in sekere opsigte aan by die sosiaalpolitieke teorie bekend as kommunitarianisme. Daarvolgens word *individualisme* verwerp, en die nadruk geplaas op kollektiewe waardes en oogmerke wat as onbereikbaar beskou word in 'n samelewing wat gefundeer is op die beskerming en bevordering van individuele vryhede en self-determinering (Mautner 2000:101).

In weerwil van die totale, holistiese en geïntegreerde aard van Ubuntu-spiritualiteit vertoon dit ook 'n dualisme, en dié moet ook deur “opdatering” uitgeskakel word. Ubuntu behels tradisioneel 'n geloof dat die mens eindig, sterflik, kontingent, onderworpe is aan en afhanklik is van mistieke, onbeheerbare en onsigbare magte en kragte, asook 'n geloof dat hierdie kwesbaarheid uitgebalanseer kan word deur verbondenheid aan ander mense, die groep (Turaki 1999:183). Hierdie dualisme moet nie vervang word met bekende Westerse dualismes soos die alledaagse/sekulêre teenoor die godsdienstige/heilige aspekte of terreine van die lewe nie maar moet eerder beweeg in die rigting van 'n spiritualiteit wat op geïntegreerde en holistiese wyse die totale lewe van individu en gemeenskap omvat (vgl. Bangura 2005:19). Die monistiese inslag van die Ubuntu-lewensfilosofie (Nyasani 2008:7) behoort ook in die moderne geglobaliseerde samelewing tot sy reg te kom.¹⁸

Ook die vertikale dimensie van Ubuntu-spiritualiteit kan “opdateer” word. Die Afrikaan het tradisioneel geglo in die bestaan van spirituele, selfs mistieke magte en kragte. In die “angs van hulle kortstondigheid”, sê Turaki (1999:183), het mense hulle nie slegs onderwerp aan hierdie magte nie, maar ook veiligheid in die groep gesoek. Die vertikale spiritualiteit wat opgesluit is in Ubuntu kon 'n wending tot God, 'n afgod, mindere wesens soos gode en geeste, spirituele magte en kragte, of almal saam, beteken. Die “opdatering” van hierdie faset van *Ubuntu* kan miskien behels dat, in 'n multi-religieuse land soos Suid-Afrika, elke individu en die groep waartoe hy/sy behoort hulle kan wend tot daardie goddelike oorsprong wat religieus vir hulle sin maak. (In die geval van Christene sal die God van die Bybel uiteraard in die sentrum staan.) Deur inspirasie uit sodanige “vertikale” spiritualiteit (geestesgebondenheid en -lewe) te put behoort elke Suid-Afrikaner in staat gestel te word om vreedsaam tot voordeel van alle ander landsburgers te leef.

¹⁸ Westerse invloede bring egter mee dat hedendaagse Afrikane 'n nuwe soort dualisme in hulle lewens ervaar, te wete dié van lewe in twee wêreldes, die tradisionele en die modern-wetenskaplike (Bangura, 2005: 26).

Verder kan *Ubuntu*-waardes toepaslik “verdik” word. Zecha (2007b: *passim*) stel tereg dat die blote name vir waardes, ook *Ubuntu*-waardes, moreel relativisties bly solank hulle nie met dieper inhoud gevul is nie. Die name van die waardes bied in sigself geen riglyne of norme vir gedrag nie. Elkeen kan die name op sy/haar eie manier met inhoud vul. Solank ’n waarde net ’n woord of ’n naam bly, bly dit ’n “dun waarde”.¹⁹

Al die *Ubuntu*-waardes wat aan die begin van hierdie artikel genoem is, is “dun” waardes. Elkeen van hulle moet ingevul of “verdik” word²⁰ met praktiese, lewensbeskoulieke en selfs godsdienstig-konfessionele inhoud voordat hulle ’n ware bydrae sal kan maak tot sosiale rekonstruksie in ’n land (Smit 1999: 24; Hammersley 2006:279-280). Indien dit nie gebeur nie, sal *Ubuntu*-waardes nie aan die samelewings- en onderwysverwagtinge van Suider-Afrika kan voldoen nie, en sal *Ubuntu* slegs ’n “vital sentiment” bly.

Dit spreek vanself dat die proses van verdikking self aan noukeurige en kritiese ontleding onderwerp behoort te word. Indien die verdikking byvoorbeeld vanuit Christelike bronne soos die Bybel of ’n Christelike lewensopvatting kom, behoort die Christen wat die verdikking doen hom- en haarself af te vra of die betrokke verdikking die suurtoets van byvoorbeeld die behartiging van die naaste se belange, soos dit tot uitdrukking kom in die sentrale liefdesgebod (vgl. Mat. 7:12), kan slaag. (’n Mens dink hier onwillekeurig aan gevalle waar dit die toets nie kon slaag nie: wreedhede wat in die verlede in die naam van die Christelike geloof gepleeg is, soos onder meer die Kruisvaart en meer onlangs Apartheid.) Indien die verdikking uit ’n bron soos die Koran of die Moslem-lewensbeskouing gedoen word, moet ook gevra word of dit die toets van naasteliefde kan slaag. Elkeen wat sy of haar hand waag aan die “verdikking” van *Ubuntu*-waardes in ’n poging om dit “op te dateer” en bruikbaar te maak vir 21ste eeuse Suid-Afrikans behoort hierdie toets aan te lê.

IMPLIKASIES VAN “OPDATERING” VAN UBUNTU-SPIRITUALITEIT EN WAARDES VIR OPVOEDING EN ONDERWYS

Die “opdatering” van *Ubuntu*-spiritualiteit het implikasies vir opvoeding en onderwys, dog nie soos Bangura (2005:19) dit beskryf nie. Sy pleidooi vir *Ubuntugogie* is in wese ’n terugkeer na tradisionele vorme van opvoeding en onderwys. Die vraag is of ’n mens ’n streep deur meer as driehonderd jaar se onderwysinvoede uit byvoorbeeld die noordelike halfgrond op Afrika en sy mense kan trek. Volgens hom het die noordelike halfgrond-onderwysteorie en -praktyk die tradisionele opvoeding en onderwys van Afrika verdring maar was self van weinig waarde vir Afrikane. Daarom moet daar teruggekeer word na ’n vorm van Afrika-onderwys wat alle nie-Afrika-invloede behoort te transendeer (waaronder pedagogie, andragogie, “ergonagie” [werkopvoeding] en “heutagogie” [self-gedetermineerde leer] – Bangura 2005: 20, 21, 35, 44).

Hieroor sou ’n mens kon vra: Is Bangura nie besig om *Ubuntu* as tradisionele lewensfilosofie te romantiseer nie? Is so ’n terugkeer hoegenaamd realities, gegewe die lang pad in die rigting

¹⁹ “Dun” verwys hier na openbare, beperkte, algemene en minimalistiese beskrywings, dit wil sê wat pas by die openbare konsensus (Swartz, 2006: 557, 565).

²⁰ “Dik” waardes verwys na private, maksimalistiese, breë, godsdienstige, lewensbeskoulieke, konfessionele en selfs voorskriftelike waardes wat nie binne die openbare konsensus val nie (Smit, 1999:24; Swartz, 2006:557, 565). Blote beskrywende “verdikking” is nie voldoende nie. Die Moral Regeneration Movement in Suid-Afrika het onlangs hierdie metode gebruik in ’n poging om meer betekenis te verleen aan sekere waardes. Die waarde “respek” is byvoorbeeld beskryf as “refraining from derogatory language and abusive labels” (Swartz, 2006:556). Ware waardeverdikking geskied vanuit ’n *lewensbeskoulieke* oortuigingsraamwerk.

van verwestering, modernisering, verstedeliking en globalisering wat Suider-Afrika reeds bewandel het?

Hedendaagse, moderne opvoeding en onderwys sou eerder baat kon vind as dit omgeskoei sou word op die holisties-geïntegreerde spiritualiteit van Ubuntu (Bangura 2005:31), en wel in die opgedateerde en gemoderniseerde vorm soos hierbo aan die hand gedoen. Die hele Westerse lewensbestaan en -leefwyse sou kon baat by 'n Ubuntu-gefundeerde holistiese, geïntegreerde, spiritueel-geïnspireerde onderrig-leer-/opvoedende onderwyservaring (vgl. ook Bangura 2005:20).

SLOTSOM

Ubuntu het nog nie voldoen aan die hoë verwagtinge wat daaraan gestel is deur byvoorbeeld die Suid-Afrikaanse regering en onderwysowerheid as dié bron en grondslag van morele waardes vir alle inwoners van die land nie. Dit kan toegeskryf word aan die feit dat dit in sigself in wese tribalisties en kommunalisties van aard is, in 'n mistiek-antieke waas gehul is, die waardes wat daarin beliggaam is “dun” is en derhalwe tot dusver nog nie vertolk kon word tot moreel regverdige handeling in die Suid-Afrikaanse samelewing en onderwys nie. En tog, hoe dit ook al deur hedendaagse Suider-Afrikane gekonseptualiseer word (vgl. Van Binsbergen 2002:21), dit sal altyd vir hulle belangrik bly omdat dit tipies van Afrika is. Dit gee per slot van rekening uitdrukking aan 'n gemeenskaplike en gedeelde menslikheid (waarmee die konflikte tussen mense nie misgekyk word nie).

Vir Ubuntu om as oorkoepelende Suid-Afrikaanse/nasionale lewensfilosofie te kan lei tot 'n verbetering in die lewensgehalte van Suid-Afrikane behoort dit in verskeie opsigte “opdateer” te word. Indien sodanige “opdatering” nie geskied nie, bly dit hoogstens 'n “vital sentiment” of “protean term” op die amptelike boeke maar leef dit nie in die harte en hande van 21ste eeuse verwesterde Suid-Afrikane nie. Dit is dan nog nie omgesmee tot 'n instrument waarmee Suider-Afrikane in die algemeen, en Suid-Afrikane in die besonder, saamgesnoer kan word tot 'n (nasionale) eenheid nie. Die morele grondslag wat dit tradisioneel bied, is te “dun” (inhoudloos) vir hierdie doel. Om nasionale eenheid te bevorder, sal elke Suid-Afrikane moet poog om die Ubuntu-waardes op verantwoordelike en verantwoorde wyse vanuit sy of haar eie lewensbeskoulike raamwerk te verdik, dit wil sê met betekenisvolle lewensbeskoulike-morele inhoud te vul.

Sowel die tradisionele Ubuntu-gebaseerde as die Westers-gefundeerde vorme van opvoeding en onderwys en veral elkeen se siening van humaniteit moet ook “opdateer” word (Gaylard 2004: 267, 272). Die hoofsaaklik serebraal-analitiese inslag van Westerse vorme van opvoeding en onderwys behoort versag te word met onderwys wat ook ander aspekte van menslike lewe erken en ontwikkel, soos die emotiewe en die volutatiewe. Opvoedende onderwys moet alle fasette van die leerder se lewe aanraak en ontwikkel. Die “nuwe” onderwys moet eksistensieel, holisties-geïntegreerd *geleef* kan word terwyl dit kennis, vaardighede, gesindhede en verantwoordelikhede by die kind tuisbring wat vir die lewe in 'n moderne geglobaliseerde samelewing onontbeerlik is.

BIBLIOGRAFIE

- Abdool, A, Van der Walt, JL, Potgieter, FJ & Wolhuter, CC. 2007. Inter-religious dialogue in schools: a pedagogical and civil unavoidability. *Hervormde Teologiese Studies*, 63(2):543-560.
- Alexander, H. 2006. A view from somewhere: Explaining the Paradigms of Educational Research. *Journal of Philosophy of Education* 40(2): 205-221.

- Bangura, AK. 2005. *Ubuntu*gogy: An African educational paradigm that transcends pedagogy, andragogy, ergonagy and heutagogy. *Journal of Third World Studies*, Vol. 22(2):13-53.
- Burnett, C. 1998. School violence in an impoverished South African community. *Child Abuse and Neglect* 22:789-795.
- De Muynck, B. 2008. Summary of the dissertation *A Godly Vocation*. Paper read at Working Conference on Spirituality, Religion and Education, at the Driestar-Educatief, Gouda, The Netherlands, 14-17 January, 2008.
- De Wet, C. 2003. Free State educators' perceptions of the scope of learner crimes. *South African Journal of Education*, 23: 168-175.
- Deacon, M. 1999. The Ethic(s) of Ubuntu. In: Van der Walt, B J (ed.) *Ubuntu in a Christian perspective*. Potchefstroom: IRS, pp. 29-43.
- Dimbaza, S. 2007. Figures for violent crime among kids alarming. *Weekend Post*: 7 April.
- Enoch, B. 2006. School violence reflection of society, not poor curriculum. *The Herald*:8, 7 August.
- Eze, MO. 2005. *Ubuntu: A communitarian response to liberal individual liberalism*. Unpublished dissertation. Pretoria: University of Pretoria.
- Fowler, S. 1995. *The Oppression and Liberation of Modern Africa*. Potchefstroom: IRS.
- Fowler, S 2007. E-posskrywe aan die outeur. 16 Mei. (Direkteur van die Amani Educational Services in Australië).
- Gaylard, R 2004. 'Welcome to the World of our Humanity': (African) Humanism, *Ubuntu* and Black South African writing. *JLS/TLW* 20(3/4):265-282.
- Goosen, D. & Rossouw, J. 2006. Gefrustreerde begeertes. *Rapport*, November 5. (p. 23).
- Hammersley, M 2006. Philosophy's contribution to social science research on education. *Journal of Philosophy of Education* 40(2):273-286.
- Hanekom, H 2005. Moeder Afrika 2005. *Die Burger* 30 December. p. 11.
- Hayward, Y. 2006. Pupils are out of control, say desperate teachers. *Weekend Post*:1, 21 October.
- Hofstede, G & Hofstede, G J. 2005. *Allemaal andersdenkenden*. Amsterdam: Contact.
- Jansen, J. 2009. The curriculum as an institution in higher education. In: Bitzer, E. (ed.) *Higher education in South Africa. A scholarly look behind the scenes*. Stellenbosch: SUN Press, pp. 123-154.
- Kotzé, A. 2003. Onmoontlike kinders? *Rapport*, November 16. (p. 27).
- Lacher, I. 2005. The Mania of Materialism. *The New York Times* (supplement of *The Sunday Times*). March, 27. (pp. 1, 4).
- Louw, L. 2006. SA politics fyn; veiligheid beroerd. *Die Burger* (Sake), November 7. (p. S.13).
- Mabeba, MZ & Prinsloo, E. 2000. Perceptions of discipline and ensuing discipline problems in secondary schools. *South African Journal of Education* 20:34-41.
- Makgoba, M W, Shope, T & Mazwai, T. 1999. Introduction. In: Makgoba, WM (ed.). 1999. *African Renaissance*. Cape Town: Mafube/Tafelberg, pp. i-xiii.
- Malala, J 2002. The African century fails to dawn. *Sunday Times* 13 September. P. 16.
- Marais, CW. 2005. Safety and Security in South Africa. *Crime Research in South Africa*. Vol. 3 No. 3. Statistics for 2005.
- Maree, K. 2000. What cannot be endured must be cured: Untying the Gordian knot of violence in South African Schools. *Acta Criminologica*, 13:1-13.
- Masondo, S, De Jager, S, Twidle, T & Dipnall, C. 2007. Crime seen as the biggest threat to freedom in SA. *The Herald*, April 27. (p. 3).
- Mautner, T. 2000. *Dictionary of Philosophy*. London: Penguin.
- Mentz, PJ, Wolhuter, CC & Steyn, SC. 2003. 'n Perspektief op die voorkoms van dissiplineprobleme in Afrikaanse skole. *KOERS*, 68: 391-412.
- Mogekwu, M. 2004. The Last Word. Mass media and the challenge of xenophobia in promoting the ideals of the New Partnership for Africa's Development (NEPAD). *Communicare*, 23(1): 238-246.
- Munnik, M. 2006. Voorstelle teen geweld by skole word ingewag. *Die Burger*, November 12. (p. 5).
- Nyasani, JM. 2008. The ontological significance of 'I' and 'We' in African Philosophy. Verkrygbaar by: Homepage IFK – Intercultural Communication. *Galerie Inter* Homepage. Toegang verkry op 23 Julie.
- Nyirongo, L. 1997. *The Gods of Africa or the God of the Bible?* Potchefstroom: IRS.

- Olojede, D. 2006. This is how the rot begins. *Sunday Times*, November 5. (p. 41).
- Pityana, B. 1999. The Renewal of African Moral Values. In: Makgoba, WM (ed.). 1999. *African Renaissance*. Cape Town: Mafube/Tafelberg, pp. 137-148.
- Prinsloo, IJ. 2005. How Safe are South African schools? *South African Journal of Education*, 25:5-10.
- Ridge, S. 2003. Imagining Xenophobia: Life orientation, language and literature. *Per Linguam* 19(1 & 2):1-12.
- Rule, S. & Mncwango, B. 2006. Rights or wrongs? An exploration of moral values. In: Pillay, U, Roberts, B & Rule, S (eds). 2006. *South African Social Attitudes*. Pretoria: HSRC Press, pp. 252-278.
- Samuel, O. 2004. Dozens killed as religious violence flares in Nigeria. *The Independent* 13 May. p. 25.
- Schipper, M. 2001. Nederlandse kinderen de ergste! *De Telegraaf*, September 15. (p. T19).
- Seloane, M. 2006. Police still in quandary as crime wave carries on. *The Herald*, July, 7. (p. 4).
- Seton-Smith, C. 2006. Who's to blame for our troubled world? *Algoa Sun*, December, 16. (p. 16).
- Smit, JH. 1999. Ubuntu for Africa: A Christian interpretation. In: Van der Walt, BJ (ed.). *Ubuntu in a Christian perspective*. Potchefstroom: IRS, pp.1-29.
- South Africa. 1996. Constitution of South Africa. (Act 108 of 1996). Pretoria: Government Printer.
- South Africa. Government Communication and Information Services. (GCIS) 2000. Freedom and obligation: A report on the Moral Regeneration Workshops I and II. Pretoria: Government Printer.
- South Africa. Ministry of Education. 2001. Manifesto on Values, Education and Democracy. Pretoria.
- Staude, B. 2007. Young people's behaviour reflects wider community. *The Herald*, April 25. (p. 7).
- Swartz, S. 2006. A long walk to citizenship: morality, justice and faith in the aftermath of apartheid. *Journal of Moral Education* 35 (4): 551-570. December.
- Teffo, L. 1999. Moral Renewal and African Experience(s). In: Makgoba, WM (ed.). 1999. *African Renaissance*. Cape Town: Mafube/Tafelberg, pp. 149-172.
- Thompson, D. 2007. Genoeg van misdaadmoeras. *Die Burger*, April, 19. (p. 11).
- Thomson, A. 2004. SA not safe place, despite crime drop. *The Herald*, September 22. (p. 11).
- Turaki, Y. 1999. *Christianity and African Gods*. Potchefstroom: IRS.
- Van Binsbergen, W. 2002. Ubuntu and the globalisation of Southern African thought and society [Electronic Version]. Retrieved 23 July 2008 from <http://www.shikanda.net/general/ubuntu.htm>.
- Van der Walt, B J. 1997. *Afrocentric or Eurocentric?* Potchefstroom: IRS.
- Van der Walt, BJ. 2006. *When African and Western cultures meet*. Potchefstroom: Institute for Contemporary Christianity in Africa.
- Van der Walt, BJ. 2007. Onderhoud met die outeur. 21 Mei. (Van der Walt is Professor in Filosofie en voorheen Direkteur van die Instituut vir Reformatoriese Studies.)
- Van der Walt, JL & Oosthuizen, IJ. 2007. The nature and frequency of discipline problems with which educators have to cope in a region of the North-West Province of South Africa. In: Oosthuizen, IJ, Rossouw, JP Russo, CJ, Van der Walt, JL & Wolhuter, CC (eds). *Perspectives on Learner conduct*. Proceedings of the International Conference on Learner Discipline 2-4 April Potchefstroom.
- Van Wyk, N. 2001. Perceptions and practices of discipline in urban black schools in South Africa. *South African Journal of Education*, 21:195-201.
- Waghid, Y. 2009. Universities and public goods. In: Bitzer, E (ed.) *Higher education in South Africa. A scholarly look behind the scenes*. Stellenbosch: SUN Press, pp. 71-84.
- Zecha, G. 2007. Persoonlike skrywe aan die outeur. 22 Mei. (Zecha is Professor in Etiek en Opvoedkunde aan die Universiteit van Salzburg, Oostenryk.)
- Zecha, G. 2007b. Opening the Road to Values Education. In: Aspin, DN & Chapman, JD. 2007. *Values, Education and Lifelong Learning. Principles Policies, Programmes*. Dordrecht: Springer, pp. 48-60.