

Die rol van 'n Afrika-bewussyn in universiteite in 'n nie-Westerse konteks

Attie van Niekerk

Attie van Niekerk, Departement Religie, Universiteit van Pretoria

Opsomming

Die sake wat in die #mustfall-bewegings tydens die studente-onrus in 2015–2016 na vore gekom het, is nie nuut nie. Sake wat handel oor onder andere die rol van universiteite in 'n nie-Westerse konteks binne die groter debat oor die gevolge van Westerse kulture op ander kulture in die tyd van kolonialisme, het reeds in die stryd teen apartheid na vore gekom en word al vir dekades lank deur Afrika-skrywers bespreek. Hulle kla meermale dat hulle argumente hieroor grootliks geïgnoreer word. Baie Westerlinge het die een deel van die stryd teen apartheid, naamlik die aandrag op menswaardige behandeling en vryheid, begryp en hulle daarmee vereenselwig. Die diskoers oor politieke bevryding het egter tóé al veel breër gestrek, naamlik oor die *hele* erfenis van die koloniale tyd, insluitende die implikasies daarvan vir die moderne wetenskap en universiteite. Verskillende sieninge in hierdie diskoers word kortliks in hierdie artikel bespreek, maar dan met 'n fokus op die rol van 'n Afrika-bewussyn in universiteite en in die wetenskap. Daar is eerstens 'n poging om die moderne wetenskap en tegnologie oor te neem sonder om die tradisionele Afrika-bewussyn prys te gee. Die twee word dan parallel langs mekaar geplaas. Dié benadering is egter problematies, omdat wetenskap en moderne bestuurspraktyke 'n sekere bewussyn – denkpatrone, uitgangspunte, doeleindes, begrippe, veronderstellings, waardes en ervarings van dinge – vereis. 'n Tweede benadering is om inheemse kennisstelsels wat mense ontwikkel het om in sekere plaaslike omstandighede te kan leef, verder binne die konteks van 'n universiteit te ontwikkel. 'n Derde siening is dat Afrika 'n moderne Afrika-identiteit moet vorm as deel van die groter wêreld deur 'n eiesoortige Renaissance, soos wat in die Europese Renaissance en Japan se Meiji-revolusie gebeur het. Vierdens is daar die siening dat die tradisionele harmonie en identiteit van die Afrika-bewussyn wat deur die moderne wêreld vernietig is, herstel moet word. 'n Nuwe harmonie moet gevind word: vooruitgang vind plaas deur die sirkel groter te maak sonder om die eie identiteit te verander. 'n Vyfde siening is dat drome van 'n suiwer tradisionele wêreld onrealisties is. Daar moet gesprek kom met die oorblyfsels daarvan in gemarginaliseerde groepe. 'n Sesde benadering is om die idee van 'n universiteit prys te gee aan elemente van 'n Afrika-bewussyn, of selfs deur die gewelddadige vernietiging van universiteitsinstellings. Ten slotte word daarop gewys dat die moderne wetenskap in 'n Westerse konteks vanuit die Christendom ontstaan het, maar mettertyd van die Christelike geloof losgeraak het. As gevolg hiervan het die wêreldwye moderne magskonstellasie 'n

gebrek aan sterk etiese waardes ontwikkel wat 'n gevaar vir die lewe van mens, plant en dier inhou. 'n Rigtinggewende breë bewussyn moet uit ons verskillende tradisies ontwikkel word, insluitende die Afrika-tradisies, wat, soos alle ander tradisies, moet verander en aanpas terwyl elkeen sy positiewe bydrae lewer en sy regmatige plek kry.

Trefwoorde: Afrika-bewussyn; Awoonor; dekolonisering; fallist-bewegings; Harari; Mbiti; moderniteit; Soyinka; universiteit

Abstract

The role of an African consciousness in universities in a non-Western context

In South Africa, the debate about an African consciousness in universities in a non-Western context had been going on for decades among African and other writers until it burst into the open in 2015 and 2016 with student protests known as the Fallist or #mustfall" movement (#Rhodesmustfall, #feesmustfall, #sciencemustfall, etc.). The debate about an African consciousness and the struggle against apartheid often formed part of the same movement, but many people engaged only in the struggle against apartheid, which was directed against oppression and injustice. It fought for human dignity, freedom, human rights, equality and democracy. These are all precious values in Western culture and tradition as well. The struggle for decolonisation, however, questions Western civilisation itself and the whole legacy of Western colonialism, and emphasises an awareness of an own and unique African consciousness. *Consciousness* here refers to what is on one's mind, to one's ideas, to one's view of the world, to the way one experience things and to one's values.

African thinkers have complained that the existence of an African consciousness is ignored by scholars who research Africa from their own perspectives and preconceptions. This is evident in the way Soyinka (1976:ix-x) responded when such preconceived positions came to the fore as a result of his criticism of the notion of Negritude. Soyinka noted that a tiger does not need to proclaim its "tigritude". Later on he wrote:

From a well-published position as an anti-Negritudinist (if only one knew in advance what would make one statement more memorable than the next!) it has been with an increasing sense of alarm and betrayal that we have watched our position distorted and exploited to embrace a "sophisticated" school of thought which (for ideological reasons) actually repudiates the existence of an African world! ... We Africans have been encountering a concerted assault, decked in ideological respectability, on every attempt to re-state the authentic world of the African peoples ... In vain we conjure with the names of Mbiti, Bolaji Idowu.

This article aims to analyse the discourse about an African consciousness, with particular attention to its role within universities in a non-Western context. Various ways in which the role of such a consciousness functions within universities will be investigated.

The first approach to this issue is to take over Western science and technology, but at the same time also to retain a traditional African consciousness. This approach is not without complications, because science and technology require a certain mindset to prosper. These complications are illustrated, firstly, by the notion of time that is relevant within African contexts. Mbiti (1969:17, 28) argued that in Africa

time is a two-dimensional phenomenon, with a long *past*, a *present* and virtually *no future* ... The traditional concept of time is bound up with the entire life of the people ... The change from the structure built around this traditional concept of time to one which should accommodate this new discovery of the future dimension, is not a smooth one and may well be at the root of, among other things, the political instability of our nations.

Another complication can be illuminated by the way in which cause and effect is understood within an African context. The philosopher Anyanwu (1984:91-2) wrote, for example, that magic raises the question of causality. “The West seeks rational causality in all things. What happens if nature is alive, if spirit permeates the whole universe, if consciousness cannot grasp the factors of causality? Effects would then be interpreted as magical.” He concludes (1984:93), “So the whole truth about cause is that it is magical, that is it belongs to the non-material world.”

Yet another complication in the effort to retain both modern science and African consciousness relates to individualism and communal thinking. This is illustrated in the struggle against apartheid in the seventies in which cultural factors played a major role when students at the University of the North rejected individualism as Western. They protested the failing of students in examinations with slogans such as “Pass one, pass all!” and “An injury to one is an injury to all” because failure of an examination was experienced as an injury inflicted on an individual. Their protest reflects a questionable aspect of communal thinking. Some elements of the traditional African thought patterns in such communal thinking can, however, make a valuable contribution to the modern world, for example the concept of limited goods in a world where progress is pursued as if the planet has unlimited resources.

A second approach to African consciousness within a university context is to develop indigenous knowledge systems, that is, the complex system of knowledge, skills, beliefs, habits and understanding that a local or indigenous group of people has developed over a period of time that enables them to live in a particular place. Ntuli (1999:184-5), for example, referred to “the need for decolonizing our minds” when he argued for “a strategic retreat to pre-colonial Africa to extricate some of the knowledge systems relevant to our needs in the next millennium. Central to the counter-hegemonic discourse is a return to first principles – to guidance from pre-colonial Africa.” Later on the student protest movement of #sciencemustfall would represent an extreme expression of this approach.

A third approach is for universities to reflect on an African consciousness within a global context. Former South African president Thabo Mbeki propagated an African Renaissance which would emulate the European Renaissance of the 15th and 16th centuries and the Japanese Meiji-revolution of the 19th century, but this time developed within an African context. In this regard Leopold Senghor, former president of Senegal, emphasised the

contribution that Africa must make to a future world civilisation that must grow out of the combination of the existing cultures.

The fourth approach does not focus on the place of an African consciousness in a modern global context, but argues that the modern world must be assimilated into the African context by making the circle bigger. This implies that an African consciousness can restore and reinvigorate its identity by assimilating the new into the old. Mavhunga (2011:352–3), for example, argues that there is nothing wrong in using Western thinking as a weapon to strengthen “an authentically African standpoint”.

The fifth approach to an indigenous consciousness within universities rejects what Grosfoguel (2011:25, 29, 30) describes as a Third World fundamentalism with its “rhetoric of an essentialist pure outside space or absolute exteriority to modernity”. He rather looks for interaction with the “subalterns”, the spaces on the periphery of the present colonial power structures, that have not been subdued completely by these power structures (2011:27–8). Grosfoguel wrote from a Latin-American context, but an African university would focus on interacting with an African consciousness which is not found only in marginalised spaces.

Lastly, some may promote an African consciousness through giving up the idea of a university or even through radical and violent rejection of existing university systems. An example in case would be the burning and vandalising of “colonial” art works, libraries and buildings during the student protests in 2015–2016.

Finally, these reflections should be regarded within a larger framework because the challenges that are mooted by student protests are not limited to Africa and other colonised places. This is evident when one considers religious aspects that play a role in Western contexts and are relevant for reflecting on an African consciousness and its relationship with the science discourse. Science and technology developed in the West over centuries as the fruit of, among others, the Christian faith, and yet, during these centuries, faith and science have become separated from each other with certain negative outcomes. It is noteworthy how Harari (2014) describes the lack of a guiding consciousness in the modern world at the end of his book *Sapiens*:

Self-made gods with only the laws of physics to keep us company, we are accountable to no one. We are consequently wreaking havoc on our fellow animals and on the surrounding ecosystem. Seeking little more than our own comfort and amusement, yet never finding satisfaction. Is there anything more dangerous than dissatisfied and irresponsible gods who do not know what they want?

To address this, a broad consciousness is needed to give direction to science and technology. Such a consciousness must be developed from our various traditions, including the African traditions, which, like all other traditions, will have to change and adapt while each one makes its positive contribution and finds its place.

Keywords: Africa; Awoonor; consciousness; decolonisation; fallist movements; Harari; Mbiti; modernity; Soyinka; university

1. Inleiding

Die debat oor hoe 'n universiteit in 'n nie-Westerse konteks lyk, het in onlangse tye besondere aandag geniet. Die gesprek vind plaas in die groter konteks van 'n lang tradisie van besinning oor die verhouding van die Westerse kultuur tot ander kulture, ook tot Afrika-kulture, en die rol van 'n Afrika-bewussyn in die kulture aan universiteite. Hallen(2009:135–7) bespreek byvoorbeeld die onbedoelde negatiewe gevolge van Westerse pogings om die kwaliteit van lewe in Afrika te verbeter. Hy kritiseer die begripsraamwerke wat uit die Westerse kultuur gebruik word om die samelewing in Afrika in terme van sake soos gemeenskap, familie en gender te verstaan. Hy bespreek onder andere as voorbeeld hiervan hoe vroulike geleerdes in Afrika soos Oyewumi, Amadiume¹ en Nzegwu die feminisme in die sterkste taal afwys as 'n Westers-gebaseerde en Westers-georiënteerde beweging. Hy meen die Afrika-tradisie maak dit moontlik om die samelewing nie in terme van gender te orden nie (“makes it possible not to gender society”). Die rede hiervoor is volgens hom dat die feminisme 'n Westerse beweging is wat individualistiese idees propageer wat ondermynend inwerk op die Afrika-tradisie wat van die gemeenskap uitgaan en aan die geslagte gelyke en interafhanklike rolle gee.

In hierdie verband is dit nuttig om te let op hoe ander navorsers spesifiek oor 'n Afrika-bewussyn nagedink het. Sono (1994) byvoorbeeld stem saam met diegene wat oor dekades die Afrika-denke en die onderliggende bewussyn daarvan beskryf het met terme soos *kommunalisme*, *kontinuiteit*, *ubuntu*, *mitologie*, *vitalisme*, *deelname*, *gerigtheid op die verlede*, *harmonie* en *balans*. Waar ander skrywers so 'n bewussyn voorhou as 'n unieke *African personality*, kritiseer hy dit egter skerp: “The role of the group in African consciousness is overwhelming, totalistic, even totalitarian” (Sono 1994:7). Hy protesteer in die naam van 'n ander Afrika-tradisie, dié van die individuele denker wat waarde heg aan empiriese waarneming, die ondersoek van oorsaak en gevolg, kreatiewe en vernuwende denke en nonkonformisme. Hy protesteer teen emosionele groeps- of gemeenskapsdenke wat in die naam van 'n Afrika-tradisie regverdig word (Sono 1994:11–6). Volgens hom het hierdie gemeenskapsdenke, wat beheers is deur emosie en drif en wat in verzet teen die dissipline van die denke is, oor die eeue daarin geslaag om die intellektuele individu stil te maak. Die feit dat sulke individue nie hulle gedagtes op skrif kon plaas nie, het hulle weerloos gemaak teen die massa (Sono 1994:17–8). Hedendaagse intellektuele wat hulle steun aan politieke ideologieë gee en die tydsgees napraat, sit die tradisie voort en laat die ware intellektueel weer eens in die steek (Sono 1994:55).

Dit is nuttig om hier kortliks te let op enkele historiese insigte oor die destruktiewe gevolge van 'n koloniale bewussyn. In 1958 het N.P. Van Wyk Louw (Louw 1986:411–4) gereageer op generaal J.C. Smuts se verwysing na Suid-Afrika as “this far-off corner of the world”, 'n opmerking wat volgens Louw 'n koloniale mentaliteit verraai. As Suid-Afrika 'n verre uithoek is, impliseer dit daar is êrens anders 'n middelpunt of sentrum – of dit nou New York, Washington, Parys, Moskou of Rome is. As alternatief tot hierdie standpunt van Smuts stel van Wyk Louw 'n wêreldkultuur voor waaraan elke plaaslike kultuur, wat self 'n sentrum is, onmiddellik kan deel hê, deur die wêreldkultuur op 'n eiesoortige wyse te vergestalt. “Die pot kook oral; orals kom daar strale op – nie net in 'n ‘sentrum’ nie.” Die enigste voorwaarde wat hy stel is “wye kennismaking met ander denkwyses, 'n oop houding teenoor eie probleme”. Die beloning is dat mense sal ontsnap aan die “muf klein wêreld” van 'n koloniale bewussyn wat die lewe se rykheid wil verskraal na sekere mense se eie siening en denkwyse. Reeds in

hierdie vroeë stadium word dus op die negatiewe aard van koloniale denke en bewussyn gewys as iets wat destruktiewe, verskralende gevolge het.

'n Voorbeeld van so 'n destruktiewe kolonialisme met sy verskraling van die lewende se rykheid is wanneer Afrika-woordvoerders se aansprake op 'n eie Afrika-bewussyn en -wêreld misken word. In hierdie artikel word so 'n koloniale mentaliteit van miskening bevraagteken deur te luister na enkele sake wat in die verzet teen kolonialisme na vore kom. 'n Fenomenologiese benadering sal in die bespreking gevolg word. Dit word gedoen met die wete dat fenomenologie as filosofiese rigting by die filosoof Edmund Husserl (1859–1938) begin het. Hy was oortuig dat die Europese wetenskap en kultuur in 'n krisis was omdat dit vervreemd geraak het van sy eie oorsprong en wortels: “Een terugkeer na de oorsprong, welke volgens Husserl gelegen is in de *Lebenswelt*, is meer as gewenst.” Vandaar die oproep “zurück zu den Sachen selbst”. Die terugkeer gebeur nie op 'n positivistiese wyse nie, want dit gaan oor die sake of fenomene soos dit aan die bewussyn verskyn (Aydin 2007:22–3).

Dit is egter nodig om so 'n soort fenomenologie te kwalifiseer, veral in die lig van Levinas, een van die vele gesigte van die fenomenologie, se beswaar oor die moontlike negatiewe gevolge daarvan. Hy

bekritiseer, in navolging van Heidegger, de prioriteit die Husserl verleent aan het voorstellende of theoretische ... Levinas ontmaskert de tendentie van het Europese denken om alles tot fenomeen te reduceren als een gewelddadigheid jegens datgene wat altijd al ontsnapt aan de voorstelling, namelijk de ander mens” (Aydin 2007:9). Die Ander “is uit en voor zichzelf gebiedend”.

Ons moet dit wat buite onself en groter en anders as onself is, respekteer. Die Ander mag nie gesien word as 'n fenomeen tussen ander fenomene nie, as iets wat aan die bewussyn verskyn nie. 'n Mens mag nie die Ander probeer inpas in sy eie denkkonstruksie of horison nie. “Zelfs het woord ‘ervaring’ (*expérience*) roept zijn kritiek op, doordat hij er een te grote identificatie van het Andere met het ervarende ik in beluistert” (Peperzak 2007:101–2). Levinas kritiseer hiermee die “egologie” van die moderne wetenskapsideaal: 'n ek wat alles begryp, 'n menslike selfbewussyn vir wie die heelal nie te groot is nie, “zodat het ik nooit wordt geconfronteerd met iets dat te machtig is” (Peperzak 2007:100–5).

'n Spesifieke voorbeeld in dié verband is die sogenaamde “othering” (andersmaking, verandering, anering). Dit is ter sake in verband met die houding van vele navorsers teenoor 'n Afrika-bewussyn. Andersmaking of anering vind plaas wanneer 'n groep wat mag het, 'n ander groep beskryf as minderwaardig deur sekere eienskappe aan hulle toe te skryf. So 'n optrede bied in werklikheid eerder regverdiging vir eie mag en dwing die ondergeskikte groep om hulle identiteit binne dié konteks te definieer, hetsy deur die eienskappe te ontken of die eienskappe aan hulleself toe te skryf op 'n manier waaruit hulle voordeel kan trek. 'n Voorbeeld hiervan is hoe 'n swart jong man in Denemarke gespog het dat hy so gewild is onder vroue omdat hy gevaarlik lyk. Hierdeur benut die man eienskappe van byvoorbeeld misdadigheid en hiperseksualiteit wat in die Deense diskoerse gereeld aan jong mans van etniese minderhede toegeskryf word om vir homself 'n sekere aansien te verwerf (Jensen 2011:65, 69).

Dit is moeilik om die regte benadering tot die kwessie te vind weens die verskillende sieninge oor 'n Afrika-bewussyn. 'n Benadering wat blykbaar probeer om die gevaar van andersmaking te vermy, kritiseer pogings om 'n Afrika-bewussyn te beskryf of te regverdig. Wole Soyinka, 'n latere Nobelpryswenner, het die Franse Afrikanistiese beweging bekend as "Negritude" gekritiseer. Hy het geredeneer dat 'n tier ("tiger") nie nodig het om sy "tiersheid" ("tigritude") te proklameer nie – hy is dit net. Hy was egter erg ontsteld oor die wyse waarop ideologies-gedrewe pogings sy standpunt aangegryp het om die *bestaan* van Afrikaniteit en 'n Afrikaanse identiteit te ontken.

From a well-published position as an anti-Negritudinist (if only one knew in advance what would make one statement more memorable than the next!) it has been with an increasing sense of alarm and betrayal that we have watched our position distorted and exploited to embrace a "sophisticated" school of thought which (for ideological reasons) actually repudiates the existence of an African world! We Africans have been encountering a concerted assault, decked in ideological respectability, on every attempt to re-state the authentic world of the African peoples ... In vain we conjure with the names of Mbiti, Bolaji Idowu ... (Soyinka 1976:ix-x)

Te veel stemme het opgegaan om die werklikheid van Afrikaniteit as 'n eie, legitieme wêreld te ignoreer. Hierdie Afrika-wêreld is wel nie enkelvoudig nie, want die gedagte van 'n "Afrika" kom op talle wyses na vore, maar dit is reeds vanaf die einde van die 19de eeu en meermale daarna 'n onomstootlike gegewe vir nakomelinge van slawe in Amerika asook vir skrywers, kunstenaars, teoloë en politici in Afrika, insluitend Suid-Afrika. In die Uhurutydperk kom dit sterk na vore in Afrika, en in die sewentigerjare in Suid-Afrika se Swartbewussynsbeweging.

Die keersy van hierdie werklikheid en van die bevestiging van 'n eie wêreld en bewussyn is 'n kernvraag: Wat moet Afrika en ander nie-Westerse groepe doen met die magsposisie van die Westerse kultuur, veral met die wetenskap/tegnologie wat die Weste oor die afgelope eeue ontwikkel het? Op hierdie vraag word eweneens uiteenlopende antwoorde gegee. In die stryd teen apartheid het hierdie vraag duidelik na vore gekom. In dié tyd verwys die Suid-Afrikaner Ezekiel (Es'kia) Mphahlele (1974:74) byvoorbeeld na poësie in Ghana wat gaan oor vroeë soos "Who am I? Where did I come from? WHAT AM I TO DO WITH THIS EUROPEAN THING?" (sic). Die verskynsel is in kringe buite dié van die Afrika-denkers grootliks geïgnoreer. Dit was vir sommige makliker om die stryd teen apartheid te sien as slegs 'n stryd teen onreg en onvryheid, want dit is 'n stryd waarmee Westerse demokrate hulle kon vereenselwig, terwyl die stryd teen die koloniale erfenis dikwels 'n stryd is teen dinge wat vir mense met 'n Westerse kultuuragtergrond baie kosbaar is. Dekolonialisering is daarom vir baie van hulle veel meer bedreigend en onverstaanbaar as die stryd teen apartheid, want dit konfronteer mens met die moeilike vraag watter rol Mphahlele se "European Thing" in die Afrika-konteks moet en kan speel. Hierdie artikel ondersoek die kwessie met die doel om te verstaan wat in die debat na vore kom, en wil die aanspraak op 'n nie-Westerse identiteit benader as iets wat gerespekteer moet word as "uit en voor zichzelf gebiedend" (Peperzak 2007:100–5). Dit vermy die lokval om Afrikaniteit of 'n Afrika-bewussyn te ondersoek as iets wat 'n nie-Afrikaan goedsmoeds vanuit sy of haar eie verwysingsraamwerk kan verklaar (Van Niekerk 2017).

Hierdie ondersoek sal veral fokus op die rol van 'n Afrika-bewussyn in universiteite. In die diskoers oor die eie wêreld van Afrikaniteit is universiteite self 'n aktuele kwessie, veral omdat universiteite as gespreksruimtes vele debatte oor Afrikaniteit oplewer. Soms word in dié verband na die *wese* van die universiteit verwys, en meestal is dit 'n moderne, Westerse universiteit wat dan beskryf word. Dit lei tot die vraag of die *universiteit* anders as Westers vergestalt kan word of nie. In hierdie artikel word die saak verder ondersoek aan die hand van verskillende maniere waarop die verhouding tussen bewussyn en wetenskap/tegnologie met mekaar in verband gebring word, veral in die Afrika-konteks. Die volgende moontlikhede word bespreek, maar weens die beperkte ruimte sal dit slegs oorsigtelik gedoen kan word.

2. Neem die Westerse wetenskap en tegnologie oor met behoud van die tradisionele Afrika-bewussyn

'n Pertinente voorbeeld van 'n benadering wat 'n tradisionele nie-Westerse bewussyn in wetenskap en tegnologie wil behou, is te vind in die siening van die Al Jazeera-televisiesender wat ter sprake was op 'n konferensie oor universiteite wat in 2011 in Penang, Maleisië, gehou is. Mohamed Idris (2012) sien Al Jazeera as 'n voorbeeld van 'n postkoloniale instansie. Die sender “introduced a wholly different, more attractive and more truthful way of looking at social events”. Idris (2012) het blykbaar geen probleem daarmee dat die sender van hoogs moderne tegnologie gebruik maak nie. Dekolonisasie het vir hom niks te doen met moderne tegnologie en wetenskap nie. Dit gaan eerder oor dinge soos bewussyn en waardigheid: hy betoog dat universiteite in sy wêrelddeel met die Westerse imperialistiese wêreldbeeld en ideologie smous en so die Westerse hegemonie voortsit. Dit gebeur “through their education models that are so destructive to our culture, language, way of life, knowledge systems and dignity ... To achieve true liberation and recover our authentic selves, we need to purge the West that is within us.” Idris se beswaar is dus nie teen moderne tegnologie nie, maar teen dinge wat in die bewussyn van mense leef. Sy protes is teen 'n Westerse diskoers wat vernietigend inwerk op die bewussynsverskynsels van mense soos dit in hul kultuur, taal, lewenswyse en kennisstelsels na vore kom.

Die siening veronderstel dat die tradisionele bewussyn behoue kan bly wanneer moderne tegnologie oorgeneem word. Die vraag is of die wetenskap en tegnologie in 'n bepaalde konteks en bewussyn gewortel is of nie. Moet die moderne wetenskap en tegnologie as Westers beskou word of nie?

Hierdie vraag het reeds vroeër na vore gekom. In 1961, net mooi 50 jaar voor Idris se konferensie in Penang, skryf Leslie Newbiggin, 'n Engelse sendeling in Indië, dat dit algemeen is in die Ooste om die tegniese-wetenskaplike kultuur wat in die Weste ontwikkel is te aanvaar as iets wat nie spesifiek Westers is nie, maar universeel, as deel van die beskawing van ons tyd, wat in groot hoeveelhede deur die Ooste ingeneem kan word: “that the East can take it on its own terms and use it in their own way ... one can take Western science and technology in the biggest available doses without the risk of damaging one's Eastern digestion” (1961:13–4, 16). Idris sit hierdie tradisie klaarblyklik voort, maar soos hier onder sal blyk, het Newbiggin geoordeel dat dit nie so maklik gedoen kan word nie. Meer plaaslik bespreek Makhene (1996) op soortgelyke wyse as Idris die moontlikheid van “a modern African culture”, wat inhou dat Afrika kan moderniseer sonder om te verwesters en die positiewe

aspekte van hulle kultuur prys te gee. Maar op 12 August 1944 vra A.P. Mda van die ANC se Jeugliga in *The Bantu World* of so iets wel moontlik is:

[T]hat a “standard civilization” has been attained today is an evident fact. The question therefore, is not whether the Bantu should develop a new civilization. The question is whether or not the Bantu are capable of assimilating Western civilization upon the background of their historic past. (Gerhart 1978:66).

Die vraag of die wetenskap en tegnologie in 'n bepaalde konteks en bewussyn gewortel is of nie, kan aan die hand van 'n ander voorbeeld verder belig word. In sy boek *Sapiens* vra Harari (2014:314–5, 324–5) waarom Duitsland en Frankryk in so 'n kort tydjie Engeland se nywerheidsrevolusie hulle eie kon maak. Waarom het China en Persië dit nie gedoen nie – hulle het immers geen tekort aan tegnologie en kundigheid gehad nie? Tussen 1405 en 1433 het Zheng He van die Chinese Ming-dinastie reeds met sewe groot, tegnologies indrukwekkende armadas die Indiese Oseaan bevaar en van Indonesië tot Oos-Afrika aangedoen. Die grootste armada het bestaan uit 300 skepe met byna 30 000 mense. Hierteenoor is Columbus se drie skepies met 120 mense bitter klein – een van die skepies was omtrent so lank as wat Zheng se vlagskip breed was. Nogtans het Westerse lande die Britte se voorbeeld vinnig oorgeneem, maar China en Persië kon dit nie vinnig hul eie maak nie, omdat hulle nie die waardes, mites, regsprosesse en sosiopolitieke strukture gehad wat oor eeue in die Weste ontwikkel is nie.

Waar Idris die inheemse kulture, tale, lewenswyses, kennis en waardigheid wil behou en teen Westerse hegemonie wil beskerm, maar die moderne wetenskaplik-tegniese wêreld terselfdertyd wil benut, redeneer Harari dat die moderne wetenskaplik-tegniese wêreld verband hou met sekere waardes, mites, regsprosesse en sosiopolitieke strukture wat in die Weste ontwikkel het.

Hier het ons dus twee teenoorstaande antwoorde op die vraag of die wetenskap en tegnologie in 'n bepaalde konteks en bewussyn gewortel is of nie. Verdere vrae kan gevra word: Watter verhouding of verbinding tussen wetenskap/tegnologie en bewussyn is die beste? Sou dit moontlik wees om terug te gaan na Zheng He se gebruik van tegnologie, wat nie op kolonialisme uitgeloop het nie, en van daar af die bewussyn en tegnologie te ontwikkel wat nodig is om die probleme van hierdie eeu mee op te los? Nader aan die Afrika-konteks is die vraag of die moderne wetenskap/tegnologie met die Afrika-bewussyn versoen kan word, soos Mda gevra het, en hoe 'n universiteit sou lyk waar dit gedoen sou word. Hierdie vraag van Mda kan kortliks aan die hand van drie aspekte van die Afrika-bewussyn soos deur Afrika-skrywers verwoord, getoets word. Daaruit blyk dat die moderne wetenskaplik-tegniese wêreld nie sonder meer met tradisionele denkwyses versoen kan word nie.

2.1 Tydsbegrip

Tydsbegrip is 'n aspek van bewussyn wat 'n rol speel in die verhouding met tegnologie en die wêreld. Newbigin (1961:18–20) het daarna verwys om te illustreer dat die tegniese-wetenskaplike kultuur wat in die Weste ontwikkel is, nie sonder meer in 'n nie-Westerse konteks opgeneem kan word nie. Hy noem as voorbeeld dat tyd in die Tamil-gebied van Indië waar hy gewoon het, ervaar is as herhalende siklusse. Jare is in siklusse van 60 getel. Elkeen

van die 60 jaarsiklusse het 'n naam, en hulle volg mekaar in 'n vaste volgorde op. Dit beteken byvoorbeeld dat die jare 1800, 1860 en 1920 dieselfde naam het, met die gevolg dat daar geen manier is om tussen hulle te onderskei nie. Teenoor hierdie sikliese tydsbegrip staan 'n liniêre verstaan van tyd in moderne Westerse kontekste. Dié verstaan van tyd gaan gepaard met langtermynbeplanning en die oortuiging dat die werklikheid oor tyd verander kan word, wat meebring dat daar doelwitte gestel word en dat vooruitgang nagestreef word. Enige verandering in tydsbegrip impliseer 'n fundamentele verandering in die bewussyn en die verhouding met die werklikheid. Dit word bevestig deur die gebeure in Indië, waar modernisering en langtermynbeplanning veroorsaak het dat die land noodgedwonge dieselfde jaartelling as dié van die Weste moes volg. In Afrika is daar eweneens 'n verandering in tydsbegrip aan die gang.

Mbiti, 'n bekende teoloog uit Oos-Afrika, wys daarop (1969:17, 28) dat tyd in Afrika tradisioneel gekoppel is aan dinge wat reeds gebeur het, tans besig is om te gebeur, of op die punt staan om te gebeur: “[T]ime is a two-dimensional phenomenon, with a long *past*, a *present* and virtually *no future* ... The traditional concept of time is bound up with the entire life of the people.” Die ontdekking van 'n toekoms bring gevolglik 'n hele nuwe dinamika in die hele lewe. Die oorgang na hierdie nuwe soort lewe is nie maklik nie en is volgens hom waarskynlik een van die oorsake van politieke onstabiliteit.

Tydsbegrip het belangrike implikasies vir die funksionering van 'n universiteit. Harari skryf 'n hele hoofstuk oor die wyse waarop die moderne wetenskap en die moderne samelewing oor die laaste 500 jaar saam ontwikkel het en mekaar versterk en bepaal het (2011:307–40). Goudzwaard (1978:2–5, 58–61) het eweneens geredeneer dat elke samelewingsorde en produksietegniek onder andere 'n bypassende kulturele voedingsbodem en geestelike basis nodig het om te ontstaan en om in stand gehou te word. So is 'n wetenskaplik-ondersteunde tegnologie die onmisbare, praktiese bondgenoot van die geloof in vooruitgang, die geloof dat ons vorder op die pad na 'n beter toekoms deur beheersing van die natuur. Hierdie geloof in vooruitgang is wesenlik verbonde aan die moderne tydsbegrip. Die universiteit en al die ander entiteite in ons moderne lewensorde moet, kortliks gestel, dus bydra tot vooruitgang en help om ons geloof in 'n beter toekoms te verweselik. Om 'n moderne universiteit suksesvol op te neem in Afrika, waar die geloof in vooruitgang tradisioneel nie prominent is nie, moet die universiteit daarvoor besin hoe dit in só 'n konteks moet funksioneer waar ander waardes as vooruitgang en beheer oor die natuur, potensieel goeie waardes, belangrik mag wees.

2.2 Kousaliteit

Die siening van *kousaliteit* is voorts ter sake wanneer oor die rol van wetenskap en tegnologie in 'n nie-Westerse universiteit besin word. In Westerse kontekste het die modernisme 'n sekere siening van *oorsaak en gevolg* ontwikkel. Die filosoof Anyanwu (1984:92) beskryf dit as volg: “[T]he West seeks rational causality in all things.” Hy bevraagteken hierdie soeke vanuit die tradisionele Afrika-siening:

Die filosoof Anyanwu (1984:91-2) beskryf dit as volg: “The West seeks rational causality in all things. What happens if nature is alive, if spirit permeates the whole universe, if consciousness cannot grasp the factors of causality? Effects would then be interpreted as magical.” Hy kom tot die gevolgtrekking (1984:93), “So the whole truth about cause is that it is magical, that is it belongs to the non-material world.”

Die gewilde skryfster Ayn Rand (1957:246) verwoord 'n moderne, Westerse siening van die verhouding tussen tegnologie en bewussyn in die beskrywing van 'n toneel waarin 'n vrou kyk na 'n trein wat om 'n draai jaag. Die vrou wonder wat dit moontlik maak om 7 000 ton staal en vrag teen 'n spoed om 'n draai te stuur. Sy skryf dit toe aan die beheer wat die menslike bewussyn oor die materie uitoefen: “the power of a living mind – the power of thought and choice and purpose.” Deur sy of haar rede kan die moderne mens natuurlike oorsaak en gevolg verstaan en deur die tegniek beheer oor die natuur verkry, en so vooruitgang bewerkstellig.

Drie jaar voor Rand beskryf Camara Laye van Frans-Guinee 'n ander verhouding tussen bewussyn en tegnologie wat aansluit by Anyanwu se siening dat daar meer dinge as rasionele oorsaak en gevolg betrokke is. Laye se pa was 'n ystersmid. In die muur van sy smidswinkel was 'n gat waarin 'n swart slangetjie gewoon het wat dikwels uitgekom het dat die smid sy koppie kon vryf. Die slangetjie het die versorgende gees van die familie verteenwoordig, en die gees het die smid voorberei vir elke dag se werk:

Everything is transmitted to me in the course of the night, together with all the work I shall have to perform, so that from the start, without having to cast about in my mind, I know how to repair whatever is brought to me; and it is these things that have established my renown as a craftsman ... I owe it to the guiding spirit of our race. (Laye 1954:19)

Om 'n moderne universiteit suksesvol in 'n Afrika-konteks te bedryf moet daar erns met die hele kwessie van kousaliteit of oorsaaklikheid gemaak word. Anyanwu beskryf twee pole: oorsaak en gevolg, wat deur die rede begryp kan word, teenoor magiese oorsaaklikheid, wat nie vir die rede toeganklik is nie. Daar is egter meer sieninge van oorsaak en gevolg. In die Weste self word alles nie vanuit 'n eenvoudige of reglynige oorsaak-en-gevolg-benadering verklaar nie – asof alles wat gebeur reglynig verklaar sou kon word uit oorsake wat in die verlede is. In kompleksiteitsteorieë soos chaosteorie is daar 'n element van onvoorspelbaarheid, van openheid jeens die toekoms. Daar moet empiries-wetenskaplik vasgestel word watter sienings van oorsaak en gevolg wel 'n rol speel in die Afrika-universiteite se funksionering, en indien wel, hoe dit manifesteer. Daar moet dan saam met betrokkenes gesoek word na sinvolle maniere om dit te hanteer. Sodanige sinvolle maniere moet help om die voordele wat die moderne wetenskap en tegnologie meebring in diens te stel van 'n respekvolle en volhoubare omgang met en sorg vir nie-Westerse kulture en die natuur.

2.3 Individu en gemeenskap

Individualisme is 'n verdere moderne konstruk wat aandag verdien in die ondersoek van 'n Afrika-bewussyn in nie-Westerse kontekste. In die jare rondom 1990 het studente aan die universiteit waar ek toe gewerk het, beswaar gemaak teen Westerse opleiding, veral Westerse akademiese standaarde en Westerse denkpatrone soos individuele verantwoordelikheid en die siening van oorsaak en gevolg. Die slagspreuk “Pass one, pass all!” was algemeen en het studente deur baie stakings en brande aangevuur. So ook “An injury to one is an injury to all!” – waar “injury” gewoonlik daarop gedui het dat 'n student gedruip het. Dit was opmerklik hoe dit as 'n diepe belediging en onreg ervaar is dat iemand druipe. Die beswaar was meer as verset teen apartheid; dit was verset teen Westerse denkpatrone. Aspekte van die

Afrika-bewussyn wat vermoedelik 'n rol gespeel het in hierdie verset, sluit in die tradisionele gemeenskapgevoel, soos blyk uit die slagspreuk wat die *een* met die *almal* verbind. Studente het soms in vergaderings geweier om hulle name te noem, want, het hulle aangevoer, *ek* bestaan nie, *ons* is almal een.

En die siening dat dit 'n onreg is as 'n persoon druipe, dui daarop dat die individue nie voel dat hulle self verantwoordelik is vir hulle prestasie in 'n toets nie. 'n Student het op 'n keer opgemerk: "As jy druipe sê jy nie ek is dom of ek is lui nie, jy sê iemand haat my, en dit kan jou beste vriend wees." Hier is sprake van 'n magiese siening van oorsaak en gevolg. Maimela (1985:67), 'n Suid-Afrikaanse teoloog, het dit as volg verduidelik:

Africans have had to postulate external hostile powers and agencies more powerful than human beings, with which to account for the misfortunes that confront them ... One is apt to look for the reason in a context outside that of physical cause and effect. Naturally, no questions are raised with regard to one's inability to fulfil one's ambitions, because causes are always externalised and personalised.

Hier moet in gedagte gehou word dat 'n Afrika-universiteit elemente van die tradisionele bewussyn behoort te behou om die universiteit 'n plek te maak waar mense vanuit 'n Afrika-tradisie kan tuis voel. Soms sal aspekte van die tradisionele bewussyn moet verander as daar nog van 'n universiteit gepraat moet word. En soms sal die universiteit moet verander. In dié verband is 'n waardevolle aspek van die Afrika-bewussyn die siening van beperkte universele goedere waaraan 'n hele gemeenskap, of selfs alle mense, deel het. Dit is inderdaad die geval dat die siening van beperkte goedere wat 'n gemeenskap deel, dikwels tot stagnasie lei. As 'n individu byvoorbeeld deur inisiatief en ywer sy of haar posisie verbeter het, is so 'n persoon se voorspoed dikwels gesien as diefstal, want as daar beperkte goedere is het elkeen aanspraak op slegs 'n beperkte deel daarvan. Voorspoed deur eie inisiatief kom hiervolgens daarop neer dat jy meer as jou deel vir jouself toe-eien. Stappe word dan gedoen om die versteuring van die orde reg te stel – ten koste van vooruitgang en van die persoon wat wil vooruitgaan. Aan die ander kant kan die insig van beperkte goedere wel 'n rol speel in nadenke oor tegnologie. In 'n moderne ekonomie waar onbeperkte en toenemende verbruik as doelwit nagejaag word, is dit immers lewensnoodsaaklik om 'n besef te ontwikkel dat die planeet en haar hulpbronne beperk is. 'n Mens moet ubuntu nie idealiseer nie, maar 'n groter mate van gemeenskaplikheid kan 'n waardevolle korrektief aanbring op die obsessie met individuele prestasie en vooruitgang. Hierdie aspek van 'n Afrika-bewussyn kan 'n nuttige funksie vervul in nadenke oor wetenskap en tegnologie.

Die houding hieroor is nie altyd eenvoudig nie. Gyekye (1996:174, soos aangehaal deur Lassiter 2000:10) het byvoorbeeld in sy *African cultural values* betoog dat die wetenskap, ter wille van vooruitgang op wetenskaplike en tegnologiese gebied, "should be rescued from the morass of (traditional) African religious and mystical beliefs". Nogtans, vervolg Lassiter, het Gyekye volgehou dat daar baie positiewe elemente van tradisionele Afrika is wat, met die nodige aanpassing en verfyning, 'n nuttige deel kan word van 'n moderne Afrika-kultuur. Gyekye bespreek byvoorbeeld waardes soos menslikheid en broederskap, die verhouding tussen groep en individu, moraliteit, familie, ekonomie, kapteenskap en politiek, menseregte, kennis en wysheid, en estetika.

Die bespreking van die bogenoemde drie aspekte van die Afrika-bewussyn – tydsbegrip, kousaliteit en gemeenskapsgevoel – dui daarop dat die moderne wetenskap en tegnologie nie net so oorgeneem kan word terwyl die Afrika-bewussyn net so behou word nie. ’n Nie-Westerse universiteit sou nie probeer om Westerse kennis, en die bewussyn waarvan dit deel is, net so na die Afrika-konteks oor te dra nie, maar kan die kennis ook nie net prysgee nie. Daar sou respekvolle aandag nodig wees vir die interaksies tussen die verskillende bestaande vorme van bewussyn en tegnologie, en ook vir die hele netwerk van magte en invloede waarbinne dit bestaan, en daar sou met moontlike sinvolle verhoudings en verbindings geëksperimenteer moet word. Sekere aspekte uit die Afrika-konteks bied nuttige moontlikhede vir so ’n eksperiment.

3. Ontwikkel inheemse kennisstelsels

Die vorige afdeling handel oor die vraag of die tradisionele bewussyn behoue kan bly as moderne tegnologie oorgeneem word. In hierdie afdeling word die siening ontleed dat die ontwikkeling van wetenskaplike ondersoek met inheemse kennis en kultuur verbind moet word. *Inheemse kennisstelsels* verwys breedweg na die kompleks van kennis, gelowe, insigte, vaardighede, gebruike en gewoontes wat ’n inheemse of plaaslike groep mense oor ’n sekere tyd ontwikkel het ten opsigte van hulle spesifieke omgewing, soos watter plante bruikbaar is vir sekere doeleindes en hoe om aan te pas.

In die diskoers hieroor word meermale verwys na die tradisionele kennis wat vóór die koloniale era bestaan het. Soyinka (1976:viii) het beswaar gemaak teen akademici in Afrika wat gebruik maak van die ingevoerde uitgangspunte van koloniale denkers eerder as hulle eie kulture: “To the truly self-apprehending entity within the African world reality, this amounts to intellectual bondage and self-betrayal” (sien ook Hallen 2009:61–2). In ’n lesing oor *The missing link between culture and education: are we still chasing gods that are not our own?* verwys Ntuli (1999:184–5), na “the need for decolonizing our minds”. Hy betoog dat juis die verzet teen die oorheersing van die Weste, en die blote *gebruik* van terme soos *Afrosentries*, *Eurosentries*, *postkoloniaal* en *postapartheid*, hierdie faktore medebepalend van die Afrika-identiteit maak. In die plek hiervan bepleit hy aandag vir inheemse kennis: nodig is “a strategic retreat to pre-colonial Africa to extricate some of the knowledge systems relevant to our needs in the next millennium ... Central to the counter-hegemonic discourse is a return to first principles – to guidance from pre-colonial Africa.”

Sommige voorstelle oor die rol van inheemse kennis in universiteite is ooglopend nie haalbaar nie. Gedurende ’n #ScienceMustFall-gesprek by die Universiteit van Kaapstad het ’n student byvoorbeeld gesê dat wetenskap ’n produk is van Westerse moderniteit, “and the whole thing must be scratched out ... We have to restart science from the African perspective ...” (<https://www.youtube.com/watch?v=C9SiRNibD14>). Dis moeilik voorstelbaar hoe ’n universiteit dit sou kon doen.

Huishoudings en gemeenskappe in Afrika het hulle inheemse kennis en eie persepsies oor die lewe – oor gesondheid en siekte, politiek, plante en diere, oor God en die geeste. Baie hiervan is sake wat wel op universiteit bestudeer word. Soms kan die moderne wetenskap by hierdie

persepsies en inheemse kennis leer, byvoorbeeld oor genesende stowwe wat in tradisionele medisynes voorkom. Soms is die persepsies onversoenbaar met die moderne wetenskap. Maar pogings om die lewensgehalte van sulke gemeenskappe te verbeter sal kwalik slaag indien die kennis, persepsies, gewoontes, praktyke en uitgangspunte van daardie gemeenskappe nie goed begryp word nie. 'n Afrika-universiteit sal daardie wêreld en sy kennis en sy bewussyn bestudeer en daarmee in gesprek gaan om 'n pad te vind waarop sinvol met mense in daardie konteks saamgewerk kan word. In verskillende wetenskappe, soos die geesteswetenskappe, die natuurwetenskappe, die gesondheidswetenskappe, die regs wetenskappe en die teologie sal dit waarskynlik telkens op verskillende wyses gebeur.

4. Ontwikkel 'n moderne Afrika-kultuur as deel van die wêreldkultuur

Daar is navorsers wat die verhouding van 'n Afrika-kultuur tot die wêreldkultuur ondersoek omdat hulle waarde daarin sien dat Afrika deel moet word van die moderne wêreld, sonder dat Afrika vervreemd van homself raak. 'n Spesifieke voorbeeld van hierdie benadering is dié van Leopold Senghor, wat die eerste president van Senegal was (1960–1980), en wat klem gelê het op Afrika se eie tradisie én op Afrika as deel van die moderne wêreld. In 1948 het hy 'n bundel gedigte gepubliseer waarin geïmpliseer word dat 'n meer universele beskawing uit die kombinasie van kulture met verskillende eienskappe gevorm moet word. Die Afrika-bewussyn was vir Senghor “the ultimate truth which alone will save a world gone mad through the overwhelming impact of science and technology” (Awoonor 1976:155). Hier word die moderne wetenskap en tegnologie gesien as die probleem, en die Afrika-bewussyn as die oplossing. Wat reeds meer as 40 jaar gelede só geopper is, word vandag 'n sterker neiging: dreigende krisisse soos klimaatsverandering laat sommige dink dat die moderne Weste wat die spoor byster geraak het, weer by nie-Westerse samelewings rigting kan vind. Geen kultuur het al die wysheid in pag nie, ook nie die moderne kultuur nie. Dit kan inderdaad waardevol wees om by ander kulture te gaan leer. 'n Afrika-universiteit sou dus voluit aan die moderne wêreld kon deelneem en 'n eie bydrae vanuit sekere bewussynsvorme van Afrika lewer.

In so 'n geval word Afrika 'n rolspeler in die groter wêreldkultuur. Dit is die motivering vir die poging om 'n Afrika-Renaissance te bevorder soos byvoorbeeld met die Europese Renaissance van die 15de en 16de eeu gebeur het, en met Japan se Meiji-revolusie in die 19de eeu (Mbeki 1998:241–2), hoewel op Afrika se eie wyse. Die strewe word veral verbind met die persoon van oudpresident Thabo Mbeki. Na die helde van bevryding moes hiervolgens die helde van wetenskap, kuns, tegnologie, handel, staatsmanskap en denke na vore tree. Dit gebeur egter nie altyd konsekwent nie. In sy voorstelling van so 'n Renaissance sit Mbeki se eie heldegalerie (1998:289) vol politici wat nie juis helde is wat ander aspekte van 'n Afrika-Renaissance verteenwoordig of uitwerk nie. Die lys sluit name in soos Abdul Gamal Nasser van Egipte, Ben Belta van Algerië, Kwame Nkrumah van Ghana, Robert Mugabe en Joshua Nkomo van Zimbabwe, Sam Nujoma van Namibië, Seretse Khama van Botswana en Nelson Mandela van Suid-Afrika.

5. Kontekstualiseer die moderne wetenskap en tegnologie

'n Ander benadering is om moderne wetenskap en tegnologie in die raamwerk van 'n Afrika-bewussyn en -wêreld te kontekstualiseer. In so 'n benadering is die klem nie soseer daarop dat Afrika 'n bydrae lewer tot die groot wêreldbeskawing nie, maar dat die moderne wêreld opgeneem word en ingepas word in die Afrika-wêreld. Vir Kofi Awoonor is die probleem dat die Weste die fundamentele eenheid en harmonie van die Afrika-wêreld vernietig het. In sy kommentaar op Chinua Achebe se boek *Things fall apart* skryf hy:

To Achebe, the African world before the arrival of Europe was a well-integrated one, with dignity and honour ... As a story of the tragic encounter between Africa and Europe, it is an attempt to capture and restate the pristine integrity which has been so traumatically shattered by that confrontation ... Order and coherence are followed by that slow, imperceptible and disguised process of destruction and decay ... When the Christians come ... the seeds of havoc are planted. (1976:252-4).

Hierdie probleem lei logies tot die volgende oplossing: “[T]he widening of the circle ... ultimately will constitute the only human progress ... the reunification of all things in a primary universal construct” (Awoonor 1976b:167). Hierdie benadering behels nie soseer 'n vermenging of samevloei van kulture (Bhabha 1994) nie, maar behels eerder 'n poging om Afrika se mag te vergroot deur 'n ander kultuur in haar raamwerk op te neem en te benut, maar terselfdertyd haar eie identiteit te behou. Mavhunga (2011:352, 353) redeneer dat dit nie verkeerd is om Westerse denke of produkte te gebruik as wapens om kolonialisme mee te beveg nie. Die voorgeslagte het immers dieselfde wapens wat gebruik is om hulle te koloniseer, gebruik om vir vryheid te veg; hulle het dieselfde opleiding in sendingskole wat gebruik is om hulle tradisies te vernietig, gebruik vir die bevryding van daardie tradisies. Maar in die strewe na “an authentically African standpoint” moet die gevaar van so 'n strategie duidelik in gedagte gehou word: Dit kan maklik gebeur dat die wapens wat jy gebruik, jou intrek in hulle magsfeer en jy jouself koloniseer.

Awoonor se sirkel waarin alle teenstellinge opgeneem word, kan 'n ruimte bied waarin 'n Afrika-universiteit kan funksioneer, mits die universiteit voldoende ruimte gegun word sodat die sirkel nie op die universiteit kultuurwaardes afdwing wat onversoenbaar is met die werking van 'n universiteit nie. Só 'n universiteit sal aandag gee aan alle magte en bewussynsvorme in die sirkel wat die gang van sake beïnvloed. Die universiteit self leef dalk nie vanuit sommige van hierdie bewussynsvorme nie, maar oorweeg hierdie dinge as 'n belangrike deel van sy konteks.

6. Begin op die periferie van die koloniale magsblok

Uit Latyns-Amerika kom 'n benadering in die nadenke oor die verhouding van inheemse bewussyn en wetenskap wat fokus op die magstrukture waarin gemarginaliseerde groepe hulle bevind. Dit behels om realisties te wees ten opsigte van bestaande magstrukture, maar dit heg waarde aan die reste van drome oor die verlede wat by onderdrukte en gemarginaliseerdes op die periferie van magsblokke leef. Hierdie drome kan deel van die

groter stryd om politieke en ekonomiese vryheid word. Volgens Grosfoguel (2011:21) is kolonialiteit en moderniteit/postmoderniteit twee kante van dieselfde munt. Kolonialiteit is deur die huidige wêreldwye kapitalistiese stelsel die voortsetting van die ou koloniale regerings. Die stelsel behels 'n totale magsblok wat periferieë skep waar kulturele, politieke, geslagtelike, ekonomiese, etniese en rassegroepe wat uitgesluit is van mag en van al die voordele wat die stelsel meebring, hulle bevind en wat daarom as groepe onderdruk en uitgebuit word.

Grosfoguel (2011:25, 29, 30) kritiseer Derde Wêreldse fundamentalistiese benaderings met hulle “rhetoric of an essentialist ‘pure outside space’ or ‘absolute exteriority’” waarmee hulle dink hulle 'n vastrapplek buite moderniteit kan kry. Hy beskou hierdie fundamentalisme as produkte van Europese moderniteit. Daarteenoor vind hy 'n “radical potential in those relatively exterior spaces not fully colonized by the European modernity”. Hierdie “subalterns” (ruimtes op die periferie van die koloniale magsblok) is nie suiwer of absoluut nie. Hulle is beïnvloed en selfs voortgebring deur Europese moderniteit, maar nooit heeltemal onderwerp of diensbaar gemaak aan die stelsel nie. Hy betoog dat 'n epistemiese perspektief vanuit die oogpunt van die subalterngroepe baie kan bydra tot die debat oor kolonialiteit.

Grosfoguel se bydrae tot die besinning oor universiteite sluit aan by 'n bestaande situasie, naamlik die subalterne soos hulle vandag is. Dit veronderstel dat die akademiese diskoers deel vorm van groter ekonomiese en politieke magsblokke, en dat tradisionele bewussyn na die periferie verdring word. In ons konteks leef die Afrika-bewussyn steeds in groepe aan die rand van die magsblokke, maar die tradisie laat dit al hoe sterker binne die magsblokke geld.

'n Postkoloniale Afrika-universiteit sou 'n ruimte word waar die personeel van die universiteit bewus is van, en mekaar bewus maak van, hierdie magsnetwerke waarvan hulle deel is en waarin hulle verstriek is en dan daarna strewe om hierdie mag te begryp en die impak daarvan op die universiteit sinvol te bestuur. Só 'n universiteit sou ook 'n ruimte moet wees waar diegene wat gemarginaliseer word, op 'n sinvolle wyse hulle stem kan laat hoor en aan 'n sinvolle interaksie met die universiteit kan deelneem. Daardeer word 'n bewussyn gekweek van die magstrukture waarvan universiteite deel is en van diegene wat daardeer vergeet en benadeel word.

7. Laat vaar die idee van 'n universiteit

Die *idee* van 'n universiteit, daardie moeilik definieerbare iets wat maak dat dit 'n universiteit is, het te doen met dinge soos die soeke na “waarheid” deur redelike en kritiese, ook selfkritiese, navorsing en denke en oop gesprekke. Hierdie idee word dikwels bedreig deur een of ander heersende ideologie wat dit diensbaar wil maak aan ander doelwitte. Dit gebeur eweneens in Afrika as elemente van 'n Afrika-bewussyn die werking van die universiteit ondermyn. 'n Etniese groep kan die universiteit opeis en ander uitstoot selfs as die nodige kundigheid in eie geledere ontbreek. Die belangrikste probleem is waarskynlik as die idee van wetenskaplike kennis self prysgegee word.

Die afskaffing van die idee van 'n universiteit gebeur verder as die siening posvat dat alles wat die Weste in die kolonies ingebring het of in die kolonies gedoen het, insluitende moderne kennis, ongedaan gemaak moet word. Dit kan op geweld en brandstigting by universiteitsinstellings uitloop of op ander maniere na vore kom.

Prince Mashele (2016) skryf:

African leaders don't like the idea of an educated populace, for clever people are difficult to govern. Mandela and Mbeki were themselves corrupted by Western education. (Admission: this columnist is also corrupted by such education.) ... Zuma remains African. His mentality is in line with Boko Haram. He is suspicious of educated people, what he calls "clever blacks". Remember that Boko Haram means "Against Western Education".

Na die onafhanklikheidswording van sekere lande het daar sporadies van die staat se kant af geweld teen geleerdes in Afrika uitgebars: in Zanzibar onder Abeid Karume, in Uganda onder Idi Amin, in Ekwatoriaal-Guinee onder Francisco Nguema en in Ethiopië onder Mengistu Mariam (Meredith 2006:223, 237, 240, 246). In die Kongo het Pierre Mulele, 'n voormalige minister van onderwys, 'n opstand begin, en almal wat kon leesof skryf, of wat 'n das dra, is om die lewe gebring (Naipaul 1981:187–8). Hier in Suid-Afrika was daar #ScienceMustFall, en ook, in die sewentigerjare, swart protesbewegings wat geweier het om hulle protes te publiseer omdat publikasie in sigself Westers is. Hulle het hulle protes in tradisionele ritmiese orale vorme voorgedra, waarmee hulle hulle eie tradisie opgeroep het: "an African anthropomorphic universe wherein all relationships – from God to the ancestral spirits, through man to the animals and plants – are mutually co-existent" (Michael Chapman in 1984, aangehaal deur Brown 1998:193-4).

8. Die rol van die godsdiens aan die universiteit

Hierdie artikel het die verhouding tussen wetenskap/tegnologie en 'n Afrika-bewussyn ondersoek. In dié verband is enkele opmerkings oor die rol van godsdiens in die verhouding nodig, omdat godsdiens 'n wesenlike rol in die vorming van bewussyn kan speel – in die Weste net soveel as in nie-Westerse kontekste en instelling. Whitehead het religie en wetenskap beskryf as "the two strongest general forces (apart from the mere impulses of the various senses) which influence men" (soos aangehaal in Abrecht 1979:11). Whitehead was oortuig dat die moderne wetenskap in Europa in die Middeleeue ontstaan het deur die kombinasie van "the faith in the personal energy of the Biblical God with the rationality of a Greek philosopher" (Prigogine en Stengers 1984:47).

In sy uitstekende besinning oor die verhouding tussen geloof en wetenskap kom Nürnberger (2011) egter tot dié gevolgtrekking: "Ever since the Enlightenment faith and science have been drifting apart ... Science has become a loose canon; faith has become a private pastime. The consequences are catastrophic." In die moderne kultuur het die geloof inderdaad al hoe meer tot die private wêreld beperk gebly en dikwels tot 'n groot mate selfs daaruit verdwyn.

Die gevolg van die verlies aan geloof op wêreldwye skaal word goed beskryf deur Harari (2014) aan die slot van sy boek met die titel *Sapiens*:

Self-made gods with only the laws of physics to keep us company, we are accountable to no one. We are consequently wreaking havoc on our fellow animals and on the surrounding ecosystem. Seeking little more than our own comfort and amusement, yet never finding satisfaction. Is there anything more dangerous than dissatisfied and irresponsible gods who do not know what they want?

Dit laat die vraag ontstaan watter bewussyn tans die koers en rigting van universiteite bepaal. Die universiteit kan nie funksioneer sonder bewussyn nie, en bewussyn word onder andere deur dinge soos kultuur en religie gevorm. Uiteindelik moet die gesprek oor siening en waardes gaan, en oor die probleem wat Harari aantoon: As universiteite net die wette van die fisika het wat rigting gee, en aan niemand verantwoordelik is nie, dan word hulle 'n gevaar vir mens en dier, en kennis vererger die vermoë om skade aan te rig. Wetenskap en geloof moet mekaar weer vind om die mensdom te lei na 'n visie van omvattende en optimale welsyn. Nürnberger (2011) betoog tereg: Die wetenskap het die beste teologie nodig om verantwoordelik te wees, en geloof het die beste wetenskap nodig om geloofwaardig te wees. Die "beste teologie", in Nürnberger se terminologie, kan 'n sinvolle bydrae lewer tot hierdie gesprek by en in die universiteit, en kan die godsdienste bystaan om die soort bewussyn te help vorm wat vir ons tyd nodig is. In die Afrika van die 21ste eeu moet die moderne wetenskap en tegnologie, die Christelike geloof en die Afrika-tradisies, saam met ander rigtings en ideologieë, 'n interaksie en kombinasie bewerkstellig waaruit 'n rigtinggewende breë bewussyn kan ontwikkel. Die Afrika-tradisies en -bewussyn moet, soos alle ander tradisies, verander en aanpas terwyl elkeen sy positiewe bydrae lewer en sy plek kry.

9. Slotsom

'n Universiteit kan 'n ruimte wees waar daar, onder andere, gewerk word aan kombinasies van bewussyn en wetenskap/tegnologie wat sinvol is vir daardie spesifieke konteks; 'n ruimte waar op 'n sinvolle wyse omgegaan word met die plaaslike inheemse "culture, language, way of life, knowledge systems and dignity" (Idris 2011); waar tradisies se *Wirkungsgeschichte* in die hede bestudeer word; waar tegnologie gekontekstualiseer word; waar gemarginaliseerde groepe raakgesien en gehoor word; waar die globale uit die oogpunt van die lokale benader word en die ontmoeting tussen die lokale en globale kan plaasvind. Dit kan 'n ruimte wees waar al die plaaslike nuanses van die lewe se rykheid na vore kom en saam met die insigte van elders in die wêreld 'n bydrae lewer tot die ontwikkeling van 'n waardige en volhoubare lewe vir almal.

Bibliografie

Abrecht, P. (red.). 1979. *Faith, science and the future*. Genève: Wêreldraad van Kerke.

- Anyanwu, K.C. 1984. The African world-view and theory of knowledge. In Ruch en Anyanwu (reds.) 1984.
- Awoonor, K. 1976a. *The breast of the earth*. New York: Anchor Press, Doubleday.
- . 1976b. Tradition and continuity in Africa literature. In Smith (red.) 1976.
- Aydin, C. (red.). 2007. *De vele gezichten van de fenomenologie*. Kampen: Klement, Pelckmans.
- Beukman, B. 2017. Blade Nzimande erken toe die keiser is kaal. *Beeld*, 28 Januarie, bl. 12.
- Bhabha, H.K. 1994. *The location of culture*. Londen en New York: Routledge.
- Brown, D. 1998. *Voicing the text: South African oral poetry and performance*. Kaapstad: Oxford University Press.
- Gerhart, G.M. 1978. *Black power in South Africa. The evolution of an ideology*. Berkeley, Los Angeles, Londen: University of California Press.
- Grosfoguel, R. 2011. Decolonizing post-colonial studies and paradigms of political-economy: Transmodernity, decolonial thinking, and global coloniality. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(1):10–38.
- Hallen, B. 2009. *A short history of African philosophy*. Bloomington: Indiana University Press.
- Harari, Y.N. 2014. *Sapiens. A brief history of humankind*. Londen: Vintage.
- Idris, S.M. Mohamed. 2012. Our universities are the purveyors of an imperialist worldview. *Third World Resurgence* 266/267, Oktober/November 2012, ble 14–5.
- Jensen, S.Q. 2011. Othering, identity formation and agency. *Qualitative Studies*, 2(2):63–78.
- Lassiter, J.E. 2000. African culture and personality: Bad social science, effective social activism, or a call to reinvent ethnology? *African Studies Quarterly*, 3(3):1–21.
- Laye, C. 1954. *The African child. Memories of a West African childhood*. Londen: Fontana Books.
- Louw, N.P. Van Wyk. 1986. *Versamelde prosa 1*. Kaapstad: Tafelberg
- Makgoba, M.W. 1999. *African Renaissance. The new struggle*. Kaapstad: Mafube Publishing en Tafelberg.

- Maimela, S.S. 1985. Salvation in African Traditional Religion. *Missionalia*, 13(2):63-77.
- Makhanya, M. en J. Malala. 2000. Mugabe thugs target black professionals. *Sunday Times*, 21 Mei, bl. 1.
- Makhene, M.M. 1996. The morning after Uhuru. In Steyn en Motshabi (reds.) 1996.
- Mashele, P. 2016. South Africa finally African, all thanks to Zuma. *Sowetan Live*.
<http://www.sowetanlive.co.za/news/2016/05/09/sa-finally-african-all-thanks-to-zuma> (9 Mei 2016 geraadpleeg).
- Mavhunga, C. 2011. The colony in us, the colony as us. In Ndlovu-Gatsheni en Muzondidja (reds.) 2011.
- Mbeki, T. 1998. *Africa. The time has come*. Kaapstad: Tafelberg.
- Mbiti, J.S. 1969. *African religions and philosophy*. Londen, Ibadan, Nairobi: Heinemann.
- Meredith, M. 2006. *The state of Africa. A history of fifty years of independence*. Londen, New York, Sydney, Toronto: Free Press.
- Mphahlele, E. 1974. *The African image*. Londen: Faber & Faber.
- Naipaul, V.S. 1981. *The return of Eva Perón, with the killings in Trinidad*. New York: Vintage Books.
- Ndlovu-Gatsheni, S.J. en J. Muzondidja (reds.). 2011. *Redemptive or grotesque nationalism? Rethinking contemporary politics in Zimbabwe*. Bern: Peter Lang.
- Newbiggin, L. 1961. *A faith for this one world?* Londen: SCM.
- Ntuli, P.P. 1999. The missing link between culture and education: are we still chasing gods that are not our own? In Makgoba (red.) 1999.
- Nürnberg, K. 2011. *Regaining sanity for the earth*. Londen: Xlibris Corporation en Pietermaritzburg: Cluster Publications.
- Peperzak, A. 2007. Emmanuel Levinas. Van fenomeen naar aanspraak. In Aydin (red.) 2007.
- Prigogine, I. en I. Stengers. 1984. *Order out of chaos. Man's new dialogue with nature*, Londen: Heinemann.
- Rand, A. 1957. *Atlas shrugged*. New York: Random House.

Ruch E.A. en K.C. Anyanwu (reds.). 1984. *African philosophy*. Rome: Catholic Book Agency.

Smith, R. (red.). 1976. *Exile and tradition. Studies in African and Caribbean literature*. Londen: Longman & Dalhousie University Press.

Sono, T. 1994. *Dilemmas of African intellectuals in South Africa. Political and cultural constraints*. Pretoria: UNISA.

Soyinka, W. 1976: *Myth, literature and the African world*. Cambridge: Cambridge University Press.

Steyn, M.E. en K.B. Motshabi (reds.). 1996. *Cultural synergy in South Africa*. Randburg: Knowledge Resources.

Tuck, E. en K.W. Yang 2012. Decolonization is not a metaphor. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 1(1):1-40.

Van Niekerk, Attie. 2017. Verstaan ons studente se verset? 2017-02-02.
<https://www.litnet.co.za/verstaan-ons-studente-se-verset> (13 Oktober 2018 geraadpleeg).

Eindnota

¹ Amadiume blameer Westerse feministe dat die sisteme wat hulle op Afrika afdruk, groot skade aanrig, “leaving us impoverished, naked to abuse, and objects of pity to Western aid rescue missions” (aangehaal in Hallen 2009:136).