

*Navorsings- en oorsigartikels / Research and review articles (1):
 Spesiale Tema: Filosofie as Aktualiteitsanalise. Die diagnostiese
 en kritiese funksie van die filosofie.
 Ter ere van Marinus Schoeman*

Filosofie as aktualiteitsinterpretasie. Marinus Schoeman as denker

Philosophy as an interpretation of our times. Marinus Schoeman as thinker

PIETER DUVENAGE

Departement Filosofie
 Universiteit van die Vrystaat
 Bloemfontein
 E-pos: duvenagepnj@ufs.ac.za



Pieter Duvenage

PIETER DUVENAGE het in Suid-Afrika en in Duitsland filosofie studeer. Nadat hy sy doktorsgraad in 1994 behaal het, word hy in 1995 senior lektor en vanaf 1997 medeprofessor, professor (2001), besoekende professor aan verskeie Suid-Afrikaanse universiteite. Hy is sedert 2011 professor en hoof van die Departement Filosofie aan die Universiteit van die Vrystaat in Bloemfontein. Hy is die skrywer en mederedakteur van verskeie boeke en bykans 40 geakkrediteerde artikels in vaktydskrifte en boeke. Sy nuutste boekpublikasie is *Afrikaanse Filosofie* (Stellenbosch, Sun Press, 2016). Hy is sedert 2003 'n geakkrediteerde navorser by die Nasionale Navorsingstigting (NRF), lid van die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns (sedert 2004) en 'n voormalige president van die Wysgerige Vereniging van Suider-Afrika (PSSA) (2005-2008). Sedert 2015 is hy ook ereprofessor in politieke filosofie aan de Universiteit van Cardiff (VK) en redakteur van die *Joernaal vir Eietydse Geskiedenis* (UV).

PIETER DUVENAGE studied philosophy in South Africa and Germany. After receiving his doctorate in 1994, he has been senior lecturer (from 1995) and from 1997 associate professor, professor and visiting professor at various South African universities. He was appointed in 2011 as professor and head of the Department of Philosophy at the University of the Free State in Bloemfontein. He is the author and co-author of about 40 accredited articles in journals and books. His latest book publication is *Afrikaanse Filosofie* (Stellenbosch, Sun Press, 2016). He is a NRF (National Research Foundation) rated researcher since 2003, a member of the Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns (since 2004), and a former president of the Philosophical Society of Southern Africa (PSSA) (2005-2008). Since 2015 he is also an honorary professor in political philosophy at Cardiff University (UK) and editor of the *Journal for Contemporary History* (UFS).

ABSTRACT***Philosophy as an interpretation of our times. Marinus Schoeman as thinker***

Marinus Schoeman has completed a career spanning 42 years as a philosopher at the University of Pretoria. This contribution focuses on Schoeman's remarkable career as a kind of Socrates figure in a country where thinking is not always first on the agenda of philosophers.

The contribution starts (part 1) with some personal remarks by the author who considers Schoeman as one of his mentors in philosophy. In this process the following aspects are covered: Schoeman as a passionate teacher; dedicated, but strict supervisor; his broader initiatives in Afrikaans and the South African public sphere; his links with Dutch speaking philosophers; and specific character traits – which includes the virtue of generosity.

The remainder of the contribution consists of four parts. In part 2 Schoeman's career as a philosopher is placed in the context of a hundred years of Afrikaans philosophy in South Africa. When Schoeman arrived at the Department of Philosophy at the University of Pretoria in 1969, the department was already 60 years old. The significant figures in the department's history in those 60 years were: W.A Macfadyen, T.J. Hugo, C.H. Rautenbach, C.K. Oberholzer, and P.S. Dreyer. The latter two were Schoeman's mentors and they introduced him to the Continental philosophical tradition in which phenomenology, philosophical anthropology, and the history of philosophy were important building blocks. It is also indicated in this part how Schoeman was influenced by at least seven systematic areas within Afrikaans philosophy: the issue of modernity and modern life; the tension between science and religion; the tension between the particular and the universal (including the political implications thereof); the relationship between thinking and language; historical trauma; philosophical criticism; and the issue of the self.

*In part 3 Schoeman's first major study on the Critical Theory of Herbert Marcuse is given close attention. In this study Schoeman basically reconstructs Marcuse's position against the backdrop of Hegel's, Marx's, and Freud's contributions to our understanding of contemporary society. In Marcuse's version of Critical Theory, Marx's theory of class repression and Freud's instinctual theory is given a new twist, with less emphasis on the biological-determinist sketch of humankind's oppression. In his fascinating work, *Eros and Civilization* (1955), Marcuse is even hinting in the direction of a society with less repression despite the danger of the achievement principle in contemporary capitalism. Schoeman, though, has problems with Marcuse's sketch of such a repression-less society, especially with regard to new forms of repression needed to create greater freedom. Eventually, at the end of this early study, he sides, quite enigmatically, with the thinking of Heidegger and his mentor, Dreyer as alternative to Marcuse.*

In part 4 a critical evaluation of Schoeman's early reading of Marcuse is provided. The author commends Schoeman for his reading and critique of Marcuse, but still asks, why Schoeman never furthered his interest in Marcuse as a member of the first generation of Critical Theory. The author is of the opinion that if Schoeman had expanded his criticism of Marcuse in the direction of the second generation of Critical Theory (Habermas and Honneth), he could have deepened and expanded his critique of Marcuse. Schoeman's further career is then sketched as a turning away from Critical Theory in the direction of a kind of post-Heideggerian reading of our contemporary times. In this regard, Schoeman became interested in the 1980s in the philosophical hermeneutics of Gadamer, and the neo-Aristotelianism of the Ritter School. In the 1990s a reading of Robert Bellah and Foucault was added, which eventually culminated in Schoeman's later study on the virtue ethics of Nietzsche and Hannah Arendt.

In the final part (5) Schoeman's career as a thinker is appreciated for the following reasons: his respect for those mentors and sources that have informed his thinking; his deep sense of

the importance of history and its implications for the way we argue in the present; a critique of any kind of abstract, utopian and de-humanising politics; and his concept of friendship as basis for a philosophical life.

KEYWORDS: Marinus Schoeman, Afrikaans philosophy, Critical Theory, Marcuse, phenomenology, hermeneutics, Gadamer, virtue ethics, Nietzsche, Arendt, modernity, time diagnosis

TREFWOORDE: Marinus Schoeman, Afrikaanse filosofie, Kritiese Teorie, Marcuse, fenomenologie, hermeneutiek, Gadamer, deugde-etiek, Nietzsche, Arendt, moderniteit, tydsdiagnose

OPSOMMING:

In hierdie bydrae word Marinus Schoeman se denkweg van 42 jaar as filosoof aan die Universiteit van Pretoria geïnterpreteer. Schoeman is 'n tipe Sokrates-figuur en verfrissende voorbeeld in 'n land waar filosofie al te gou in magtspisies belangstel, in plaas daarvan om die grootse roeping van die denke na te volg.

Nadat enkele persoonlike opmerkings oor Schoeman gemaak word (deel 1), bestaan hierdie bydrae uit vier dele. In die tweede deel word Schoeman se loopbaan teen die agtergrond van die verskynsel van Afrikaanse filosofie geplaas. Daar word verwys na Schoeman se mentors aan die Universiteit van Pretoria en hoe hulle hom in ten minste sewe sistematiese navorsingsvelde, kenmerkend van Afrikaanse filosofie, ingelei het. Hierna verskuif die fokus na Schoeman self en 'n nabye lees van sy eerste filosofiese werk oor die denke (Kritiese Teorie) van Herbert Marcuse (deel 3). Dit word opgevolg met 'n kritiese waardering van sy vroeëre lees van die Kritiese Teorie en 'n uiters bondige interpretasie van sy latere filosofiese loopbaan wat uiteindelik in die deugde-etiek van Nietzsche en Arendt kulmineer (deel 4). Laastens word daar met enkele opmerkings oor die roeping van die filosoof in Suid-Afrika volstaan en hoe ons daarvoor in gesprek met Marinus Schoeman se denkweg kan bly.

1. AANLOOP

Marinus Schoeman was die afgelope 42 jaar 'n onmisbare lid van die Departement Filosofie aan die Universiteit van Pretoria. Dit is markant dat hy nooit in 'n posisie, titel en eer geïnteresseerd was nie. Selfs al het sy doktorsgraad en medeprofessoraat later in sy loopbaan gevolg, is die respek vir hom as mens en denker onbetwisbaar, want hy is deur en deur filosoof – 'n tipe Sokrates-figuur en verfrissende voorbeeld in 'n land waar filosofie al te gou in magtspisies belangstel, in plaas daarvan om die grootse roeping van die denke na te volg.¹

Vergun my 'n aantal persoonlike opmerkings voordat ek die filosofiese betekenis van Schoeman se loopbaan interpreteer. Ek het 31 jaar gelede die eerste keer met Marinus Schoeman kennisgemaak (1985) toe ek vanaf Stellenbosch na Pretoria as honneursstudent gekom het. Ek het hom in sy kantoor op die twintigste vloer van die GW ontmoet waar die Departement Filosofie nou nog gehuisves word – net die uitleg was anders. Marinus se kantoor (klein maar

¹ Marinus Schoeman is in 1951 in Nylstroom gebore en studeer vanaf 1969 aan die Universiteit van Pretoria – aanvanklik in die Regte en daarna in die filosofie. Hy is in 1974 as lektor in die Departement Wysbegeerte (later Filosofie) aangestel en in 1990 tot senior lektor en in 2006 as medeprofessor bevorder. In 2016 het hy uitgetree.

keurig) het oos in die rigting van die proefplaas se koppies uitgekyk en was omtrent presies tussen die ruim kantore van die twee groot geeste van daardie tyd geleë – die filosoof en sy departementshoof Piet Dreyer en die historikus F.A. van Jaarsveld.² Na my honneurs het ek my meestersgraad onder Marinus se studieleiding gedoen. Die besluit het met die volgende redes verband gehou. In die eerste plek het hy 'n meevoerende styl as dosent gehad. In die tweede plek het hy die kontemporêre kontinentale filosofie, en meer spesifiek die filosofiese hermeneutiek, wat ek die eerste keer by Hennie Rossouw op Stellenbosch raakgeloop het, behoorlik onder die knie gehad. Meer nog, hy kon op grond van sy eie meesterstudie die hermeneutiek in verband bring met die Kritiese Teorie – 'n ander belangstellingsveld van my. Verder het Marinus ook baie positief gereageer oor 'n essay wat ek vir hom oor “Hermeneutiek en Dekonstruksie” geskryf het. Laastens het sy reputasie as studieleier hom vooruitgeloop met knap jong studente soos Lincoln Michell, Eugene Drotskie, Johan van der Walt en Francois van der Merwe wat in die 1980s onder hom studeer het.³

Ek het weggeval met my meestersgraad met die ambisieuse titel *Hermeneutiek en praxis: Post-moderne perspektiewe in die kontemporêre wêreld*. Hierdie studie was nie altyd maklik nie, want Marinus is 'n moeilike taakmeester wanneer dit by taalgebruik en argumentering kom – en ek was natuurlik 'n groentjie. Ek is egter dankbaar omdat die studie my in die fassinerende wêreld van Hans-Georg Gadamer en die hermeneutiek ingelei het. Alhoewel die werk van Hannah Arendt, Jean-Francois Lyotard en Jürgen Habermas deel was van die studie, was die kennismaking met Gadamer en sy *Wahrheit und Methode* my inlywing in die filosofie – veral sy ontologiese interpretasie van kuns, geskiedenis en taal. Tot vandag toe dank ek Marinus Schoeman vir die rol wat hy gespeel het om my in die fenomenologiese hermeneutiek en Kritiese Teorie in te lei. Hierdie twee filosofiese benaderingswyses sowel as my werk in die Suid-Afrikaanse intellektuele geskiedenis, staan tot vandag in die hart van my filosofiese belangstelling en navorsing.

Na my meesterstudie het ek in 1994 my doktorsgraad by Bert Olivier gaan doen, maar steeds kontak met Marinus gehou. So het die verhouding van studieleier en student gemaklik in vriendskap oorgeskakel. Dit was wonderlike tye toe 'n klomp van ons gereeld in Pretoria gekuier het rondom die filosofie. Hieruit het die inisiatief rondom die tydskrif *Fragmente* gevolg – 'n projek wat 'n paar van ons vanaf 1998 vir 'n aantal jare volgehou het.⁴ Hoeveel keer het ek en soveel ander nie by Marinus en Marié – en hulle kinders Adèle, Ben en Kosie – aan huis in Roperstraat gekom nie? Hierdie huis van filosofie waar ons een Sondag in September 1998 saam met Jacques Derrida al geselsende, huilende en laggende om die eetkamertafel verkeer het. Deur die jare, eers as leermeester en later as vriend en kollega bly die volgende karaktertrekke van Marinus Schoeman my by. 'n Sekere onkonvensionaliteit sonder om 'n wêreldvreemde

² Oor P.S. Dreyer (1921-1999), hoof van die Departement Wysbegeerte, UP, (1969-1986), sien die onderhoud met hom in Duvenage (2016:43-58). Vir 'n skets oor Van Jaarsveld (1920-1995), hoof van die Departement Geskiedenis, UP, (1973-1985) kyk Mouton (1995).

³ Behalwe genoemde Michell (1982), Drotskie (1985), Van der Walt (1985) en Van der Merwe (1986) het die volgende studente hulle meestersgrade onder Schoeman voltooi: P. Duvenage (1988), C. Boshoff (1992), S. Van Rooyen (1995), B Hofmeyr (2000), C. Botha (2001), H. Ku (2004), L. Mabile (2004), W. Schoeman (2006), D. Griffiths (2006), Y. Spangenberg (2006), R. Ingram (2009), L. Vivier (2010), S. Smit (2014), H. Boshoff (2015) en R. Van Rensburg (2016). Drie studente het ook hulle doktorsgrade onder hom voltooi: L. Mabile (2007), H. Ku (2008) en M. Pauwels (2015).

⁴ Die filosofie tydskrif, *Fragmente*, is van 1998-2005 in Pretoria deur die volgende redaksie uitgegee: Marinus Schoeman, Danie Goosen, Pieter Duvenage, Johann Rossouw, Amanda du Preez, Christoff Mans en Fransi Phillips.

boheem te wees. 'n Oop vernemende persoonlikheid met 'n diep belangstelling in alles om hom heen. 'n Sterk sin vir vryheid en geregtigheid en 'n sekere Stoïsynse gelatenheid. Marinus Schoeman is 'n genereuse mens – 'n tema wat hyself (Schoeman 2004a:3) beskryf as “... grootmoedigheid, wellewendheid en ruimgeestigheid”. Dit dan wat die meer persoonlike aanbetref.

Vir die res van hierdie bydrae gaan ek poog om iets van Marinus Schoeman se loopbaan en denkweg te interpreteer, wel wetende dat ek hier net breë kwashale kan trek en dat baie dinge ongesê sal bly. Ek hoop egter dat my poging, hoe onvolkome ook al, tog iets van die diepte en die breedte van Marinus Schoeman se invloed en nalatenskap op so baie van ons sal kan weergee. Omdat die 42 jaar van Marinus Schoeman by sy universiteit in 'n sekere sin die einde van 'n era is, verwyl ek in die eerste gedeelte by die wêreld wat sy denke en filosoof-wees bewustelik en onbewustelik beïnvloed het.⁵ Dit gaan hier oor honderd jaar van Afrikaanse filosofiese denke en hoe dit spesifiek aan die Universiteit van Pretoria neerslag gevind het. Hierna verskuif die fokus na Schoeman self en 'n nabye lees van sy eerste filosofiese werk oor die denke van Herbert Marcuse (afdeling 2). Dit word opgevolg met 'n kritiese waardering van sy vroeëre lees van die Kritiese Teorie en 'n uiters bondige interpretasie van sy latere filosofiese loopbaan (afdeling 3). Laastens volstaan ek met enkele opmerkings oor die roeping van die filosoof in Suid-Afrika en hoe ons daarvoor in gesprek met Marinus Schoeman se denkweg kan bly.

2. AFRIKAANSE FILOSOFIE EN SCHOEMAN

Wanneer Marinus Schoeman in 1969 vanaf Nylstroom na die Universiteit van Pretoria as 'n eerstejaarstudent kom, is die Departement Wysbegeerte meer as sestig jaar oud. Hoewel enkele dosente vanaf 1908 filosofie gedoseer het, is die departement eintlik deur die Skot en Britse Idealis, W.A. Macfadyen gevestig. Macfadyen was van 1912 tot met sy afsterwe in 1924 professor in filosofie en politieke wetenskap.⁶ Hy is deur T.J. (Tommie) Hugo as hoof van die departement in 1925 opgevolg. Hugo se leerskool was nie die Britse idealisme nie, maar sy Nederlandse leermeester (Gerardus Heymans) se psigiese monisme ('n tipe neo-Kantiaanse analities-empiriese filosofie). Hy het ook baie nou by die Afrikaners se kultuurpolitiek ingeskakel as lid van die FAK se hoofbestuur (vanaf 1929) en het in 1951 uitgetree.⁷ Dit is egter Hugo se twee studente, C.H. Rautenbach, C.K. Oberholzer en hulle student P.S. (Piet) Dreyer wat die

⁵ Die 42 jaar verwys na Schoeman se aanstelling as lektor in wysbegeerte (permanent) in 1974. Breër gesproke, beginnende as student in 1969, was hy vir 47 jaar en 6 maande aan die departement verbonde.

⁶ Macfadyen (1865-1924) is in Manchester gebore en het aan Oxford (Brasenose College) 'n BA *Greats* (klassieke en filosofie) (1889) en 'n MA behaal. Hy het (weens gesondheid in die vroeë-1890's) na die Kaapkolonie gekom en uiteindelik Engels en Logika by die Staatsgimnasium in Pretoria doseer. In die tyd het hy die eerste LLD aan die Universiteit van die Kaap van die Goeie Hoop verwerf (1899). Na die Anglo-Boereoorlog, was hy professor in die Regte in Grahamstad (1905-1909) en Wiskunde-dosent in Bloemfontein, voordat hy na Pretoria is. Vir 'n lewensbeskrywing, sien Bennett (1977).

⁷ Hugo (1886-1963) het opvoedkunde aan die Victoria Kollege (Stellenbosch) en Grey Kollege (Bloemfontein) gestudeer en sy BA in 1913 ontvang. Hy het vanaf 1914 aan die Universiteit Groningen (Nederland) in die sielkunde en filosofie gestudeer en sy doktorsgraad onder Gerardus Heymans (1857-1930), oor die karaktertipies van kinders, voltooi (Hugo 1922). In Suid-Afrika het hy 'n ruk aan die Universiteit van Kaapstad sielkunde doseer en in 1921 as senior lektor in sielkunde en filosofie na Pretoria gekom. Vir sy meer nasionalisties-georiënteerde werk, kyk Hugo (1941). Hugo het in 1951 afgetree. Vir 'n lewensbeskrywing, kyk M. Hugo (1977).

Departement Wysbegeerte die klem en atmosfeer gegee het waarbinne 'n jong Marinus Schoeman aan die einde van die 1960s kon tuiskom en studeer.

Nadat Rautenbach in 1948 rektor geword het, is hy deur Oberholzer as hoof van die Departement Wysbegeerte opgevolg. Hoewel Oberholzer, soos Rautenbach, 'n student van Hugo se Heymans-beïnvloede neo-Kantianisme was, het daar gedurende die laat 1930's en vroeë-1940's 'n kentering in sy lewe en denke plaasgevind. In hierdie tyd, as dosent by die Normaalkollege in Pretoria, het sy denke in die rigting van die fenomenologie, eksistensiefilosofie en wysgerige antropologie geswaai. Dit was dan ook die fokuspunt van sy denke as professor in die filosofie en filosofie van die opvoedkunde aan die Universiteit van Pretoria (1948–1969). In die opsig is hy een van die belangrikste grondleggers van fenomenologie (en haar uitlopers) in Suid-Afrika.⁸ Dreyer, wat sy meestersgraad oor oorsaaklikheid en vryheid by Kant en Heymans en sy doktorsgraad oor Feuerbach gedoen het, is in 1953 as lektor aangestel en het Oberholzer in 1969 as professor en hoof van die departement opgevolg. Dreyer, wat in Nederland onder Helmuth Plessner gestudeer het, het soos Oberholzer ook in die fenomenologie en wysgerige antropologie belanggestel, maar daarby ook wetenskapsfilosofie, die geskiedenis van filosofie en kontemporêre filosofiese strominge gevoeg.⁹ Dreyer is dan die leermeester onder wie Schoeman sy meestersgraad oor die Kritiese Teorie van Herbert Marcuse in 1974 gedoen het – die onderwerp van die volgende afdeling.

Die spesifieke historiese situasie van die Universiteit van Pretoria staan egter nie los van die tipe filosofie wat die afgelope 100 jaar by plekke soos Stellenbosch, Potchefstroom en Bloemfontein vaardig is nie. In 'n pas verskene boek onderskei ek (Duvenage 2016) ten minste ses sistematiese temas in die Afrikaanse filosofie wat vandag van betekenis vir ons samelewingsgesprek en openbare lewe kan wees. Ek is van mening dat die jong Marinus Schoeman se filosofiese loopbaan ook deur hierdie sistematiese temas beïnvloed is. In die eerste plek is daar die kwessie van die moderne wêreld of moderniteit, wat sterk verband hou met die snelle verstedeliking wat baie Afrikaanse mense sedert die begin van die twintigste eeu ondergaan het. Hierdie punt hang saam met die invloed van die mynbou-industriële kompleks op ons geskiedenis. Vervolgens is daar die kwessie van geloof en moderne wetenskap – 'n soort kernprobleem in die Afrikaanse denke sedert die 1862-Sinode van die NG Kerk en een wat steeds met ons is. In die derde plek is daar (hopelik) die kreatiewe spanning tussen die partikuliere en die universele. Dit is nie net 'n epistemologiese kwessie nie, maar ook 'n politieke-etiese een waar laasgenoemde met diversiteit, pluralisme en 'n meer federale perspektief te doen het. Vierdens is daar die kwessie van die verhouding tussen taal en denke. Sedert Herder in die agtiende eeu aangevoer het dat taal 'n invloed op denke het, is dit op die filosofiese agenda. Die manier waarop jy in Afrikaans dink, is byvoorbeeld anders as in Engels (of enige ander taal) en dit moet gerespekteer word. Dit impliseer nie taal-relativisme nie, maar dit is eerder 'n pleidooi vir meertaligheid en die wonderlike uitdaging om tussen tale te vertaal. Suid-Afrika is in hierdie opsig nie 'n Engelse land nie, maar 'n vertalende land.¹⁰ In die vyfde plek is daar historiese trauma (met die Anglo-Boereoorlog en Apartheid as sentrale verwysingspunte) wat

⁸ C.K. Oberholzer (1904–1983) was professor in die wysbegeerte en filosofie van die opvoedkunde aan die Universiteit van Pretoria (1948–1969). Na sy aftrede het hy nog vir meer as 'n dekade klasgegee aan UP en UNISA. Vir sy belangrikste werk, kyk Oberholzer (1968). Vir 'n interpretasie van sy denke, kyk Duvenage (2016: 24-39).

⁹ Oor Dreyer (1921–1999), sien voetnota 2. Vir drie van sy belangrikste werke, sien Dreyer (1974, 1975 en 1979).

¹⁰ Dit is interessant dat die meeste van Schoeman se publikasies in Afrikaans is – in 'n tyd waar daar baie druk was om in Engels te publiseer.

geen egte denke in Suid-Afrika kan systap nie. In die laaste plek is daar die kwessie van kritiek. Die debat oor betrokke en onbetrokke kritiek in ons letterkunde sedert die 1960's het ook sy ekwivalent in Afrikaanse filosofie.

By hierdie ses sistematiese gebiede, wat myns insiens almal 'n invloed op Marinus Schoeman se denke uitoefen, kan ook 'n sewende gevoeg word – die kwessie van die self. In Oberholzer se terme sou dit as die wysgerig antropologiese beskryf word. Dreyer het ook baie aandag hieraan gegee en ek sou wou aanvoer dat hierdie tema 'n sentrale een by Schoeman is – veral met verwysing na sy belangstelling in die grondtrekke van 'n etiek van lewenskuns soos hy dit in sy latere werk oor die denke van Nietzsche en Arendt uiteensit (Schoeman 2004a:1). Dit is nou nodig om vanaf hierdie sewe sistematiese kwessies na Marinus Schoeman se denkweg te beweeg.

3. SCHOEMAN SE VROEÛRE LEES VAN MARCUSE EN DIE KRITIESE TEORIE

Marinus Schoeman se eerste filosofiese studie wat 'n verwerking van sy MA is, fokus op die denke van Herbert Marcuse (1899–1979) se Kritiese Teorie.¹¹ Reg aan die begin van sy studie (Schoeman 1979a:6) word dit gestel dat Marcuse se Kritiese Teorie op twee “a priori veronderstellings” voortbou. In die eerste plek gaan dit oor waarheid as 'n historiese opgawe. In hierdie opsig is die “... werklikheid nie sonder meer waar nie; dit moet waar gemaak word. Hierdie waarmakingsproses bestaan in 'n ‘immanent geschichtliche’ transending van die werklikheid”. In die tweede plek bied “... [w]aarheid 'n perspektief op 'n kwalitatief nuwe werklikheid. Die transending van die bestaande werklikheid het alleen sin wanneer dit neerkom op die kwalitatiewe verandering daarvan.” Dit is die formele kriteria waaraan 'n Kritiese Teorie moet beantwoord.

In die ontvouing van sy argument doen Schoeman (1979a:7) dan die volgende. In hoofstuk 2 kyk hy na die filosofiese tradisie tot by Hegel. Daarna (hoofstuk 3) kom 'n bespreking en kritiek van Karl Marx se denke aan die beurt. Hoewel Marx, aan die hand van bogenoemde kriteria – die historiese opgawe van waarheid en die noodsaak vir 'n kwalitatief nuwe werklikheid – die grondlegger van die Kritiese Teorie was, het sy teorie gefaal. Die redes hiervoor is dat die samelewingstruktuur sedert Marx verander het. Verder het die kontradiksies soos Marx dit gesien het stabiel en een-dimensioneel geword (Schoeman 1979a:19-20). Hierby voeg Marcuse nog twee argumente. In die eerste plek is daar die konvergensie-tese naamlik dat die tegniese een-dimensionaliteit by beide kapitalistiese en sosialistiese state gevind word (Schoeman 1979a:20-21), en tweedens die totalitêre onderdrukking en beheersing van die mens se denke in die wydste sin van die woord (manipulasie-tese). Hier gaan dit nie net oor manipulasie in 'n politieke-ekonomiese sin nie, maar ook oor die kulturele sfeer waar die individuele behoeftes van die mens ter sprake kom (Schoeman 1979a:21-23). Die taak van Kritiese Teorie is dan vir Marcuse hoe die revolusionêre imperatief verstaan moet word en uitdrukking moet vind in 'n kontrarevolusionêre situasie waarin die samelewing sigself inderdaad bevind (Schoeman 1979a:26). Dit bring ons dan by die herdefiniëring van die taak en die doel van die Kritiese Teorie.¹²

Hierdie herdefiniëring kom in hoofstukke 4-6 na vore, waar Schoeman wys op die inhoud van Marcuse se alternatief vir Kritiese Teorie. In hierdie alternatief, waarin vryheid voorop staan, word Marx se erflating met die psigoanalise van Freud aangevul (Schoeman 1979a:37,

¹¹ Oor Marcuse, sien Abromeit e.a. (2004) en Farr (2013). Vir 'n kort biografie, sien Katz (1982).

¹² Vir sy eerste gepubliseerde artikel oor die begrip revolusie, sien Schoeman (1973)

41, 43). Dit is veral die latere-Freud se meer metapsigologiese besinnings (met hulle filosofiese en kultuurkritiese implikasies) wat hier ter sprake is. Dit gaan hier om die stryd tussen die lusprinsipe (*Eros*) en die doodsinstink (*Thanatos*) (Schoeman 1979a:42, 44). In die mens se onverbiddelike stryd met skaarste word die *Eros* al hoe meer onder die dwang van die realiteitsprinsipe ingedwing en onderdruk (repressie). Dit geskied veral met die ego (rede) se dissiplinerings van die *id* (driftestruktuur). Hierdeur word seksuele taboes, arbeidverdelings en gesagsinstellings geskep wat die nuttige van die verwerplike onderskei. In die proses word die driftestruktuur in so 'n mate verander (veral wat die doodsinstink aanbetref) dat destruktiewiteit onder moderne omstandighede na vore kom. Freud se pessimistiese gevolgtrekking is dat die geskiedenis van die mens noodwendig die geskiedenis van onderdrukking is. In die laaste gedeelte van hoofstuk 4 wys Schoeman hoe Marcuse op hierdie pessimistiese gevolgtrekking van Freud inspeel. Kortom: Marcuse sien die onderdrukkingskarakter van die kultuur nie op 'n biologies deterministiese wyse soos Freud nie, maar as 'n bepaalde fase van kultuurontwikkeling – onderdrukking as sosiohistoriese verskynsel (Schoeman 1979a:45, 47-48).

In sy fassinerende werk, *Eros and Civilization* is Marcuse (1955) van mening dat die kanse op die skepping van 'n onderdrukkingsvrye samelewing in die hoogs industriële samelewings van daardie tyd heel goed is. Met ander woorde so 'n nie-repressiewe kultuur is juis op basis van tegniese verworpenhede moontlik. Aan die ander kant erken Marcuse dat daar in die hedendaagse samelewing onnodige onderdrukking (surplus-repressie) uitgeoefen word gesien in die lig van bevrydende potensiaal waaroor dit beskik. Ten spyte van veranderde omstandighede word die lusprinsipe steeds onderdruk. Die heersende vorm van die realiteitsprinsipe – Marcuse noem dit die prestasieprinsipe – is nie op die bevrediging van vitale behoeftes gerig nie, maar op wins en produktiwiteit. Die wêreldbeskouing wat hiermee saamhang, is die subjek-objek-splitsing waar die objek gesien word as iets vreemds teenoor die subjek. Dit hang ook saam met die onderdrukking van die uiterlike en die innerlike natuur (Schoeman 1979a:48, 50-53). Hierop moet dan 'n antwoord gevind word. Die mens kies óf hierdie onvryheid óf hy of sy kies vir 'n totaal nuwe ingesteldheid teenoor die werklikheid. – 'n kwalitatief anderse wêreldontwerp, 'n nuwe ideologie. Die sleutel tot bevryding lê dus uiteindelik in die opkoms van 'n nuwe rasionaliteit, ontvanklikheid en wêreldbeskouing (Schoeman 1979a:55-56). In hierdie opsig is die kultivering van fantasie (61-65), die estetiese (65-70) en erotiese belewenis (70-78) van groot betekenis. Uiteindelik wys Marcuse se denke dan na 'n *eindtoestand van bevrediging* (Schoeman 1979a:78-80).

Op hierdie punt van sy studie (die einde van hoofstuk 5) kom Schoeman by sy kritiek op Marcuse uit. In die eerste plek wys hy op 'n sirkelredenasie by Marcuse. Die logos van die bevrediging is tegelyk voorwaarde en doel van die revolusie. Die (universele) eindtoestand na die finale voltrekking van die revolusie is in werklikheid niks anders as 'n spieëlbeeld van die huidige revolusionêre subjekte nie. Verder word die toestand van bevrediging so volkome gestel dat dit as 'n spanningslose rustoestand of ekwilibrium voorgestel word – waarin alle transendensie opgehef en lineêre tyd met sikliese tyd vervang word (Schoeman 1979a:80-81,83). Hier kan met reg gevra word wat van die onloënbare feit van die dood en vryheid in so 'n situasie word? Verder gebruik Marcuse ook 'n *argumentum ad hominem* wanneer hy enige persoon wat sy teorie kritiseer van verraad teen die revolusie verwyrt (Schoeman 1979a:82, 84-85). Die wesensverandering van die mens in die eindtoestand word ook so voorgestel dat dit 'n vraag is of ons nog hier met die mens te doen het. Schoeman kritiseer verder (hoofstuk 6) die praktiese uitvoerbaarheid (praktyk) van die “revolusie”. Die vraag is hoe die wydverspreide gevoelens van onbehae effektief as eenheidsfront georganiseer kan word – veral in 'n opposisie wat uit alle denkbare buitestaanders en randfigure van die samelewing bestaan (Schoeman 1979a:85-

87). Hier bied Marcuse geen helder strategie vir die aktivering van hierdie randfigure nie, behalwe om na die “groot weiering” as bewussynsverandering en die oproep na ’n nuwe revolusionêre elite en “opvoedkundige diktatorskap” te verwys. Mense moet Rousseauiaans gedwing word om vry te wees (Schoeman 1979a:88, 90-91). Laastens is daar Marcuse se ambivalente houding teenoor geweld. Dit dra alles daartoe by dat Marcuse geen waarborg kan gee dat die einde goed sal wees nie (Schoeman 1979a:92-93).

Die vraag is dan wat Schoeman se alternatief is. In die kort slothoofstuk 7 verskaf hy ’n bepaalde waardering vir Marcuse se bydrae. “Daarmee kom hy in lyn met ’n eerbiedwaardige tradisie in die filosofie – ’n tradisie wat veral in die laaste paar dekades sterk op die voorgrond getree en in die lewe en werk van die geniale Martin Heidegger op onoortreflike wyse tot uiting gekom het.” Hierdie waardering word egter gekwalifiseer omdat Heidegger die denker is wat ons verder as Marcuse help.¹³ Hierdie verwysing na Heidegger word dan ten slotte met ’n aanhaling van Schoeman se leermeester, Piet Dreyer, in verband gebring: “Die sin van die geskiedenis en die sin van die lewe is nie ’n teoretiese aangeleentheid nie; dit is ook nie iets wat deur iemand anders aan ’n mens voorgeskryf kan word nie; dit is jou eie diepste oortuiging, in so ’n mate dat die patroon van jou lewe daardeur bepaal word” (Schoeman 1979a:94-95).

4. SCHOEMAN SE WEGKEER VAN DIE KRITIESE TEORIE EN LATERE LOOPBAAN

Die vraag is egter nou waar laat die interessante en enigsins enigmatiese afsluiting van Marinus Schoeman se eerste filosofiese werk oor Marcuse ons. Schoeman se interpretasie van Marcuse is merkwaardig. Sy interpretasie van veertig jaar gelede het steeds meriete. Sy hoogs sistematiese bespreking van die wêreld waaruit Marcuse kom en Marcuse se alternatiewe Kritiese Teorie tot Marx, is fyn en sensitief verwoord. Die grootste winspunt van die studie is dat Schoeman een van die eerste filosofe in Suid-Afrika was wat die Kritiese Teorie en die psigoanalise baanbrekend aan die filosofiese gemeenskap bekend gestel het.¹⁴ Daar is ’n heerlike rebelsheid en radikaliteit in hierdie opsig in sy werk. Ook die kritiek wat hy aan die einde van sy studie op Marcuse uitspreek het meriete en het die toets van die tyd deurstaan. Voordat ek na Schoeman se alternatief tot Marcuse, die verwysing na Heidegger en die aanhaling van Dreyer, in sy latere loopbaan stilstaan, wil ek in die volgende paragrafe nadink waarom Schoeman na sy vroegste werk hom van die Kritiese Teorie weggekeer het. In hierdie opsig word daar op ’n moontlike kritiese gesprek met die eerste generasie van Kritiese Teorie (wat Marcuse insluit) gewys – een wat Schoeman nie verder in sy loopbaan oorweeg het nie.

Indien mens Marcuse op ’n intellektueel-historiese wyse binne die tradisie van Kritiese Teorie plaas (iets wat Schoeman nie gedoen het nie) dan kom die naam van Max Horkheimer en sy tydsgenote van die moderne wêreld na vore. In hierdie opsig het Horkheimer aan die begin van sy loopbaan (1925–1931) ’n fassinierende materieel-historiese rekonstruksie van die opkoms van die moderne burger en moderne burgerlike samelewing verskaf. In ’n volgende stap het hy hierdie historiese rekonstruksie met ’n sistematiese bespreking van die kontemporêre burgerlike samelewing van sy tyd in gesprek gebring. Die sistematiese aspekte hier was ’n interpretasie van Marx en Schopenhauer; kritiek van kapitalisme in sy aforistiese werk,

¹³ Vir sy vroeëre Heidegger artikel en latere vertaling van Heidegger, sien Schoeman (1979b en 1989).

¹⁴ In dieselfde tyd het Johan Snyman op Potchefstroom ook oor Marcuse gewerk. Sien Snyman (1973 en 1977). Vir ’n onderhoud met Snyman, sien Duvenage (2016: 194-220).

Dämmerung; sy eerste werk (saam met Eric Fromm) oor psigoanalise en sy intreerede van 1931. In laasgenoemde het hy 'n interdisiplinêre navorsingsprogram in die vooruitsig gestel waar filosofie, sosioloë, ekonome, sielkundiges en kultuurkritici kragte kon saamsnoer om 'n kreatiewe verhouding tussen filosofiese refleksie aan die een kant en die mees gesofistikeerde beskikbare empiriese metodes, aan die ander kant, bymekaar te bring. Dit is in hierdie navorsingsprogram waar Herbert Marcuse in 1934 'n aanstelling gekry het nadat hy vir 'n ruk 'n postdoktorale student by Heidegger was.

Hierdie navorsingsprogram het egter nooit van die grond af gekom nie en teen die 1940s het die leidende figure van Kritiese Teorie, naamlik Horkheimer en Adorno, in hulle werk *Dialektiek van die Verligting* (1944), die grootskaalse sistematisering van die 20ste-eeuse samelewing op pessimistiese wyse met die begrip van instrumentele rasionaliteit beskryf.¹⁵ Hierdie pessimistiese skets van die geskiedenis en die rede, loop dan op die rotse waar die mens natuurlike objekte sowel as ander mense in toenemende mate beheer en onderdruk (Honneth 1989:11). In die donkerste dele van die *Dialektiek van Verligting* word alle vorme van die rede (byvoorbeeld simbolies bemiddelde denke en handeling) tot instrumentele rede en identiteitsdenke gereduseer. In die proses kom die outonome subjek (sowel as die emansipatoriese rede) in 'n verdrukkende stelsel om (Adorno en Horkheimer 1979). Dit is op hierdie punt wat die volledig bestuurde samelewing die teoretiese *leitmotif* van Horkheimer, Adorno en Marcuse se na-oorlogse geskrifte word. In sy vroeëre werk oor Marcuse het Schoeman gewys hoe Marcuse hierdie pessimistiese *leitmotif* geantwoord het met sy alternatief van 'n revolusionêre eindtoestand van bevrediging. Horkheimer en Adorno se alternatief het weer op die volgende neergekom: Die rede (en kritiek) kan slegs oorleef as 'n ander manier van denke (1) – wat vir Adorno op moderne kuns as model vir emansipasie en kritiek neerkom (2). Horkheimer (2004:95, 99) sien verder potensiaal vir kritiese emansipasie in die outonome individu wat nie tot die “sosiale groep” konformeer nie (3). Aan die einde van sy lewe het hy ook 'n filosofie van lyding probeer koppel aan (4) 'n negatiewe teologie van die *gans andere* (Horkheimer 1974:34-50).

Op hierdie punt is Schoeman se interpretasie van Marcuse se denke in lyn met Horkheimer en Adorno se pessimistiese skets van die na-oorlogse samelewing – hulle alternatiewe verskil net effens. Schoeman se kritiek op Marcuse se alternatief en (versweë) eksterne kritiek via Heidegger en die aanhaling van Dreyer is in die vorige afdeling reeds uitgelig. Daardeur het hy egter die geleentheid laat verbygaan om verdere immanente kritiek op die eerste generasie te lewer – iets wat die tweede en derde generasie van Kritiese Teorie inderdaad doen.¹⁶ Eerstens, indien mens die eerste generasie van Kritiese Teorie intellektueel-histories lees, word dit duidelik dat nie al die lede van die generasie die pessimistiese samelewingsdiagnose onderskryf het nie. Honneth (1989:20) wys hier op 'n sogenaamde pessimistiese binnekring (Horkheimer, Adorno en Marcuse) en 'n meer optimistiese buitekring (Kirchheimer, Neumann, Fromm en Benjamin). Tweedens, soos Benhabib (1986:149-150) uitwys, is die probleem met die eerste generasie dat hulle die geskiedenis so veralgemeen dat enige vorm van sosiaal-wetenskaplike studie met die proses van verdingliking vervleg raak. Die vrugbare moontlikhede van die interdisiplinêre sosiale teorie van die 1930s word sodoende agtergelaat. Laastens is daar die omvangryke kritiek van Jürgen Habermas – die invloedrykste verteenwoordiger van die tweede generasie van

¹⁵ Vir 'n goeie werk oor Horkheimer (1895–1973) tot in die 1940's, sien Abromeit (2011). Oor Adorno (1903-1969), sien die biografie van Müller-Doohm (2003).

¹⁶ Met immanente kritiek word kritiek vanuit die tradisie van Kritiese Teorie self bedoel. Eksterne kritiek verwys weer na kritiek van buite die tradisie van Kritiese Teorie – wat byvoorbeeld Heideggeriaans geïnspireerd kan wees.

Kritiese Teorie. Met sy histories-sistematiese rekonstruksie van die begrip van die openbare sfeer (en sy latere begrippe van kommunikatiewe rasionaliteit en diskoersetiek), word 'n ander tydsdiagnose van die moderne samelewing as die eerste generasie gemaak.¹⁷

Soos gestel het Schoeman nie hierdie moontlike immanente kritiek van Kritiese Teorie na sy studie oor Marcuse opgevolg nie. Hoewel hy nog oor die eerste generasie van Kritiese Teorie en Habermas gedoseer het, het dit nie verder deel van sy nadenke en navorsing vanaf die 1980s uitgemaak nie. Hy het eerder die (versweë) eksterne kritiek van Heidegger en Dreyer op Marcuse, aan die einde van sy eerste filosofiese werk, uitgebou. 'n Mens kan sy navorsing vanaf hierdie tyd, in retrospektief, as 'n post-Heideggeriaanse tydsdiagnose van die moderne wêreld beskryf. In die 1980s het Schoeman hierdie post-Heideggeriaanse aanpak met die werk van Hans-Georg Gadamer en die opkoms van die postmodernisme in verband gebring. Dié een voorgraadse kursus wat Schoeman vir die langste periode doseer het, was die filosofiese hermeneutiek waarin Gadamer 'n belangrike rol speel.¹⁸ Dit is egter ook belangrik om daarop te wys dat Schoeman se belangstelling in Gadamer hom ook na die sogenaamde neo-Aristoteliese Ritter-skool in Duitsland gelei het.¹⁹ Hier is dit veral die anti-dogmatiese, anti-utopiese en skeptiese denke van Odo Marquard wat sy belangstelling gaande gemaak het.²⁰ In die 1990s het die figure van Robert Bellah en Michel Foucault bygekom, maar uiteindelik het post-Heideggeriaanse leesstrategie van die kontemporêre samelewing in Schoeman se doktorsgraad uitgekristalliseer.²¹

In hierdie studie, wat as boek gepubliseer is (Schoeman 2004a), word die implikasies van Nietzsche en Hannah Arendt se deugde-etiek in terme van die menslike lewe (lewenskuns) en politiek uitgespel.²² Hier word die tema van die repressiewe samelewing (Marcuse), die onderwerp van sy eerste filosofiese werk, in 'n ander raamwerk aangespreek. Met behulp van Nietzsche en Arendt word voorspraak gemaak vir die singuliere, die voortreflike en die ander sodat dit nie in 'n dwingelandy van voorskriftelike moralisme en die groot gelykmaak van non-identiteit ondergeploeg word nie.²³ Gelykheid moet met vryheid en voortreflikheid uitgebalanseer word. Hier kom ook die temas van agon, lewenskuns, oordeel, proporsionaliteit en maat na vore.²⁴ 'n Mens sou kon sê dat wat Schoeman in sy vroeëre werk met behulp van die aanhaling

¹⁷ Vir twee van Habermas (geb. 1929) se belangrikste werke, sien Habermas (1984-1987 en 1989).

¹⁸ Vir twee bydraes oor die filosofiese hermeneutiek en Gadamer (1900–2002) se denke, sien Schoeman (1983 en 1987). Vir Schoeman se redigering van 'n publikasie van Gadamer, na aanleiding van laasgenoemde se besoek aan Suid-Afrika in 1980, sien Gadamer (1982).

¹⁹ Joachim Ritter (1903–1974) was professor in filosofie aan die Universiteit van Münster. Twee van sy bekendste studente is Odo Marquard (1928–2015) en Robert Spaemann (geb. 1927). Vir sy bekende werk oor die Franse revolusie, sien Ritter (1984).

²⁰ Vir Schoeman se vertaling van 'n essay van Marquard, sien Marquard (1998). Vir twee van sy belangrikste werke, sien Marquard (1981 en 2007).

²¹ Vir sy verspreide artikels en boekhoofstukke in die 1990s en vroeë-2000s, sien Schoeman (1990, 1993, 1998, 1999a, 1999b, 2001a en 2001b).

²² Schoeman se doktorsgraad is in 2004 aan die Radboud Universiteit (Nijmegen) onder studieleiding van Paul van Tongeren (geb. 1950 en professor in filosofie 1990–2015) voltooi. Vir sy belangrikste werke, sien Van Tongeren (2000, 2003 en 2012). Vir 'n resensie van Van Tongeren (2002), sien Schoeman (2003a). Behalwe Van Tongeren het Schoeman sedert die laat-1990s baie goeie bande met Nederlandse en Belgiese filosowe soos Samuel IJsseling (Leuven), Rudi Visker (Leuven), Marcel Becker (Nijmegen) en Philippe van Haute (Nijmegen) opgebou.

²³ Vir verdere artikels en boekhoofstukke oor Nietzsche, sien Schoeman (2003b, 2004b, 2006a, 2007a, 2008). Vir verdere publikasies oor Arendt, sien Schoeman (2003c, 2004c, 2006b, 2007b, 2015a, 2015b, 2015c). Vir ander artikels in die tyd oor die liberale welsynstaat, hedendaagse universiteit en die etiek van Reiner Schürmann, sien Schoeman (2010, 2012, 2013).

²⁴ Vir my resensie van Schoeman se werk, sien Duvenage (2004). Sien ook Schank (2005).

van Dreyer as “diepste oortuiging” beskryf het, hier lewenskuns word. Verder is dit ook opmerklik dat waar Schoeman se eerste werk oor Marcuse die Afrikanerpolitiek van die 1970’s in die visier het, verwys sy latere werk weer na die post-1994 Suid-Afrika en die internasionale toneel. By eersgenoemde is sy hoop dat Suid-Afrika die regte maat sal vind om al die komplekse elemente van die samelewing in ’n behoorlike verhouding van erkenning tot mekaar te bring.²⁵ Wat laasgenoemde aanbetref word die politieke narratief van die radikale omverwerping van die kapitalistiese orde, na die val van die Berlynse muur, uitgedaag – ’n uitdaging wat na die finansiële krisis van 2008 deur ’n nuwe vorm van radikaliteit geopioneer word.²⁶

5. DIE ROEPING VAN DIE FILOSOOF. IN GESPREK MET MARINUS SCHOEMAN SE DENKWEG

Die poging in hierdie bydrae om Marinus Schoeman se denkweg te rekonstrueer moet as ’n voorlopige kartering van ’n ryk denklewe gesien word wat gelukkig nie sy einde bereik het nie. In die opsig, en in aansluiting by die tema van die taak van die filosoof in die Afrikaanse wêreld en Suid-Afrika, word daar ’n aantal slotopmerkings gemaak. Een van die uitstaande aspekte van Schoeman se beoefening van die filosofie is om die horison waaruit jy kom te respekteer en dan na die universele uit te reik. Dit is die tema van die partikuliere en die universele wat in ’n fyn balans gehou moet word – ook in ’n mens se persoonlike lewe. In hierdie opsig het hy nog nooit die agtergrond en die invloede wat hom as mens en denker gemaak het, ontken nie. Vir my is dit altyd mooi om Marinus Schoeman met waardering oor sy ouers en leermeesters, Oberholzer en Dreyer te hoor praat. Natuurlik was laasgenoemde twee mense van hulle tyd, maar die insigte van die fenomenologiese en wysgerig-antropologiese tradisie wat hy by hulle gekry het, het hy op ’n kreatiewe wyse voortgesit.

Hiermee saam, en in die tweede plek, beteken die filosofie vir Schoeman dat jy ’n grondige kennis van die geskiedenis van filosofie moet hê. Geen argument val uit die lug of tree in ’n vakuum op nie. Jy moet jou eie tyd kan beoordeel in terme van dit wat voor jou daar was en dit wat na jou sal kom. Dit bring ook die belangrike hermeneutiese kwessie van toepassing na vore. Die mens het die verantwoordelikheid in die hede om dit wat hy of sy geleer het te kan toepas in die komplekse werklikheid van sy of haar tyd sodat ’n beter wêreld hopelik daaruit kan vloei. Hier word Marinus se opvatting van filosofie as aktualiteitsanalise belangrik. Veral sedert die einde van die agtiende eeu, na die Franse Revolusie en die opkoms van die historiese bewussyn, rig filosowe hulle toenemend op die bevraging van die aktualiteit: die vraag na die kenmerke of die grondtrekke van die tyd waarin hulle leef. Hier is die rol van die filosoof as diagnostikus en kritikus van die eie tyd. ’n Lang lyn vanaf Kant via Hegel en Nietzsche na Heidegger, Marcuse en Arendt kan hier getrek word. Niemand kan vandag ontken dat ontleding van die eietydse kontekste ’n wesenlike en belangrike deel uitmaak van die filosofiese diskoers nie. Die inhoud van die filosofie bestaan hier primêr uit die kritiese ontleding van politieke en maatskaplike toestande, van die heersende kultuur, en van dominante lewens- en wêreldbeskouings.²⁷

²⁵ My dank aan Louise Mabilie wat in die formulering van hierdie paragraaf gehelp het.

²⁶ In sy referaat by sy uittrede-simposium, gee Schoeman (2016) aandag aan die verskynsel van ’n nuwe vorm van radikaliserings.

²⁷ Hierdie paragraaf steun op sekere formuleringe in die uitnodiging na Schoeman se uittrede-simposium, 12 Augustus 2016, UP.

Die vraag is hoe hierdie aktualiteitsanalise gemaak word. Soos reeds aangedui, word Marinus Schoeman se aktualiteitsanalise sterk beïnvloed deur sy denkloopbaan wat vanaf sy eerste studie oor Marcuse, via sy belangstelling in Gadamer se filosofiese hermeneutiek en die Ritter-skool, uiteindelik in 'n tipe post-Heideggeriaanse interpretasie van Nietzsche en Arendt se deugde-etiek uitmond. In dié opsig kan sy opvatting van die filosofie en die rol van die filosoof, voorlopig, en oop tot verdere gesprek, soos volg gestel word. Die mens is 'n eindige wese en ook bewus daarvan. Dit maak enige onmenslike etiese vergesigte of politieke utopieë verdag. Hierdie bewussyn kan die beste deur 'n histories-geïnformeerde filosofie of hermeneutiese benadering gedra word sodat elke filosofiese geslag krities daarvan kennis kan neem. So 'n bewussyn veronderstel ook 'n wetenskap-kritiese denkhouding – en geen antiwetenskaplike een nie. Dit behels 'n kritiek van daardie tipe subjek-objek verhouding wat tot verdingliking en instrumentele rasionaliteit lei. Uiteindelik is Schoeman se opvatting van die filosofie en die rol van die filosoof een waar aktualiteitsinterpretasie ook sosiale kritiek is. Dit staan 'n etiese en politieke houding voor wat getuig van veelheid en die waardigheid van die mens en die belang van vryheid. In hierdie opsig kom die begrippe van dialoog en vertaling (tussen individue en kulture) na vore. In die proses moet faktiese ervaring van singulariteit (individu en gemeenskap) erken word sonder om sigself van die groter menslikheid af te sluit. Dit is presies hierdie sin van ambivalensie in die aangesig van die ander (om desnieteenstaande die afstand tussen die self en ander steeds op 'n dialogiese wyse te bly luister) wat 'n unieke posisie vir Afrikaanse filosofie skep – en 'n voorbeeld vir Suid-Afrika kan wees as die ontvanklikheid daarvoor bestaan.

Uiteindelik bied Marinus Schoeman se denkweg vir ons baie stof tot nadenke. Soos in die vorige afdeling gestel, is ek van mening dat die Kritiese Teorie van die tweede en derde generasies in 'n kreatiewe gesprek met Schoeman se post-Heideggeriaanse interpretasie van die kontemporêre samelewing gebring kan word. Dit is egter nie die plek om verder op hierdie tema in te gaan nie. Ek sluit eerder af met Schoeman (2004a:6) se aangrypende verwoording van die belang van vriendskap vir die filosofie en die rol van die filosoof in sy werk oor generositeit en lewenskuns: “Om jou aan te spoor tot jou eie deugdelikheid (of jou “hoë self” soos Nietzsche dit soms stel) het 'n mens die “geselskap” van (of kameraderie, gemeenskap, solidariteit met) andere nodig – egter nie die geselskap van somaar enigeen nie, maar van hulle wat self die status van “eksemplariese individue” verwerf het, wat (elk op sy unieke manier) verteenwoordigend is van die “beste” (die deugdelikste, voortrefflikste) in die mensdom. Dit beteken nie dat jy hierdie eksemplariese individue bloot maar moet naboots of moet navolg in blindelinge verering nie. Die navolging wat hier bedoel word, dui geensins op enige vorm van selfverloëning of dissipelskap nie. Veel eerder is dit die “navolging” wat ons aantref in die agting en respek wat mens koester teenoor 'n vriend, of ook by geleentheid, 'n waardige teenstander.”

BIBLIOGRAFIE

- Abromeit, J. 2011. *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*. Cambridge: CUP.
- Abromeit, J. Cobb, W.M. (eds). 2004. *Herbert Marcuse: A critical reader*. London: Routledge.
- Adorno, T.W., Horkheimer, M. 1979 (Duits, 1944). *Dialectic of the Enlightenment*. Vertaal deur J. Cumming. Londen: Verso.
- Benhabib, S. 1986. *Critique, norm and utopia. A study of the foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- Bennett, C.M.A. 1977. “Macfadyen, W.A.” In W.J. de Kock (red.): *Suid-Afrikaanse Biografiese Woordeboek*. Deel III. Kaapstad: Tafelberg.
- Dreyer, P.S. 1974. *Inleiding tot die filosofie van die geskiedenis*. Kaapstad: HAUM.

- Dreyer, P.S. 1975. *Die wysbegeerte van die Grieke*. Pretoria: HAUM.
- Dreyer, P.S. 1979. *Hoofstrominge van die sedeleer*. Pretoria: HAUM.
- Duvenage, P. 2004. Marinus Schoeman se post-Nietzscheaanse etiek. *Fragmente* 12/13:96-105.
- Duvenage, P. 2016. *Afrikaanse filosofie. Perspektiewe en dialoë*. Stellenbosch: SUNPress.
- Farr, A. 2013. "Herbert Marcuse." In N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (online). <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/marcuse/>>. Inligting verkry op 12 September 2016.
- Gadamer, H-G. 1982. *Lectures on philosophical hermeneutics*. Geredigeer deur M.J. Schoeman. Pretoria: UP Publikasiereeks, Nr. 185.
- Habermas, J. 1984 (Duits 1981). *The theory of communicative action. Vol. I: Reason and the rationalization of society*. Vertaal deur T. McCarthy. Boston: Beacon.
- Habermas, J. 1987 (Duits 1981). *The theory of communicative action. Vol. II: Lifeworld and system*. Vertaal deur T. McCarthy. Boston: Beacon.
- Habermas, J. 1989 (Duits 1962). *The Structural transformation of the public sphere*. Vertaal deur T. Burger en F. Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press.
- Honneth, A. 1989. Vom Zentrum zur Periferie einer Denktradition. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41: 1-32.
- Horkheimer, M. 1974. *Critique of instrumental reason*. Vertaal deur M. O'Connell e.a. New York: Seabury Press.
- Horkheimer, M. 2004 (1947). *Eclipse of reason*. London: Continuum Press.
- Hugo, M. 1977. "Hugo, T.J." In W.J. de Kock (red.): *Suid-Afrikaanse biografiese woordeboek*. Deel III. Kaapstad: Tafelberg.
- Hugo, T.J. 1922. *Karakterstudie en opvoeding*. Pretoria: Van Schaik.
- Hugo, T.J. 1941. *Die Afrikaanse universiteit en sy taak in die volkslewe*. Bloemfontein: Nasionale Pers.
- Katz, B. 1982. *Herbert Marcuse and the art of liberation: An intellectual biography*. London: Verso.
- Marcuse, H. 1955. *Eros and civilization: A philosophical inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press
- Marquard, O. 1981. *Abschied vom Prinzipiellen*. Reclam: Stuttgart.
- Marquard, O. 1998. Die Rede as grensbegrip. Vertaal deur M.J. Schoeman. *Fragmente* 1 (1):39-53.
- Marquard, O. 2007. *Skepsis in der Moderne*. Reclam: Stuttgart.
- Mouton, F.A. 1995. F.A. van Jaarsveld (1920–1995) – a flawed genius. *Kleio* 27 (1):5-11.
- Müller-Doohm, S. 2003. *Adorno. Eine Biographie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Oberholzer, C.K. 1968. *Prolegomena van 'n prinsipiële pedagogiek*. Kaapstad: HAUM.
- Ritter, J. 1984. *Hegel and the French Revolution: Essays on the Philosophy of Right*. Vertaal deur R. Winfield. Cambridge, Mass.: MIT Press 1984.
- Schank, G. 2005. Lebenskunst und Tugendethik. Rezension zu Marinus Schoeman: Generositeit en Lewenskuns. Grondtrekke van 'n post-Nietzscheaanse etiek. *Tijdschrift voor Filosofie* 67:596-601.
- Schoeman, M.J. 1973. Rewolusie krities-wysgerig beskou. *Perspektief* 12(2&3):53-61.
- Schoeman, M.J. 1979a. *Waarheid en werklikheid in die Kritiese Teorie van Herbert Marcuse*. Pretoria: Van Schaik.
- Schoeman, M.J. 1979b. Heidegger. Denker in die skaduwee van die nihilisme. *Hervormde Teologiese Studies* 34/3:119-130.
- Schoeman, M.J. 1983. "Hermeneutiek en die geesteswetenskappe." In P.S. Dreyer (red.). *Objek en Metode in die Geesteswetenskappe*. Pretoria: UP.
- Schoeman, M.J. 1987. "Filosofiese hermeneutiek in gesprek met die vakwetenskappe. Gadamer en Ricoeur." In J.J. Snyman en P.G.W. du Plessis (reds.). *Wetenskapbeelde in die geesteswetenskappe*. Pretoria: RGN.
- Schoeman, M.J. 1989. Bou, woon, dink, deur Martin Heidegger. Vertaling met inleiding en kommentaar. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 29 (3):165-179.
- Schoeman, M.J. 1990. Holisme. Die herowering van 'n ou wysheid in 'n moderne konteks. *Hervormde Teologiese Studies* 46 (3):267-292.
- Schoeman, M.J. 1993. "Mens en omgewing. 'n Sosiaal-filosofiese perspektief." In M. Moolman (red.). *Museums en Omgewingsopvoeding*. Pretoria: Nasionale Kultuurhistoriese Museum.
- Schoeman, M.J. 1998. Kritiek en die krisis van representasie. *Fragmente* 1 (1):95-103.
- Schoeman, M.J. 1999a. Afrikaners en die skuldvraag. *Fragmente* 2(3):138-145.

- Schoeman, M.J. 1999b. Verby die geweld van die metafisika. Die Christelike erfenis en sekularisasie. *Hervormde Teologiese Studies* 55 (4):845-864.
- Schoeman, M.J. 2001a. Die einde van die moraal? Die lotgevalle van die moraal in die (post)moderne samelewing. *Hervormde Teologiese Studies* 57(3&4):1-23.
- Schoeman, M.J. 2001b. Moderniteit, historiese bewussyn en kultuurbewaring. In P.H. Coetzee en A.P.J. Roux (reds.). *Culture in retrospect: Essays in honour of E.D. Prinsloo*. Pretoria: Unisa.
- Schoeman, M.J. 2003a. Die tydelikheid van ons bestaan en hoe om daarmee saam te leef. Resensie van Van Tongeren 2002. *Fragmente* 6 (10-11):116-119.
- Schoeman, M.J. 2003b. Nietzsche: Perspektivisme, agonistiese pluralisme, en die wil tot mag. *South African Journal of Philosophy* 22 (4):347-360.
- Schoeman, M.J. 2003c. Globalisering en die verlies van die openbare ruimte. Die aktualiteit van Hannah Arendt. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 43(2):47-55.
- Schoeman, M.J. 2004a. *Generositeit en lewenskuns. Grondtrekke van 'n post-Nietzscheaanse etiek*. Pretoria: Fragmente Uitgewers.
- Schoeman, M.J. 2004b. Nietzsche se beskouings oor die deugde van matigheid en generositeit. *Phronimon* 5 (1):13-29.
- Schoeman, M.J. 2004c. Virtuositeit en grootsheid. Aspekte van Hannah Arendt se “buite-morele” etiek van deugdelikheid. *Hervormde Teologiese Studies* 60 (4):1267-1286.
- Schoeman, M.J. 2006a. Verby objektivisme en subjektivisme: Nietzsche se opvatting van etiese selftransendensie. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 46(1):65-76.
- Schoeman, M.J. 2006b. Performatiwiteit en selfonthulling as sleutelbegrippe in Hannah Arendt se etiek van deugdelikheid. *South African Journal of Philosophy* 25 (3):241-257.
- Schoeman, M.J. 2007a. Generosity as a central virtue in Nietzsche's ethics. *South African Journal of Philosophy* 26 (1):17-30.
- Schoeman, M.J. 2007b. Openbare gesprek en wêreldlikheid. Aspekte van die politieke filosofie van Hannah Arendt (1906–1975). Opstel vir Johan Degenaar. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 47(3):422-430.
- Schoeman, M.J. 2008. “Overcoming resentment. Remarks on the supra-moral ethic of Nietzsche and Hannah Arendt.” In H.W. Siemens en V. Roodt (reds.). *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Berlyn: Walter de Gruyter.
- Schoeman, M.J. 2010. Die liberale welsynstaat – demokrasie of meritokrasie? *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 50(1):1-14.
- Schoeman, M.J. 2012. Geesteswetenskap in 'n geeslose omgewing? 'n Besinning oor die hedendaagse universiteit en die verwaarlosing van sy opvoedingstaak. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 52(1):121-129.
- Schoeman, M.J. 2013. Moraliteitskritiek en tragiese bewussyn in die werk van Reiner Schürmann. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 53(3):305-313.
- Schoeman, M.J. 2015a. “Openbare gesprekvoering en burgerlike vriendskap in die werk van Hannah Arendt.” In M. Becker e.a. (reds.): *Rondom vriendschap. Filosofiese beskouingen. Huldigingsbundel voor Paul van Tongeren*. Zoetermeer: Uitgeverij Klement
- Schoeman, M.J. 2015b. Handeling, deug en vergiffenis in die politieke denke van Hannah Arendt. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 55(1):34-49.
- Schoeman, M.J. 2015c. Vryheid en selfonthulling in Hannah Arendt se performatiewe opvatting van handeling. *Tijdschrift voor Filosofie* 77 (1):55-80.
- Schoeman, M.J. 2016. Kritiese opmerkings oor ons tyd en sommige van sy gevaarlikste illusies. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 57(1):22-33.
- Snyman, J.J. 1973. Enkele aspekte van die filosofie van die revolusie. *Perspektief* 12(2&3):49-52.
- Snyman, J.J. 1977. *Die mag en onmag van kuns: Herbert Marcuse oor kuns*. Potchefstroom: PU vir CHO.
- Van Tongeren, P. 2000. *Reinterpreting modern culture. An introduction to Nietzsche's philosophy*. West Lafayette: Purdue University Press.
- Van Tongeren, P. 2002. *Over het verstrijken van de tijd, een kleine ethiek van de tijdservaring*. Nijmegen: Valkhof.
- Van Tongeren, P. 2003. *Deugdelijk leven: Een inleiding in de deugdethiek*. Amsterdam: SUN.
- Van Tongeren, P. 2012. *Leven is een kunst: Over morele ervaring, deugdethiek en levenskunst*. Zoetermeer: Klement/Pelckmans.