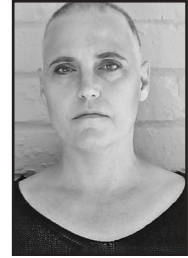


“Die pot kook oral”: NP van Wyk Louw, Johannes Degenaar en Afrikaanse dekoloniserings

“The pot boils all over”: NP van Wyk Louw, Johannes Degenaar and Afrikaans decolonisation

LOUISE DU TOIT

Departement Filosofie
Universiteit Stellenbosch
Suid-Afrika
E-pos: lousiedt@sun.ac.za



Louise du Toit

LOUISE DU TOIT doseer filosofie aan die Universiteit van Johannesburg van 1997 tot 2009 en aan die Universiteit Stellenbosch sedert 2010. In 2009 verskyn haar monografie *A philosophical investigation of rape: The making and unmaking of the feminine self* by Routledge. Haar navorsing is veral toegespits op verskillende filosofiese benaderings tot die interpretasie van seksuele geweld. Teoreties vind sy haar vertrekpunt in die velde van die feministiese filosofie van Europa en Afrika in die besonder en in die kritiese sosiale teorie in die algemeen. Sy was al navorsingsgenoot of besoekende professor aan die Katolieke Universiteit Leuven, die Stellenbosch Institute for Advanced Study (STIAS), die Center of Theological Inquiry (Princeton), die Elon University (Noord-Carolina, VSA) en die Bristol University Law School (VK). Sy is sedert 2008 'n NNS-gegradeerde navorser. Sy het gepubliseer op die gebiede van liggaamlikheid en seksuele verskil, hermeneutiek, oorgangsgeregtigheid, regsfilosofie, filosofie en letterkunde, Afrika-filosofie, epistemologiese geregtigheid, en godsdiensfilosofie.

LOUISE DU TOIT taught philosophy at the University of Johannesburg from 1997 to 2009, and has been teaching at Stellenbosch University since 2010. Her monograph *A philosophical investigation of rape: The making and unmaking of the feminine self* appeared with Routledge in 2009. Her research focuses mainly on different philosophical approaches to the interpretation of sexual violence. Theoretically, she takes her point of departure from the fields of European and African feminist philosophies, in particular, and from critical social theory, in general. She has been a research fellow or visiting professor at the Catholic University of Leuven, the Stellenbosch Institute for Advanced Study (STIAS), the Center of Theological Inquiry (Princeton), Elon University (North Carolina, USA) and Bristol University Law School (UK). She has been an NRF-rated researcher since 2008 and has published in the fields of embodiment and sexual difference, hermeneutics, transitional justice, legal philosophy, philosophy and literature, African philosophy, epistemological justice, and philosophy of religion.

Datums:

Ontvang: 2019-07-02

Goedgekeur: 2020-01-28

Gepubliseer: Junie 2020

ABSTRACT

***“The pot boils all over”:* NP van Wyk Louw, Johan Degenaar and Afrikaans decolonisation**

The main aim of this article is to trace possible decolonial moments in the thought of NP van Wyk Louw. I know this is a controversial exercise and that it should be approached with great caution and nuance. Also, because of limited space, this remains a tentative opening up of the topic, which will, I hope, be explored further elsewhere. In the first section, “Degenaar en Louw”, I introduce Louw’s question about whether a small people (“volk”) has the right to (continued) existence, and, if so, on what grounds. Louw initially asked this question during the 1930s – a time when “white Afrikaners” were beginning to overcome the worst effects of the “Tweede Vryheidsoorlog” (Second War of Liberation) (1899–1902) and of urbanisation. It was also a time of increasing nationalist rhetoric. On the one hand, Louw is a child of his time, and, as the philosopher Johan Degenaar shows in his critical response of 1976, Louw seems to absolutise the nationalist framework as the obvious way to order politics in South Africa. On the other hand, I show that, for his time, Louw is surprisingly open and even radical in his view of the “Afrikanervolk” (Afrikaner people) as a contingent creation whose enduring existence is by no means written in the stars, or divinely guaranteed, but dependent upon voluntary actions and certain measurable achievements.

Degenaar and I find Louw’s transition with regard to the highest justification of the Afrikaner’s cultural survival to be very valuable. This is a transition from the inward-looking, aesthetic “achievement” of making a unique and universal contribution to global intellectual culture in and through Afrikaans, toward the outward-looking, ethical “achievement” of ensuring justice for all the other “volke” (peoples) in South Africa. Whereas Louw himself played an immeasurable role in realising the first achievement and an important role in the second as well, in so far as he cultivated radical self-critique as part of Afrikaner culture (Degenaar 1976:90), he finally could not prevent the “white Afrikaners” from failing in terms of the ethical standard he had set. I understand the decades-long maintenance and justification of the apartheid system and all its accompanying injustices to represent a moral failure of, and an existential crisis for, this group that it has barely started to confront. I believe Louw would agree with me in terms of his own response to the central question he himself posed about “voortbestaan in geregtigheid” (sustained existence in justice).

Degenaar was of the opinion that Louw never was able finally to renounce a nationalist framework for conceptualising and organising South African politics – a framework Degenaar (with the benefit of hindsight) thought would inevitably lead to injustice. Degenaar consistently argues against the pitfalls of nationalist conceptions of statehood, which, after the end of apartheid, brings him in conflict with the “nation-building” rhetoric of the first democratic government led by the African National Congress – another group that has pitted nationalism (this time “African nationalism”) against colonialism.

In the second part of the article I show how Louw as an early or proto-decolonialist thinker, like many other African intellectuals after him, turns to a form of nationalism or “volkskap” (peoplehood) as a way of moving away from the colonial situation and mentality. Whereas there are many obvious differences between the historical situation of the Afrikaner grouping and other, especially “more indigenous”, groups in South Africa, there are also some parallels in how Louw and, for example, Mignolo and Fanon attempt to address the colonial mentality and stance. All of them agree that the problematic aspects of colonialism do not end once actual military occupation and control have ended. What is often called “coloniality”, or a colonial attitude and mind-set, typically prevails long after formal liberation of the colony concerned. When Louw’s turn to nationalism is understood as a form of “decolonisation” or

an attempt to address critically and overcome the colonial mentality, or so my argument goes, new and fresh light might be shed on his ideas. The other side of the coin is to use the Afrikaner's turn to nationalism in order to cure coloniality as a cautionary tale about the pitfalls of precisely such an enterprise.

KEYWORDS: NP van Wyk Louw; Johan Degenaar; Frantz Fanon; Walter Mignolo; coloniality; decolonisation; nationalism; pluralism; apartheid; settler colonialism; ethnic diversity

TREFWOORDE: NP van Wyk Louw; Johan Degenaar; Frantz Fanon; Walter Mignolo; kolonialiteit; dekolonisasie; nasionalisme; pluralisme; apartheid; setlaar-kolonialisme; etniese diversiteit

OPSOMMING

Die hoofdoel van hierdie artikel is om moontlike dekoloniale momente in NP van Wyk Louw se denke na te speur. In die eerste plek gee ek 'n kort oorsig oor die kritiese gesprek tussen Louw en Johan Degenaar, met die vraagstuk rakende die “voortbestaan” van 'n “volk” as die vernaamste fokuspunt. Ek oorweeg veral Degenaar se kritiek op Louw se nasionalistiese politieke raamwerk en die redes vir sy kritiek. Teenoor “volksnasionisme” en ander vorme van nasionalisme as raamwerk vir politiek in Suid-Afrika stel Degenaar 'n pluralistiese model voor. In die tweede deel van die opstel, in reaksie op Degenaar se vernaamste kritiek teen Louw, probeer ek vasstel tot watter mate 'n mens Louw kan interpreteer as 'n dekoloniale denker. Weens die dramatiese omwentelinge in die “Afrikaanse volk” se politieke lot oor die loop van die twintigste eeu, staan Louw op 'n sekere manier nader aan “ons” (Afrikaanssprekendes in Suid-Afrika in 2020) as Degenaar. In hierdie gedeelte vra ek hoe ons die dekoloniale momente in Louw se denke kan herwin ter wille van die hedendaagse besinning, sonder om die apartheidsgeskiedenis te ontken. In die proses moet ons die blindekolle van Louw en van Afrikanernasionalisme deeglik verreken, maar, stel ek voor, ook soek vir produktiewe aanknopingspunte tussen Louw as proto-dekoloniale denker en die hedendaagse dekolonisasie-debatte.

INLEIDING

Die oorkoepelende doelwit is om NP van Wyk Louw te probeer lees as 'n (proto-)dekoloniale¹ denker, of minstens om sekere dekoloniale momente in sy denke na te gaan. In die eerste deel van die artikel stel ek Louw se politieke denke aan die orde in gesprek met die Stellenbosse

¹ Gun my enkele opmerkings oor terminologie. Binne die Engelstalige dekolonisasie-literatuur word daar onderskei tussen “colony” en “coloniality”, met eersgenoemde wat verwys na direkte koloniale beheer. Daarteenoor verwys laasgenoemde na 'n mentaliteit, 'n kennisteorie en 'n denkstruktuur wat langdurig die “koloniale bewussyn” reflekteer. “Coloniality” het dus die letterlike “colony” oorleef en verteenwoordig 'n manier van kyk en verstaan wat die dominasie van eertydse koloniale moondhede oor die res van die wêreld na afloop van die koloniale era voortsit en legitimeer, alhoewel nou in indirekte eerder as direkte vorm (militêre oorheersing). “Coloniality” word wyd verstaan, om kennissisteme, wêreldhandel, talige oorheersing, kulturele verdringing, rassisme en baie ander verskynsels in te sluit. Vermoedelik na aanleiding van hierdie onderskeid is daar diegene wat in Afrikaans onderskei tussen “dekolonisasie” en “dekolonialisasie”. Eersgenoemde word verstaan as die einde van die koloniale era, wanneer die koloniale moondheid aan die kolonie onttrek en die kolonie staatkundige onafhanklikheid verkry. Daarenteen slaan

filosoof Johan Degenaar se uiteensetting daarvan en reaksie daarop. Ek fokus op Degenaar se kritiek op Louw se nasionalistiese raamwerk en uitgangspunte.

In die tweede deel verskuiwe die aandag na Louw se oeuvre in die breë, tesame met dekoloniale momente wat ek in sy werk opmerk, wat die Degenaar-kritiek in 'n ander lig laat verskyn. Ek argumenteer hier dat Louw in sekere opsigte nader aan ons (Afrikaanses in 2020) staan as Degenaar en dat dit daarom die moeite werd is om met Louw in gesprek te tree vanuit ons hedendaagse dekolonisasie-debat. Ons kan leer uit sowel sy insigte as sy blindekolle.

DEGENAAR EN LOUW

Reeds vanaf sy vroegste skrywes vra Louw oor die voortbestaan van Afrikaans en Afrikaners² (byvoorbeeld in *Versamelde Prosa 1*, “Aristokratiese kuns en die volk” en elders). 'n Tema wat eksplisiet deur baie van sy geskifte geweef is, word in sy eie voorwoord as volg beskryf:

... die oortuiging dat ... 'n “suiwer estetiese” kuns 'n groot, selfs 'n beslissende faktor in die lewe van 'n volk is – en dat dit nie alleen met die kwaliteit van die lewe binne daardie volk te doen het nie, maar nog dieper, met die bestaansreg van die volk self. (1986a:3)

'n “Volk” is vir Louw 'n taalgemeenskap of kultuurgroep wat 'n soort selfstandigheid verwerf deur bepaalde (soms irrasionele) wilsbesluite wat by nabetragting geblyk het deurslaggewende oomblikke in die vorming van die groep te gewees het (1986a:96-99). Hy stuur dus doelbewus weg van 'n organiese verstaan van “volk” en beklemtoon die “waagspel” en kontingensie wat met “volk-wees” gepaardgaan. Hy erken gereeld dat daar geen waarborge bestaan dat Afrikaans of Afrikaansheid sal bly voortbestaan nie: “[ons weet] dat ons stryd geweldig en onseker is en net so goed op nederlaag kan uitloop as op oorwinning” (1986a:25). Alhoewel hy toegee dat skoonheid alleen nie voldoende is om 'n groep se voortbestaan te verseker nie, ken hy tog 'n sentrale belang daaraan toe, byvoorbeeld as hy sê, “[d]ie kuns maak die lewe sinvol, nie die lewe die kuns nie”. Ook:

As 'n mens die magtigste lande hul groot en blywende kuns wegneem, dan verloor hulle hul betekenis in die geskiedenis, dan word hulle net enorme versamelings menslike materiaal wat sinloos aankom en doodgaan. (1986a:45)

Hierdie gedagte vloei voort uit sy siening dat die individu nooit volledig los kan staan van 'n konkrete behorendheid tot sy of haar “besondere volk” en “besondere taal” nie; “nêrens op aarde bestaan daar 'n ‘algemene mens’ nie” (1986a:45). Vir Degenaar het Louw se volksbegrip twee bepalende klemverskuiwings ondergaan in die loop van sy lewe – eerstens “van 'n

“dekolonialisasie” op die vernietiging of beëindiging van “coloniality”. Ek vind die term “dekolonialisasie” egter lomp en gebruik hier deurgaans die korter vorm, “dekolonisasie”, om te verwys na die tweede betekenis, naamlik die weerstand teen 'n koloniale *ingesteldheid* eerder as 'n fisiese koloniale bestel.

² Hierdie benaming moet met omsigtigheid hanteer word. Vanweë Louw se klem op taal en letterkunde as bepalend vir die waarde van 'n volk (1986a:3, 13), sluit hy konsekwent die bruin Afrikaanssprekendes by sy opvatting van die “Afrikanervolk” in. Hy skryf, ietwat paternalisties: “Die bruinmense is óns mense, hóórt by ons” (Botha 1960: Voorwoord) en in 1963 sê hy in 'n toespraak voor die Akademie: “'n Digter mag nooit 'n fragment van sy volk vir die geheel aansien nie: ... nie die blonde of die bruine nie” (Viljoen 1982:147). Maar natuurlik is hierdie nie die weg wat “die Afrikaner” as groep ooit opgegaan het nie: tot met die val van apartheid en die NP-regering het hulle hulself (ons onself) bly definieer op grond van ras en hulle (ons) politiek rassisties gemotiveer (Degenaar 1976:77).

romantiese eenheid tot 'n nugtere verskeidenheid” en tweedens “van estetiese nasionalisme na etiese nasionalisme” (Degenaar 1976:66). In sy opstel, “Kultuur en krisis”(1952), verduidelik Louw dat daar drie soorte “volks-krisisse” is wat Afrikaners se voortbestaan kan bedreig: (i) die enigste uiterlike bedreigings is dié van óf “militêre oorrumpeling” soos wat met Transvaal in 1899 gebeur het, óf “toeploeg”-pogings om die “volk” as onderskeibare groep te laat verdwyn; (ii) die eerste interne bedreiging is wanneer 'n volk self as't ware besluit om te ontbind; (iii) die tweede interne bedreiging behels dat die volk blote voortbestaan sou verkies bó voortbestaan in geregtigheid “met ons mede-volke in Suid-Afrika” (1986a:457). Die estetiese klem van die vroeëre werk bly behoue in die tweede krisis, want Louw koppel die interne siening dat die Afrikanervolk oorbodig sou raak aan die (on)vermoë van die taal om universele menswees simbolies te bemiddel:

Maar wanneer kan hierdie twyfel by 'n volk opkom? Alleen wanneer die mense reg het om te voel dat die geesteslewe van hul groep nie meer vir die individu genoeg is om van te bestaan nie; wanneer die groepslewe vir die enkeling 'n gevangenis word; wanneer die taal te weinig bied om die honger van die verstand te versadig; die gangbare gedagtes van die volk, verstarrend, die mens isoleer van die ruim wêreld buite ... (1986a:459)

Dit lyk asof Louw onder sulke omstandighede self die oorbodigheid van 'n taalgemeenskap as onderskeibare kulturele eenheid, sou kon insien. In hierdie scenario gaan die “volk” nie “in 'n verpletterende oomblik” verdwyn nie; intendeel: “tallose klein aktiwiteite en tallose klein beslissings” gaan “hier vir 'n volk sy geskiedenis vorm” (1986a:459). By “Vroegwyk” is die estetiese rol (waarby hy implisiet die epistemologiese en ontologiese insluit) van die Afrikaanse intellektueel om die Afrikaanse denk-, ervarings- en gevoelswêreld te verruim en te verryk. Dit is omdat dit die vermoë is van 'n taal(gemeenskap) om iets unieks by te dra tot dit wat van universeel menslike waarde is, wat vir hom bo alles die voortbestaan van daardie spesifieke taal en sy gemeenskap sou regverdig. Van die begin af lê Louw dus 'n maatstaf aan waarmee empiries vasgestel sou kon word of Afrikaans kan aanspraak maak op 'n onderskeibare en eie voortbestaan.³ Dit verteenwoordig alreeds 'n belangrike beweging weg vanaf 'n nasionalisme wat gewortel is óf in 'n bepaalde religieuse diskoers (“uitverkore volk”) óf in 'n “bloed-en-bodem”-diskoers. Met sy dinamiese en kritiese siening van die totstandkoming van die Afrikaanse taalgemeenskap en van die kontingensie van sy voortbestaan (kyk “Die ewige trek”, 1986a), skep Louw 'n gesonde, kritiese afstand op tydgenootlike statiese en essensialistiese sienings van die “volk”.

Die derde “volkskrisis” wat Louw in 1952 voorsien, en dis die tweede bedreiging van binne, die “etiese”, is vir hom nog belangriker as die tweede (“rank bokant (2) uit”, 1986a:460). 'n Volk kan fisiese aanslae van buite afweer en boonop sy reg op voortbestaan “esteties” en intellektueel verwerf deur sy geestelike besit op elke gebied uit te brei, maar dan kan hy nogtans faal wanneer hy voor “die laaste versoeking” te staan kom, naamlik “om te glo dat die blote voortbestaan verkieslik is bo die voortbestaan in geregtigheid” (1986a:462). Soos Degenaar, het ek groot waardering vir hierdie oomblik, waarin Louw sy blik van binne na buite die “volk” skuif en sy regverdiging eerder sien in terme van sy verhoudings na buite as van sy interne

³ In “Die idee van groot kuns” (1986a:164), skryf Louw: “[o]ns sou ander groot kuns, groot wetenskap en groot godservaring kon gehad het selfs as ons nie meer 'n aparte *Afrikaanse* volk was nie; maar ons hele strewing om deur ons taal apart te bly, kan regverdig word alleen deur die rykdom van onvervangbare waardes wat ons in dié taal voortbring”. Ek lees sy gereelde gebruik van die term “apart” as duidend, nie op die afsondering van Apartheid nie, maar op 'n onderskeibare identiteit.

eienskappe en prestasies. Louw spel nie uit of 'n volk sy bestaansreg kan verloor wanneer hy voor hierdie versoeking (“hierdie byna mistieke krisis”) swig nie, of andersins dat 'n volk kan besluit om “vreedsaam te ontbind”⁴ in reaksie op presies só 'n etiese faling nie. Albei hierdie moontlikhede behoort vandag bespreek te word.

Wat hy wel sê, is dat indien 'n volk ten tyde van hierdie tipe krisis sou sê, “Ek sal liever ondergaan as deur ongeregtigheid bly voortbestaan”, dit op 'n teen-intuïtiewe manier kan lei tot 'n hergeboorte van daardie volk, 'n krisis waaruit hy “herbore, jonk, skeppend, te voorskyn [kan] kom” (1986a:463). Dan voeg hy by: “Hoe kan 'n klein volk lank bly voortbestaan, as hy iets haatliks en iets boos is vir die beste binne – of buite – hom?” (1986a:463). Duidelik het Louw die moontlikheid oorweeg dat die Afrikaner deur sy doen of late sêlf die deur na sy eie voortbestaan kan afsluit; Degenaar (1976:90) lees hierdie gebedfragment van Louw as heenwysend na sodanige moontlikheid:

... o vertolk
deur ánder stemme, en maak vir U uit
hierdie klippe 'n ander volk

(Louw 1954:21)

Wanneer Degenaar in 1976 Louw se politieke denke begin sistematiseer, erken hy dat laasgenoemde geen sistematiese politieke denker is nie, maar dat sy opstelle eerder pogings verteenwoordig om op Sokratiese wyse⁵ die denke “wakker te maak en om vrae aan te spreek waarmee hy soos 'n hark met ses of ag tande is wat elkeen 'n voor in 'n mens se dink oophark” (1986a:467). Elders beweer Louw, “so noodsaaklik soos die bloedsomloop vir die liggaam is, so noodsaaklik is die sirkulasie van gedagtes vir 'n volk” (1986a:415).⁶ Degenaar vind Louw se aandrag op die “oop gesprek” een van sy grootste bydraes tot die Afrikaanse leefwêreld: “Hy het die Afrikaner geleer om radikale volkskritiek as lewenshouding te kultiveer” (Degenaar 1976:90). Boonop het sy ambivalente en vraagstellende toneelstukke, *Die dieper reg* en *Die pluimsaad waai ver*, hom in sekere mate van die magshabbers van die establishment vervreem. Alreeds in 1952 vra hy homself af “of die regering die moed sal hê” om vir die ander Suid-Afrikaanse “volke” dieselfde selfbeskikking te gee as vir die “Afrikanervolk” (Degenaar 1976:55).

Waar Louw se “radikale volkskritiek” radikaal genoeg is om die einde van die Afrikaner se “volksbestaan” te oorweeg, is dit egter nog nie radikaal genoeg dat dit van die beginsel van die nasionalisme self afsien nie, aldus Degenaar. Samevattend bevind Degenaar (1976:61) dat Louw ten spyte van selfkritiek, uiteindelik steeds bly vassteek in 'n “oorspanning” en “absoluutstelling van die nasionale”. Alhoewel Louw dus erken dat daar “waardes bokant die volk” is (veral menslikheid, vryheid en geregtigheid) en dat die intellektueel nie té naby aan

⁴ Dankie aan Hendrik Boshoff vir hierdie formulering wat hy alreeds in die 1990s uitgedink het.

⁵ Soos Degenaar, beskou ook Louw Sokrates en die Sokratiese styl as belangrike rolmodelle, soos wat hy navolg in die vroeë teks, “'n Gesprek – waarin niks beslis word nie” (1939). Soos die Sokratiese dialoë, eindig hierdie gesprek in 'n doodloopstraat sonder enige duidelike gevolgtrekking. Nietemin het die gesprek die deelnemers se greep op die wêreld omvorm.

⁶ Met hierdie klem resonere Louw klaarblyklik met Paulin Hountondji, Beninese filosoof, en een van die “vaders” van Afrika-filosofie, wanneer hy die sogenaamde “etno-filosofie” kritiseer. Laasgenoemde skryf dat die Belgiese sendeling, Placide Tempels se boek, *La philosophie bantoue* (1945), hom teleurgestel het: “The title was so promising! I very much expected an exciting account of philosophical discussions among Bantu people. The book was instead a laborious reconstruction of the collective worldview of the Bantus, ‘a philosophy without philosophers’” (Hountondji, 2020: 6).

die volk moet staan sodat kritiese afstand onmoontlik raak nie, bly die volk deurgaans sy primêre bo-persoonlike ordening. Degenaar (1976:81) kritiseer Vroegwyk se reduksionistiese fokus op 'n taalgroep se estetiese prestasie ten koste van “die kompleksiteit van die lewe wat bloot as menslike lewe reeds op morele gronde 'n hoogste waarde het en wat in sy kompleksiteit ook waarheid (wetenskap en filosofie), goedheid (eties), heiligheid (godsdienst) en regverdigheid (politiek) insluit”.

Nog 'n aspek wat Degenaar by Louw waardeer is die siening dat mense nie net individuele regte moet geniet nie, maar ook groepsregte. Degenaar meen egter dat onreg struktureel onvermydelik is indien *kulturele nasionalisme* die grondslag vorm van politieke nasionalisme binne 'n multikulturele samelewing (1976:83). Hy oorweeg dan in hierdie vroeë teks die moontlikheid van 'n “inklusiewe Suid-Afrikaanse nasionalisme” wat pluralisme vooropstel eerder as vasgestelde kulturele identiteite (1976:85).⁷ Volgens my is hierdie die plek waar Degenaar sy vinger plaas op 'n aspek van Louw wat Louw (met sy klem op die estetiese en die etiese) nie voldoende oorweeg nie, naamlik die implikasies van sy volksbegrip vir *magsverhouding* binne Suid-Afrika. Degenaar (1976:85) verduidelik:

'n Verruiming van die volksbegrip lyk my noodsaaklik op grond van die feitelike situasie in Suid-Afrika waar die kultuurnasionalisme van Van Wyk Louw gekontekstualiseer moet word in die *magstryd* van politieke nasionalisme op grond waarvan, binne dieselfde geografiese gebied, die dominante Afrikaner die mag uitoefen oor ander bevolkingsgroepe wat nie ‘volwaardige’ burgers is nie en dit ook nie kan wees op grondslag van volksnasionalisme nie.⁸

Voorts dink hy Louw sien nie in dat die meeste ander bevolkingsgroepe hulleself nié in terme van “volkskap” verstaan nie. Hy vind egter netem in Louw se beklemtoning van kulturele pluraliteit in die politiek belangrik, en voeg by “[i]n 'n land met etniese diversiteit sou dit kortstygig wees om 'n politiek te bedrywe wat die bestaan van 'n homogene samelewing veronderstel” (Degenaar 1976:87). Degenaar waardeer ook Louw se keuse vir taal eerder as ras, as “die onderskeidende kenmerk van 'n volk”, maar wys op die probleme wat ontstaan indien 'n mens taal, kultuur en ras binne die Suid-Afrikaanse konteks probeer ontstrengeel van mekaar (1976:87).

Degenaar voer aan dat die “wit Afrikaner”⁹ met groot welslae volksnasionalisme gebruik het as manier om politieke mag te bekom, maar dat (juis daarom) die nasionalistiese paradigma self erg onvanpas is vir die realiteit van Suid-Afrika. Hy voer meerdere redes hiervoor aan, byvoorbeeld dat nie naastenby alle Suid-Afrikane hulleself as aparte “volkere” beskou nie (byvoorbeeld die “wit” Engelse groepering en ander “wit” groepe, moontlik ook verstedelike swartmense en bruinmense en die Suid-Afrikaanse Indiërbevolking), dat die volksparadigma en -idoom tot dusver oorheersing deur een volk oor die ander (Degenaar 1976:83), en 'n rassistiese interpretasie van volk (*ibid.*:87) nie kon vryspring nie; en dat mense hulleself in 'n

⁷ In sy later werk, byvoorbeeld “Die mite van 'n Suid-Afrikaanse nasie”, verdiep Degenaar die problematiek van die nasionalisme en stel voor dat ons in Suid-Afrika van alle vorme daarvan moet wegbeweeg – ook inklusiewe nasionalisme – ten gunste van 'n plurale demokrasie. In só 'n situasie identifiseer landsburgers betekenisvol met verskillende etniese groepe, “maar dit beïnvloed geensins hulle stand as landsburgers nie” (Degenaar 2008:290).

⁸ Deurgaans word daar binne direkte aanhalings slegs gekursiveer in lyn met die bronteks.

⁹ Ek kwalifiseer die term “Afrikaner” met die voorvoegsel “wit” om aan te toon dat die heersende houding van hierdie groepering deur die eeue een was van 'n rasgebaseerde en rassistiese selfverstaan. Nietemin hoef dit nie onbepaald onveranderd te bly nie.

breër wêreld eerder as hoofsaaklik binne hulle etniese verband wil uitleef (*ibid.*:80). Hy kom tot die slotsom dat nasionalisme, in sy logiese konsekwensies uitgewerk, “die volwaardige aanvaarding van andersoortige en anderstalige individue binne dieselfde kulturele en eventueel ... politieke konteks ’n onmoontlikheid [maak]” (*ibid.*:81). In ’n latere onderhoud met Pieter Duvenage (Duvenage 2016:93) onthou Degenaar sy eie reaksie tydens die 1948-verkieping toe hy ’n NP-spandoek in die Stellenbosse stadsaal sien hang het met die woorde “Hou Suid-Afrika Blank” daarop. Sy reaksie destyds was verstomming oor die “arrogante onsin” van hierdie siening; en ’n mens wil byvoeg, oor die “rassuierings-geweld” daardeur geïmpliseer.

Teenoor die volksnasionalistiese raamwerk as ordeningsbeginsel vir die Suid-Afrikaanse politiek, stel Degenaar pluralisme voor wat “groepsverskille en kultuurverskeidenheid” respekteer “sonder om dit te verabsoluteer”. Hy definieer sy politieke pluralisme soos volg:

... ’n politieke filosofie waardeur (deskriptief) beskryf en (preskriptief) waarde geheg word aan die feit dat die mens in die samelewing nie as geïsoleerde individue nie maar steeds binne ’n pluraliteit van groeperinge optree. (Degenaar 1976:92-93)

Soos Louw heg hy dus waarde aan die bo-persoonlike sfeer en aan die erkenning van sosiale groeperinge, maar anders as Louw beklemtoon hy ’n veelheid van groepe waaraan individue behoort, ten koste van die absolutering van die kultuurgroep, “nasie” of “volk”. In ons konteks is dit kernbelangrik dat ons leer om ons almal se interafhanklikheid te erken en daaraan politieke gestalte gee. Hy dink die pluralistiese model bied die beste vooruitsig hierop deurdat verskille nie afsluitend nie, maar oopsluitend na buite en dus humaniserend, funksioneer (Degenaar 2008:272).

Daarom dat Degenaar ook die “idee van ’n Suid-Afrikaanse nasie” vir die postapartheid-samelewing wil “dekonstrueer”, deur aan te voer dat die doel van politiek nie nasiebou behoort te wees nie, maar veel eerder geregtigheid aan almal (“Die mite van ’n Suid-Afrikaanse Nasie”, Degenaar 2008:285). “Etnisiteit moet nie gepolitiseer word nie, maar dit moet ook nie geïgnoreer word nie”. Teen die agtergrond van voortslepende xenofobiese aanvalle op vermeende “buitelanders” vanaf die res van ons kontinent, ’n verskynsel wat deels toegeskryf kan word aan die postapartheidvoortsetting van die nasionalistiese gedagte, is Degenaar se voorstel pertinent. Hy stel voor die demokratiese staat behoort sy burgers van ’n “dubbele geborgenheidsgevoel” te voorsien: die staat moet demonstreer dat dit sowel “algemene burgerskap” as “gemeenskapsidentiteite” (taal- en kulturele eiesoortighede) kan en wil akkommodeer. Daarteenoor is nasionalisme se “samesmelting van gemeenskapskultuur en mag” altyd eksklusiwisties en daarom bevreemdend binne ’n multikulturele samelewing (Degenaar 2008:291).

LOUW AS DEKOLONIALE DENKER

Alhoewel nie altyd erken nie, kan die sogenaamde “Tweede Vryheidsoorlog”(1899–1902)¹⁰ volgens onder andere Adam en Moodley (2013:123) gesien word as die eerste anti-koloniale oorlog van die 20ste eeu op Afrika-bodem. Die grootste groep van oorspronklike Suider-

¹⁰ Die benaming van oorloë is altyd omstrede omdat elke naam ’n bepaalde normatiewe gesigspunt verteenwoordig. Alternatiewe benamings bied hier nie oplossings nie, bv. “Anglo-Boereoorlog” word gekritiseer as eksklusief, omdat dit swart deelname ontken; “Suid-Afrikaanse Oorlog” verteenwoordig ’n Britse perspektief en onderskei nie tussen al die baie oorloë waaraan Suid-Afrikaners al deelgeneem het nie. Ek kies dus hier vir die Afrikanerperspektief van “vry-

Afrikaanse setlaars,¹¹ die Afrikaners, het die wapen opgeneem teen die Britse koloniale oorheersers, soortgelyk aan die Amerikaanse Oorlog vir Onafhanklikheid (1776). Anders as die Amerikaners, het die Afrikaners egter die oorlog verloor. Waarskynlik kan die Britse Imperiale besetting van die Vrystaatse en Transvaalse Republieke in verband gebring word met die Berlynse Konferensie van 1884–1885 (die “scramble for Africa”), en dus met die intensivering van Europese mededinging vir Afrika-grondgebiede in daardie tyd.

Die afloop van hierdie oorlog in die vroeë twintigste eeu is vir die wit Afrikaners (“Boere” van die eertydse “Boererepublieke”) ’n tyd van grondverlies, ontheemding, armoede en verstedeliking, en daarmee gepaardgaande maatskaplike probleme. Boonop het hierdie kultuurgroep 10% van sy bevolking verloor (Adam & Moodley 2013:123), waarvan die oorgrote meerderheid vroue en kinders was.¹² Dit is teen hierdie agtergrond van ’n realistiese kans dat die Afrikaner kan verdwyn as onderskeibare kultuurgroep (en daarmee saam moontlik ook Afrikaans as taal), dat Louw sy vraag stel oor óf ’n klein volk enige aanspraak het op ’n eie voortbestaan en indien wel, op watter gronde. Dit is ook teen hierdie agtergrond dat Louw vanaf die dertigerjare die verskuiwinge binne die Afrikaanse letterkunde interpreteer. Dit is ’n tyd van groot sosiale omwentelinge en voordat die wit Afrikaners werklik hulle mag nasionalisties begin konsolideer en institutionaliseer het. Die vraag oor die bestaansreg van Afrikaans (en Afrikaanses of Afrikaners) het toe nog oopgestaan, soos dit nou ook weer oper staan. Hierteenoor is Degenaar se lens in 1976 om verstaanbare redes getint deur sý tyd se omvangryke magsvergrype van gekonsolideerde wit Afrikanermag en die volgehoue keuse vir blote voortbestaan oor voortbestaan in geregtigheid.

Wanneer Louw begin skryf oor die “reg op (voort-)bestaan” van die “Afrikaanse volk”, in die dertigerjare, gebruik hy in die proses ’n heel bepaalde lens en woordeskat wat met die koloniale situasie verband hou. Dus, nie net die verlies aan politieke mag by die Afrikaanssprekendes nie, maar ook die voorkoms van “koloniale” diskoers, suggereer parallelle tussen Louw se vraagstukke en ons eie. In die nadraai van die wit Afrikaners se verlies aan politieke onafhanklikheid, ontwikkel die selfbeskikkings- en vryheidsbegrippe as sentrale temas in die Afrikaner se selfverstaan – temas wat veral teenoor Engelse “onderdrukking” en kompetisie gestalte kry (Degenaar 1980:14; Moodie 1975:79). In ’n toespraak in 1913, “Geloofsbelijdenis

heidsoorlog” wat ’n duidelike anti-koloniale sentiment verteenwoordig, maar daardeur ook weer die historiese setlaarstatus van die Afrikaners verdoesel. Dankie aan Wilhelm Verwoerd vir sy kommentaar op hierdie punt, en op die artikel as geheel.

¹¹ Adam en Moodley (2013:119ff) bespreek die verskynsel van “setlaar-kolonialisme”, wat ook “interne” kolonialisme genoem kan word en van die meer algemene “colonies of exploitation” onderskei moet word. Die (uiteindelike) wit Afrikanergroepering het ongetwyfeld as setlaars in Suid-Afrika aangekom en deelgeneem aan vergrype teenoor die inheemse mense. Hulle het egter mettertyd van die “moederland” vervreem en is op hulle beurt ongetwyfeld deur Brittanje koloniaal gedomineer. Ander voorbeelde van setlaar-kolonialisme sluit in die Protestante in Noord-Ierland, die Tutsis in Rwanda en Burundi, die Afro-Amerikane in Liberië, die Jode in Palestina, en die voormalige Europeërs in die Amerikas en Australië. Adam en Moodley onderstreep Akenson (2001:65) se siening, “there is scarcely a society in Europe or North and South America that is not a settler society”, wat beteken dat ’n mens altyd binne spesifieke konteks genuanseer oor “setlaars” moet praat, en ook moet bly vra wanneer word setlaars dan (aanvaar as) “natives” of inboorlinge. Daarby suggereer die skrywers dat vlugteling-setlaars (die Franse Hugenote in Suid-Afrika en die vroeë Jode in Israel) moontlik moreel anders beskou kan word as die res.

¹² Die totale aantal slagoffers van die kampe, swart en wit, is ongeveer 39 000, waarvan die oorgrote meerderheid kinders onder 14 jaar. Daarteenoor het ongeveer 3 800 mans as soldate aan Boerekant in die oorlog gesneuwel (Snyman 1999:13). Dankie ook aan Johan Snyman vir sy kommentaar op ’n vroeë weergawe van die artikel.

van 'n Nasionalis", byvoorbeeld, argumenteer filosoof Tobie Muller dat Afrikaner-nasionalisme vir die eerste keer "positief" ná die oorlog na vore begin tree: "... we finally discovered that we are *ourselves*" (Moodie 1975:79).¹³ Opvallend hier is dat hierdie oorlog deur die kulturele elite gebruik word om 'n eie etniese identiteit (nasionalisme) onder wit Afrikaners aan te wakker:

We are constantly urged to "Forgive and forget!" ... But this is actually a summons to the Dutch Afrikaner nation to commit suicide... A People which loses its national memory also loses its personal identity and comes to naught. (Muller, aangehaal in Moodie, 1975:80)

Hierdie vroeë Afrikanernasionalisme neem dus veral die vorm aan van 'n oproep tot weerstand teen verengelsing, gekombineer met 'n onbevaagtekende "Europese, Christelike" rasse-meerderwaardigheid teenoor die inheemse bevolking. Omsigtigheid in die trek van parallelle is kernbelangrik: vir soverre hier sprake was van 'n anti-koloniale sentiment, weerspieël dit die historiese dubbelsinnigheid van setlaar-gemeenskappe, of "interne kolonisasie" (Adam & Moodley 2013:119). Tot die mate dat die Afrikaners deur Britse imperialisme bedreig word, vorm hulle hul identiteit in opposisie daarmee, terwyl hulle terselfdertyd binne die Unie van Suid-Afrika 'n gelyke maar onderskeibare politieke posisie ten opsigte van die wit Engels-sprekende setlaarsgroep wil inneem.¹⁴ In hierdie aspirasie speel die Afrikaanse taal 'n sleutelrol, terwyl ras-identiteit skaars getematiseer hoef te word. Skynbaar totaal afwesig in hierdie tydsgewrig is enige teken van solidariteit of lotsgebondenheid met die 'Swart'¹⁵ Suid-Afrikaners (insluitende Afrikaanssprekendes, dus volksgenote) wat steeds en toenemend onder wit koloniale oorheersing staan. Die anti-koloniale ideaal van selfstandigheid en selfbeskikking uitgedruk in die term "vryheidsoorlog" word dus eng en rassisties opgeneem in die werkings-geskiedenis daarvan.

Om die waarheid te sê, is die jaar van Muller se toespraak oor Afrikanernasionalisme ook die jaar van die Wet op Bantoegrond ("Native Land Act") wat die swart bevolking effektief van die wit bevolking afskei en die meeste swart mense van die reg ontnem om grond te besit en te bewerk. Dit is boonop dieselfde jaar waarin die Vrouemonument in Bloemfontein onthul word. In hierdie verband kan Johan Snyman (1999) se ontleding van die "politiek van herinnering" van die Tweede Vryheidsoorlog verdere lig werp. Emily Hobhouse se werk om die verskrikkinge van die oorlog aan die lig te bring, was eksplisiet bedoel gewees om 'n universele trefkrag te hê en teen oorlog en onderdrukking in die algemeen ingespan te word, byvoorbeeld:

The deaths of the Boer children will not have been in vain if their blood shall prove to be the seed of this higher rule of nations. Their innocent histories ought to become fully known and widely understood, and so implant a hatred of war and a shrinking from its horrors... (Hobhouse 1902:xvi)

¹³ Die oorspronklike teks is in Afrikaans. Ek gebruik hier Moodie (1975) se vertaling.

¹⁴ In die lig van Fanon (1963) se siening van die kolonie as bestaande uit twee absoluut opponerende wêreldes (setlaar teenoor inboorling), kan 'n mens argumenteer dat die wit Afrikaners ná die oorlog-nederlaag gewerk het om volledig en ondubbelsinnig deel van die setlaargroepering te word (gedomineer deur Britse teenwoordigheid en belange) uit vrees dat hulle weens hul vernedering in die toekoms die lot van die inboorling sou deel. (Sien in hierdie verband ook Cattell 2009).

¹⁵ Ek gebruik die term hier inklusief om alle Suid-Afrikaanse groeperinge in te sluit, buiten die "wit" bevolking.

Lynreg hierteenoor, toon Snyman, hoedat die patriargale wit Afrikanersamelewing in die afloop van die oorlog die (slegs wit) vroue- en kinderlyding met 'n heel bepaalde nasionalistiese politiek van herinnering probeer besweer.¹⁶ Hy sien hierin 'n poging om die manlike selfbeeld te herstel in die aangesig van traumatiese verlies, maar ook 'n skuldgevoel en ongemak oor die vroueleed (Snyman 1999:16-17). 'n Mens sou kon argumenteer dat die manlike leierfigure wat in later jare die oorlog-trauma wil omskep tot die emosionele dryfveer vir 'n eksklusiewe Afrikanernasionalisme, hulleself nog meer as die eerste geslag skuldig maak aan 'n appropriasie en “monopolisering” (Snyman se term) van hierdie lyding, en 'n weiering om onreg meer universeel te interpreteer. Met ander woorde, die manier waarop die “vryheidsoorlog” onthou is, het gedien om wit Afrikaner patriargale mag te legitimeer, en nie om ander se lyding (beginnde met die lyding van swart mense tydens daardie selfde oorlog) te betreur en te veroordeel nie, veral nie die lyding waaraan die Afrikaners medepligtig was nie. Snyman waardeer hierteenoor Hobhouse se poging om die lyding vanuit die perspektief van die direkte slagoffers te beskryf, byvoorbeeld met haar inleidende sin van *The Brunt of the War*: “This book is designed to give an outline of the recent war, from the standpoint of the women and children” (1902:xv).

Soos beskryf, bedryf Louw kort hierná, in die dertigerjare, 'n tipe estetisisme waarvolgens kuns die lewe sin gee en legitimeer, en die unieke seggingskrag van Afrikaans die voortbestaan van die etniese groep of “volk” sou kon legitimeer. Sy eie letterkundige en prosawerk lewer 'n enorme bydrae om die uitdrukkingsvermoë van die jong taal te verruim en te versterk. Dit is veral binne hierdie konteks dat hy die woordeskat van kritiek teen die “kolonie” opneem, en tog op interessante maniere. Hy beskou “die ouer patriotiese letterkunde” as 'n manier om sin te gee aan die volk se lyding –

sodat dit sinvol sou word en geen brute, materiële gebeurtenis vir ons sou bly nie; maar hierdie taak, hierdie “Sinnggebung des Sinnlosen”, was juis die taak van elkeen onder ons, sodat hy weer mens kon word, met menslike waarde en waardering. Net so onmiddellik was die noodsaak vir die vernederdes om weer selferkenning uit hulle geskiedenis te kry – dus ons histories-romantiese geskrifte. (1986a:6)

Vanuit Louw se nasionalistiese perspektief gesien, is hierdie vroeë skrywers gemotiveer deur die lyding en ellende van die volk en reageer hulle daarop deur 'n selfstandige, volks-interne perspektief op sake te gee wat die kollektiewe selfrespek kan begin herstel. Om volledig mens te wees in die wêreld beteken dat 'n mens jou eie waardes en betekenis, jou eie perspektief op sake, eerstens ontwikkel, en tweedens tot uitdrukking bring. Die dominante, Engelse interpretasie van die oorloë moes dus op simboliese, narratiewe en singewende vlak weerstaan¹⁷ word, deur 'n ander verhaal te vertel vanuit die slagoffer se perspektief. Hierdie legitieme behoefte om 'n selfstandige perspektief op sake te ontwikkel, in jou eie taal, sluit nou aan by hoe dekolonisasie vandag verstaan word. Walter Mignolo beweer dat die *epistemiese effekte* van kolonisasie die mees skadelike en verreikende effekte daarvan verteenwoordig, en

¹⁶ Lees gerus in dieselfde artikel Snyman se treffende kritiese interpretasie van die argitektuur van die Vrouemonument self, veral in die mate waarin die uiteindelige werk afgewyk het van Hobhouse se aanvanklike konsepsie daarvan.

¹⁷ Elaine Scarry in *The Body in Pain* (1985:62) bespreek uitvoerig hoedat enige oorlog eintlik handel oor die vernietiging van sinvolle wêreld en hulle verplasing deur ander weergawes van die werklikheid. Oorlog het 'n ontologiese effek weens die spektakulêre geweld met blywende effek (sterftes, verminking, verkragting) wat 'n ander, ongewenste, vyandige, werklikheid by 'n bepaalde groep moet tuisbring.

terselfdertyd die swakste begryp word (vgl. Alcoff 2007:80). Vir Louw is die “histories-romantiese geskrifte” daarom ’n noodsaaklike, sê maar, terapeutiese, fase in die geskiedenis van Afrikaanse literatuur, waartydens ’n selfstandige perspektief op die nederlaag van die oorlog en die verlies aan die republieke ontwikkel word.

Daaropvolgend onderskei hy egter twee volgende fases: hy noem die “gemoedelike lokale realisme” van ’n Van Bruggen wat hy groepeer onder “koloniale” letterkunde, en waarvan hy sê:

Die belangrikste verandering wat ’n nuwe gemeenskap kan ondergaan, is die oorgang van kolonie tot volk. Die oorgang is slegs gedeeltelik aan politieke emansipasie verbonde; dit vind nie op ’n bepaalde dag plaas nie, maar moet hom in lange jare op alle lewensgebiede deurwerk; dit is ’n *geestelike* verandering waarby die mens “starts dreaming in a different key”. (1986a:8)

Hy lewer dus ’n pleidooi dat die letterkunde in diens van hierdie geestelike oorgang gestel word en bydra om die Afrikaner in ’n (volwaardige?) volk te omvorm. Hierdie is interessante punte wat eweneens by die dekoloniale denkers aansluit, of hulle vooruitloop. In *The Wretched of the Earth* (1963:36-7) argumenteer Frantz Fanon dat blote militêre bevryding nie genoeg is vir dekolonisasie nie – die voorheen gekoloniseerde moet ’n nuwe taal en ’n totaal nuwe mens(lik)-heid tot stand bring. Een van die sake waarvoor hy pleit, is vir die skep van ’n “nasionale kultuur” wat selfstandige denke ontwikkel. Die koloniale wêreld is volgens hom ’n Manicheaanse wêreld waarin die setlaar sowel as die inboorling (“native”) vasgevang is, en die groot gevaar is dat laasgenoemde se verset daarteen juis daardie digotomie in stand sal hou, selfs ná afloop van die politieke bevryding. Daarom is radikale transformasie nodig om die logika van “kolonialiteit” te transformeer en te transendeer. Vir Fanon (1963:51) kan die koloniale geskiedenis van plundering (die koloniale avontuur van die een wie se moederland altyd elders is) slegs stopgesit word deur ’n nuwe “geskiedenis van die nasie” tot stand te bring, wat ook terselfdertyd die geskiedenis van dekolonisasie is. Dit is omdat die “setlaar” altyd net die geskiedenis van die moederland skryf en nooit dié van die gebied wat hy plunder nie. Hierdie formuleringe eggo duidelik Louw se oproep tot ’n oorgang vanaf “kolonie” tot “volk”.

Ek wil dus voorstel dat wanneer Louw saam met die (ander) dekoloniale denkers gelees word, dit wat hy nasionalisme noem en wat Degenaar so benouend vind, ook in ’n ander lig kan verskyn, met die klem eerder op lokale selfstandige denke, op die ideaal om in die eie idioom en vanuit eie, plaaslike gesigspunt die ganse werklikheid te deurskou. Een van die voorste Afrika-filosowe, Kwasi Wiredu van Ghana, praat byvoorbeeld in hierdie verband van “konseptuele dekolonisasie” en beskou dit as noodsaaklik vir dekolonisasie dat Afrikane “learn to think in our own languages” (Wiredu 1996, 1998). Dit is slegs deur kritiese deurskouing van ons situasie vanuit ’n plaaslike swaartepunt en vanuit ’n eie (moeder)taal dat die Afrikaan kan dekoloniseer. Wiredu se doel met konseptuele dekolonisasie is tweeledig: “he wishes to subvert unsavory aspects of tribal culture embedded in modern African thought so as to make that thought more viable. Second, he intends to dislodge unnecessary Western epistemologies that are to be found in African philosophical practices” (Osha). Klaarblyklik vind Louw en Wiredu hier gemene grond, sodat Louw se nasionalistiese retoriek in ’n ander lig verskyn. Andersyds laat die raakpunte, in ooreenstemming met Degenaar se kritiek, ’n mens opnuut meer krities kyk na die gebruik van nasionalistiese retoriek by baie van die ander, later, dekoloniale denkers.

Verder beskryf Louw die “kolonie” of koloniale mentaliteit, as ’n self-gemarginaliseerde houding “wat weet dat hy fragmentaries is, dat die volle straal van sy volk se lewe nie deur

hom gaan nie” en voorts “gee [hy] op geen gebied rigting nie, maar ontvang sy rigting van die moederland af” (1986a:8). Op die oog af bespreek Louw die “koloniale mentaliteit” vanuit die perspektief van die tipiese setlaar eerder as die inboorling, maar ’n mens sou dit ook kon sien as ’n kritiek op daardie “setlaars” wat nog ’n sentrale verwysingspunt *elders* behou en daarom nooit *hier* heeltemal tuis kom nie. En saam met Fanon kan ’n mens die probleem voorts ook opmerk by die “bevryde” inboorlinge of “natives”, wat in ’n koloniale mentaliteit vasgevang bly, veral die heersersklas. Louw open dus ook die vraag van Adam en Moodley, naamlik wanneer word die setlaar ’n inboorling? By implikasie argumenteer hy dat ’n kolonie of koloniste ’n volk word wanneer die groep hulle eie verwysingspunt word en die denkhouding van geïnternaliseerde gemarginaliseerdheid prysgee. Teenoor die koloniale houding is ’n “volk” “hom van sy individualiteit bewus” en “spreek bo alles die volledige menslikheid uit: hy omvat, ook in die letterkunde, alle teenstellings, rigtings en tydperke, en vat hulle saam tot ’n nasionale letterkunde met ’n eie aard” (1986a:8). “Volkwees” (en ’n eie, nasionale geskiedenis) gaan dus nie oor ’n verskraling van die ganse realiteit tot een weergawe (soos in die etno-filosofie) nie, maar eerder om aan alles wat universeel menslik is, ruimte te gee om binne en vanuit die eie taal beskryf en bespreek te kan word.

Teenoor so ’n lokale of gesentreerde blik op die universeel menslike, vertoon die koloniale kultuur en mentaliteit vir Louw eng, want dit “gee [verbeeld] die *lokale* en die *tipiese* (byvoorbeeld die jagverhaal, die inheemse diere en stamme, die “geheimsinnige” Ooste), maar die uiting van die eenvoudige, byna tydlose menslikheid laat hy aan die literatuur van die moederland oor” (1986a:8). Te veel mense beskou nog Engels, Duits en Nederlands as universeel, maar Afrikaans as “bloot” lokaal: “as Afrikaans by die tipiese, by die *besondere* wat *altyd die onware is*, bly; as hy by die lokale bly, dan is hy tot doodloop gedoem” (1986a:8, 9). Soos ek dit verstaan, is Louw slegs gekant teen die uitbeelding van die lokale in soverre sulke uitbeelding onderlê word deur ’n koloniale mentaliteit wat dit inklee as eksotiese “uitlander- en toeriste-realisme” vir buitelanders, vir ’n verbeelde “sentrum” elders. Hy soek ’n “feller eerlikheid, ’n naakter gestrooptheid en onmiddellikheid” in die Afrikaanse literatuur waarin die skrywer meer “streng persoonlik” omgaan met die volle omvang van haar geleefde werklikheid, ook die moeiliker dimensies daarvan. Die Afrikanerskrywer moet haar geleefde eietydse problematiek omvattend “vir Afrikaans oopskryf” (1986a:10).

’n Verdere aspek van die koloniale mentaliteit bespreek Louw na aanleiding van ’n terloopse opmerking van Jan Smuts wat na Suid-Afrika verwys as “this far-off corner of the world”. Want ’n sentrum-teenoor-uthoek-onderskeid impliseer ook ’n waarde-oordeel: “die sentrum is primêr, die uthoek sekundêr; die sentrum is spontaan en het inisiatief, die uthoek is derivatief...”. Hierdie kritiek pas uitstekend in by dekoloniale denkers wat wys hoedat die kolonies en voormalige kolonies op die marges van volwaardige menslike optrede en geskiedenis geplaas word. Alcoff (2007:85) toon dat hierdie marges beide ruimtelik en temporeel is:

[W]hat happens when [the knowing] subject has only an indirect and long-distance relationship to its own ‘here’ and ‘now’ or when it has what Ramos called an alienated account of its own reality (Ramos 1962)? The result is that it can no longer serve as the reference point for knowledge, or judge the adequacy of claims of justification. It no longer knows. (Alcoff 2007:86)

Hierteenoor, stel Louw, “geen nasionale kultuur – selfs nie die kultuur van die magtigste – is die kulturele middelpunt van die wêreld nie” en “[e]lke nasionale kultuur staan onmiddellik teenoor God”; “elke nasionale kultuur is self ’n sentrum; wanneer hy derivatief is, is dit alleen

deur eie keuse” (1986a:413). Met ander woorde, dieselfde aspirasionele of vitalistiese beskouing geld hier as ten opsigte van sy ander idees: om van ons eie nasionale kultuur self ’n sentrum te maak in plaas van ’n uithoek en ’n afgeleide, is ’n voortdurende opgaaf en wilsbesluit. Sowel in temporele as in ruimtelike dimensie moet die saam- en gelyktydige bestaan van ’n groot verskeidenheid selfstandige perspektiewe erken word; soos Louw dit onverbeterlik stel: “Die pot kook oral; oral kom daar strale borrels op – nie net in ’n ‘sentrum’ nie” (1986a:414).

BESLUIT

Met omsigtige inagneming van die dubbelsinnige of hibriede setlaar-identiteit van die Afrikaanse groep in Suid-Afrika, kan ons in ’n vroeë denker soos NP van Wyk Louw momente vind wat duidelik voorlopers is van die dekolonisasie-debatte op die Afrika-kontinent en elders wat die einde en afloop van die formele koloniale era kenmerk. Louw is nie die enigste dekoloniale denker wat hom bemoei het met die herstel en uitbou van ’n plaaslike taal as draer van die proses van epistemologiese dekolonisasie nie (byvoorbeeld Ngũgĩ waThiong’o se *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*, 1986). Hy is ook nie die enigste een wat hom tot nasionalistiese taatgebruik wend as alternatief vir die koloniale mentaliteit nie (byvoorbeeld Fanon). Ek kon hier net enkele aspekte van Louw as dekoloniale denker voorlopig aanstip. Terselfdertyd moet die waarskuwings van Degenaar, Hobhouse en Snyman ernstig geneem word. Hulle wys almal op slaggate waarin nasionalistiese vorme van dekolonisasie kan trap.

BIBLIOGRAFIE

- Adam, H. & Moodley, K. 2013. *Imagined liberation: xenophobia, citizenship and identity in South Africa, Germany and Canada*. Stellenbosch: SUN PRESS & STIAS.
- Alcoff, L.M. 2007. Mignolo’s epistemology of coloniality. *CR: The New Centennial Review*, 7(3):79-101.
- Botha, D.P. 1960. *Die opkoms van ons derde stand*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Cattell, Karin. 2009. “Die ‘wil tot vernuwing’: N.P. van Wyk Louw en Afrikaneridentiteit in die vroeë 20ste eeu”, *LitNet Akademies*, 6(3), Desember 2009, <https://www.litnet.co.za/die-wil-tot-vernuwing-np-van-wyk-louw-en-afrikaneridentiteit-in-die-vroeë-20ste-eeu/> (toegang verkry op 23 Maart 2020).
- Degenaar, J.J. 1976. Die politieke filosofie van N.P. van Wyk Louw. *Moraliteit en politiek*. Kaapstad: Tafelberg.
- Degenaar, J.J. 1980. *Voortbestaan in geregtigheid: Opstelle oor die politieke rol van die Afrikaner*. Kaapstad: Tafelberg.
- Degenaar, J.J. 2008. ‘Die mite van ’n Suid-Afrikaanse Nasie’, *Tweede Refleksie: ’n keur uit die denke van Johan Degenaar*, saamgestel en ingelei deur WL van der Merwe en P Duvenhage. Stellenbosch: SUNPress, pp. 275-292.
- Duvenage, P. 2016. *Afrikaanse filosofie: Perspektiewe en dialoë*. Bloemfontein: SUN Media.
- Fanon, F. 1963. *The wretched of the earth*. New York City: Grove Press.
- Hobhouse, E. *The brunt of the war and where it fell*. London: Methuen.
- Hountondji, P. J. 2020. “Philosophy and Worldviews: Why Husserl in Africa?”. Ongepubliseerde voordrag gelewer by die internasionale colloquium, “Contributions to African Phenomenology”, 5-6 Maart 2020, Crawford Beach Lodge in Chintsa, Suid-Afrika.
- Louw, N.P. van Wyk. 1954. *Nuwe Verse*. Kaapstad: Nasionale Boekhandel.
- Louw, N.P. van Wyk. 1986a. *Versamelde Prosa 1*. Kaapstad: Tafelberg.
- Louw, N.P. van Wyk. 1986b. *Versamelde Prosa 2*. Kaapstad: Human & Rousseau.

- Moodie, T.D. 1975. *The Rise of Afrikanerdom: Power, Apartheid, and the Afrikaner civil religion*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Osha, Sanya. "Kwasi Wiredu", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <https://www.iep.utm.edu/wiredu/>, toegang verkry op 23 Maart 2020.
- Scarry, E. 1987. *The body in pain: the making and unmaking of the world*. Oxford: Oxford University Press.
- Snyman, J. 1999. Die politiek van herinnering: spore van trauma. *Literator*, 20(3):9-33.
- Viljoen, G. van N. 1982. "Wat is 'n volk?": Die aktualiteit van Van Wyk Louw se riglyne vir die nasionalisme. F.I.J. van Rensburg. (red.). *Oopgelate kring: N.P. van Wyk Louw-gedenklesings 1-11*. Kaapstad: Tafelberg, pp. 120-153.
- Wiredu, K. 1996. *Cultural Universals and Particulars*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Wiredu, K. 1998. "Towards decolonising African philosophy and religion." *African Studies Quarterly* 1(4):17-46.