

VRYHEID IN MENSLIKE IDENTITEITSVORMING EN SINBELEWING: ALTERNATIEWE VIR DETERMINISTIESE BENADERINGS

Magda van Niekerk
Dept. Afrikaans-Nederlands
Potchefstroomse Universiteit vir CHO
POTCHEFSTROOM

Abstract

Representatives of humanist approaches in psychology answer the basic question of the meaningfulness of life by overemphasizing human freedom, thereby differing from determinist schools. Man forms his own identity in an independent way, via the possibilities of a free choice of objectives and ideals and by means of his freedom in adapting to circumstances. In this article the concepts of meaning and identity, as presented by four prominent humanist psychologists, are investigated. In spite of doing justice to the humanity of man to a larger extent than in the case of determinist theories, humanist approaches fall short of presenting an integrated view of man implied by the Biblical perspective on the central religious dimension of the existence of man. Nevertheless, these theories entail insights that can be integrated into an own theory within the framework of the reformational paradigm.

1. INLEIDING

1.1 Die grondliggende aard van die sinproblematiek

Die sinproblematiek lewer een van die primêre lewensvrae waaroor elke mens, implisiet of eksplisiet standpunt moet inneem. Die bekende psigoloog Viktor Frankl, wat as't ware sy lewe gewy het aan 'n besinning rondom hierdie sinproblematiek, sê in sy Salzburg-lesings van 1977 dat gevoelens van leegheid en sinloosheid tot 'n wêreldwye fenomeen gegroei het, en hy verwys na psigologiese studies wat veelvuldige stawing verleen aan hipoteses dat dit selfs ten opsigte van die ontwikkelingslande geld (Frankl, 1985:22-23). Daarby is daar ook statisties aangetoon dat gevoelens van sinloosheid beduidend meer onder jongmense as onder ouer mense voorkom en dat dit aan die wortel van dwelmafhanlikheid, jeugmisdaad en selfmoord lê (Frankl, 1985:28-32). Die sinkrisis is volgens hom ook 'n grondelement in die pensioenerings- en middeljarekrisis, sodat hy tot die gevolgtrekking kom dat daar geen twyfel is oor die aktualiteit van die sinvraag en die akuutheid van die probleem van sinloosheidsgevoelens in ons tyd nie (Frankl, 1985:34, 36).

Die sinvraag het van oudsher af bestaan, hoewel mense se reaksies hierop in die oorgrote meerderheid gevalle verbaal-ongeartikuleerd plaasvind. Dit gaan by die sinproblematiek nie net om die beskouings en standpunte van die mens nie, maar veral ook om sy praktiese lewensinstelling en lewenswyse, sodat menslike antwoorde op die sinvraag meestal 'n ongereflekteerde aard het.

Dit is egter nie net die mens in sy alledaagse leef en doen wat implisiet besig is om antwoorde op die sinvraag te 'leef' nie, maar ook in wetenskaplike teorieë is daar inherent 'n sindimensie aanwesig en die verskillende -ismes in die wetenskappe dui juis op uiteenlopende moontlike reaksies hierop. Twee van die wetenskappe wat benaderings omvat wat wel eksplisiet oor die sinvraag nadink, is die filosofie as totaliteitswetenskap en die psigologie as vakwetenskap. Die klem in hierdie artikel val op psigologiese bydraes, waarby nie uit die oog verloor mag word dat filosofiese werklikheidsbeskouinge en mensbeelde aan die wortel hiervan lê nie.

1.2 Valse sinbeleving

Dit is waarskynlik nie toevallig dat daar juis in ons tegnies- en natuurwetenskaplik-vooruitstrewende eeu toenemend die behoefte aan 'n ware sinbeleving aangevoel word nie. Dit waarin die progressiwiste sedert die agtiende eeu sin wou lokaliseer, naamlik vooruitgang en vryheid deur middel van rasionele natuurbeheersing en die omsetting van natuurwetenskaplike ontdekkings in ekonomiese en tegnologiese mag, is immers as illusie ontmasker. Dit het gebeur in 'n lang proses van ontnugtering sedert die Napoleontiese nadraaie van die Franse Rewolusie en die sosiale ellendes en wantoestande wat deur die Industriële Rewolusie teweeggebring is, maar vervolgens ook in die twintigste eeu veral deur die twee wêreldoorloë, atoombomontploffings, omgewingsbesoedeling, kapitalistiese en kommunistiese uitbuiting, hongersnood en dergelike meer. Hierdeur is vele mense wat op grond van die mens se rasionele vermoëns 'n optimistiese vooruitgangsgeloof gehuldig het, as't ware wakker geskud tot erkenning van die feit dat juis die oorbeklemtoning van rasionaliteit, wetenskap en tegniek veroorsaak het dat 'n vollediger visie op die sin van ons bestaan en ons menslikheid verlore geraak het. Andersyds leef vele moderne mense tog ook op 'n merkwaardig onkritiese wyse voort binne die sciëntistiese teknokratisme as een van die hoofstrominge in ons westerse wêreld.

Ook diegene wat hul vryheid op ander wyses wou verwerklik, byvoorbeeld deur 'n irrasionalistiese bandeloosheid en ontkenning van alle beginsels en norme, staan vandag veelal verslae ten aansien van wêreldprobleme soos Vigs, vervreemding van die sameleving, angs, depressiwiteit en 'n algemene gebrek aan sinbeleving. 'n Grype na hallusinatoriese middele, of andersins na nuwe outoritêre oplossings (soos merkbaar is

in die opbloei van Oosterse godsdienste onder baie Europese jeugdiges wat hulle gewilliglik onderwerp aan die gesag van een of ander Oosterse ghoeroe) bied slegs 'n illusionêre uitweg. In werklikheid is hierdie alternatiewe weinig minder as noodkrete van mense wat hul identiteit kwytgeraak het as gevolg van 'n gebrek aan sin en lewensrigting.

1.3 Agtergronde tot die personalistiese benaderings

In hierdie situasies waarin 'n gebrek aan lewensrigting ervaar word, poog die personalistiese psigologie om die moderne mens op 'n weldeurdagte en empaties-sensitiewe wyse te stimuleer in sy soeke na sin, en om hom daardeur tot hulp te wees in die vestiging van sy eie identiteit sowel as in die vermyding van patologiese toestande. Die sentrale rol wat die konsep *identiteit* in hierdie teorieë oor persoonlikheidsontwikkeling speel, is opvallend, en identiteit word ten regte gekoppel aan tipies menslike motiverings en ideale wat inderwaarheid verband hou met die mens se lewensbeskouing, werklikheidsopvatting of -visie. Laasgenoemde bevat myns insiens implisiet altyd 'n antwoord op die sinvraag, al is dit 'n negatiewe of 'n skeptisistiese antwoord, of in uiterste gevalle 'n totale ontkenning van die sin van die bestaan.

In teenstelling met die dieptepsigologie en die behaviorisme, waar besondere klem gelê word op die gedetermineerdheid van menslike gedrag (vergelyk Van Niekerk, 1991), hetsy deur onbewuste drange of eksterne omgewingsfaktore, word in die sogenaamde 'Third force psychology' sedert die vyftigerjare, veral in die fenomenologiese, eksistensiële en 'humanistiese'¹ psigologiese teorieë eerder die mens se vrye wilskeuse, selfdeterminering en selfaktualisering beklemtoon. Kruisbestuiwing tussen hierdie hoofkategorieë het gelei tot 'n getemperde determinisme by neo-Freudiane en neo-behavioriste, wat in kern egter nie versoenbaar is met die uitgangspunte van die personalisties-humanistiese rigtings nie.

Reeds die Gestaltpsigoël was al bewus van die eensydighede van die behavioriste.²

¹ Die woord 'humanistics' word hier in aanhalingstekens geplaas, aangesien dit in 'n ietwat enger sin as tot dusver gebruik word. Waar die aanhalingstekens wegval, word dit gebruik as sambreëlterm vir alle rigtings in die 'Third force psychology'. Gewoonlik word laasgenoemde egter nader gepresiseer as personalisties-humanisties (in onderskeid van deterministies-humanistiese rigtings) of kortweg as personalisties.

² Koffka (1950:319) kritiseer byvoorbeeld die opvatting van die behavioris, Titchener, dat die menslike self of ego verklaar kan word as "kinaesthetic sensations from the lower trunk or from parts of the body in strained position".

Teenoor laasgenoemde se uitbanning van die ego-begrip uit die psigologie ten gunste van sogenaamde objektiewe, empiriese feite, is Koffka as verteenwoordiger van die Gestaltpsigologie van mening dat die wetenskaplike wat slegs deur 'n mikroskoop kyk, nooit tot die ontdekking van die feitelike bestaan van so iets soos 'n gesig kan kom nie (Koffka, 1950:319). Hy wil ruimte laat vir die bestaan van 'n self as permanente subsisteem en organisator van die persoonlikheid (Koffka, 1950:342) waardeur per implikasie die mens se persoonlikheidseenheid en identiteit gewaarborg word, maar sien die self nie in Bybelse sin as religieus gerig nie. Saam met sommige neo-behavioriste en kognitiewe psigoloë wat die neo-behavioristiese tradisie voortgesit het, was die Gestaltpsigoloë wegbereiders vir 'n psigologie wat die aksent sou verplaas na menslike vryheid in identiteitsvorming en sinbeleving.

Daar word vervolgens ondersoek ingestel na bydraes oor die sin- en identiteitsproblematiek, gelewer deur vier verteenwoordigers van daardie rigtings in die psigologie wat 'n grondliggende klem op vryheid as vertrekpunt het, ten einde beter sig te kry op hulle besondere alternatiewe vir deterministiese benaderings.³

2. DIE BYDRAES VAN PERSONALISTIESE RIGTINGS OOR SIN EN IDENTITEIT

Fenomenologiese, eksistensiële en 'humanistiese' psigoloë is van mening dat die individu se siening van die wêreld waarin hy lewe belangriker is as die sogenaamde objektiewe kenmerke van die omgewing. Sodoende word die individuele persoon gesien as die konstitueerder of skepper van sy wêreld en stuur hy self sy eie ontwikkeling as mens, sodat hy geensins 'n slagoffer van omstandighede buite sy beheer is nie. Terwyl sowel die psigoanalise as die behaviorisme die determinante van ontwikkeling in die persoon se verlede soek, beklemtoon die verteenwoordigers van die humanistiese rigtings in die psigologie dus die mens se potensiaal en die rol wat toekomsdeale en -beplanning in 'n persoon se ontwikkeling speel. Die mens se selfaktualisering, sy strewe om sy vermoëns te ontwikkel en/of sy ideale te bereik, hou dikwels 'n vermeerdering van spanning in, sodat die model van drang- of spanningsvermindering wat deur sommige deterministiese psigologiese rigtings ter verklarings van menslike gedrag geponeer word, volgens die personaliste (byvoorbeeld Allport, 1961:568-569 en Frankl, 1985:37) nie opgaan nie.

³ Uiteraard is daar ook die moontlikheid om vanuit 'n Christelike raamwerk 'n alternatiewe siening van sin en identiteit na vore te bring. Dit val egter buite die bestek van hierdie artikel.

2.1 Die fenomenologiese bydrae van Rogers

In aansluiting by die fenomenologiese tradisie wat besondere klem lê op die fenomenale wêreld van die individu, sy persepsies en ervarings van homself en van die wêreld (Rogers, 1965:532) werk die beroemde psigoterapeut Carl Rogers sy psigologiese beskouings uit. Rogers se beskouing beklemtoon die mens se uniekheid en die sentrale rol van sy subjektiewe ervaring (Rogers, 1972:111) asook 'n handhawing van die gedagte dat hy selfstandig aan sy eie lewe rigting en betekenis gee (Rogers, 1972:109).

Sentraal in Rogers se teorie staan die konsep van die self (Rogers, 1965:136-137) as 'n konseptuele patroon wat steeds in 'n dinamiese proses van verandering en ontwikkeling verkeer, in interaksie met die omgewing en met ander persone. Hy onderskei voorts tussen die selfkonsep (wat aandui hoe die individu homself sien en oor homself voel), die ware self (hoe die persoon werklik is, volgens sy werklike ervarings)⁴ en die ideale self (wat dui op hoe en wat die persoon graag wil wees). By die onderskeid tussen 'n ware self en 'n ideale self kan positief aangesluit word, aangesien Rogers hiermee vanuit sy eie benadering rekenskap gee van die feit dat die mens in hierdie bedeling nog onderweg is. Hierdie onderweg wees kan vergelyk word met die Christen se eskatologiese visie op die mens as verlore sonder wat eers wanneer Christus alles nuut gemaak het, werklik sy 'ideale self' sal wees - 'n volkome nuwe mens in Christus.

Belangrik is volgens Rogers (1965:150-151) dat die mens volgens sy eie waardestelsel moet handel en nie volgens ander maatstawwe wat hy van buite af opgeneem het ter wille van positiewe agting van ander persone nie. Dit beteken dat hy vry moet voel om al sy ervarings korrek te simboliseer⁵ (Rogers, 1954:258) en dat hy nie ter wille van die goedkeuring van of aanvaarding deur ander persone sy ervarings moet verdraai nie, aangesien dit juis 'n valse selfkonsep en dus inkongruensie met die werklike ervarings tot gevolg het, wat op sy beurt weer lei tot 'n blokkasie van selfaktualisering. 'n Toestand van kongruensie daarenteen, verhoed wanaanpassing, interpersoonlike verhoudingsprobleme, spanning, frustrasie en konflik en skep vir die mens die moontlikheid om selfaktualiserend te wees en sy potensiaal ten volle te kan gebruik.

⁴ Hier moet egter gevra word of 'n persoon se ervarings werklik aan hom sy ware self kan openbaar, en of laasgenoemde nie eers kan geskied deur religieuse selfbesinning, soos geïnisiër deur Gods Woord nie.

⁵ Hierdie simbolisering is volgens Rogers iets anders as 'n werklike uitlewing van alle impulse en behoeftes. Dit is myns insiens egter problematies, soos blyk uit die vraag of verbale uitlewing ook in sy mees krasse vorme wel as simbolisering beskou kan word en indien wel, of die mens daarvoor, soos ook vir ander simboliserings, verantwoordelik is voor God al dan nie.

Hoewel selfagting as basis vir kreatiwiteit volgens Rogers (1954:257) afhanklik is van die positiewe agting en onvoorwaardelike aanvaarding van ander, laat hy tog ruimte daarvoor dat die handhawing van 'n positiewe selfkonsep later nie meer direk van die omgewing en van die oordele van ander afhanklik hoef te wees nie, maar slegs van die persoon se eie waardes. Afhangende van die aard van hierdie waardes, mag hulle myns insiens dui op die volkome outonoom gewaande mens of op die mens wat sy afhanklikheid van sy Skepper besef. Hiermee gee Rogers dus nie blyke van insig in die verband tussen ware selfkennis (en gepaardgaande selfaanvaarde waardes) en ware Godskennis nie. Hierdie gebrek aan insig blyk ook daaruit dat Rogers die realiteit van die sondeval onderbeklemtoon⁶ in sy beskouing aangaande die wesenlike goedheid van die mens.⁷ Voorts beklemtoon hy wel ten regte die belang van die self, maar laasgenoemde is vir hom, weens sy oortrokke klem op die dinamiese groei en ontwikkeling van die persoon, slegs 'n teoretiese konstruk, in teenstelling met die inhoud wat volgens 'n reformatoriese standpunt daaraan gegee word, naamlik as die integrasiepunt van die menslike bestaan, soos gerig op die ware Oorsprong.

2.2 Allport se selfteorie

Gordon Allport (1961:127, 252) vervang die term *self* met *proprium*, wat verwys na die mees sentrale, intieme deel van die mens se ervaringswêreld en wat betrekking het op die 'ek' of 'my'. Die mens se *propriale* (selfbetrokke) funksies begin as selfbewussyn reeds gedurende die eerste lewensjare ontwikkel⁸, en wel as 'n bewuswording van die liggaamlike self, gevolg deur die ontwikkeling van selfidentiteit. Laasgenoemde is die besef dat die mens steeds dieselfde persoon bly, nieteenstaande die voorts kryding van die tyd en veranderinge in liggaamsbeeld, rolvervulling en dergelike meer. In latere lewenstadia word hierdie identiteit weliswaar omvorm, afhangende van die wisseling van rolle en funksies soos ouerskap of die beroepsrol, maar die mens word daarmee

⁶ Vergelyk ook Botha (1990:146-148) in verband met Rogers se oorreaksie op Freud se klem op die sondigheid van die menslike natuur.

⁷ Volgens Rogers (1954:251) is die mens se strewe om sy potensiaal te ontwikkel vanselfsprekend 'n heilsame krag in psigoterapie. Hy huldig die standpunt dat die mens se kreatiwiteit wesenlik konstruktief en sy gedrag goed sal wees, as hy erkenning verleen aan al sy ervarings (Rogers, 1954:252-253). Later sien hy die menslike groeipotensiaal binne gunstige omstandighede egter nie meer op so 'n onproblematiese wyse as 'n positiewe krag wat vanselfsprekend 'n positiewe ontwikkeling by alle mense tot gevolg het nie (vergeelyk Botha, 1990:144).

⁸ Kyk Allport (1961:120-127) in verband met die ontwikkeling van die *propriale* funksies in verskillende lewenstadia.

nie iemand anders nie.

Reeds as jong kind beoordeel die mens mettertyd sy eiewaarde as persoon, 'n ontwikkeling wat sowel interaksie met die omgewing as 'n groeiende onafhanklikheid noodsaak. In die volgende fase kom die verskynsel van selfuitbreiding by die kind na vore, wat dui op 'n intieme betrokkenheid by sake wat vir hom van belang is, byvoorbeeld materiële besittings of die verhoudings waarin hy staan.⁹

Hierna volg die ontwikkeling van 'n selfbeeld as propriale funksie wat volgens Allport nie net 'n konsep omvat van die persoon aangaande dit wat hy is (onder andere sy persoonlikheid, sy vaardighede en sy voorkeure) nie, maar ook dit wat hy behoort te wees (volgens die eise wat ander aan hom stel) en dit wat hy graag wil wees (volgens sy eie wense en ideale). In die middelkinderjare begin die mens se rasonale self ontwikkel en ontstaan standpunte en persoonlike oortuigings, lewensbeplanning en eie verantwoordelikheid.

Die toppunt van menslike ontwikkeling, naamlik propriale strewing word volgens Allport egter bereik wanneer die persoon (tydens adolessensie of later) vir homself langtermyn doelwitte en -ideale stel en vervolgens sy lewe daarvolgens beplan en rig. Dit lei volgens hom tot optimale ontwikkeling. Allport (1961:134-137) skenk voorts ook aandag aan die ontwikkeling van die gewete vanaf ouerlike en sosiale kontrole na propriale kontrole. In laasgenoemde geval lei oortreding tot 'n verlies aan selfwaarde en -agting, en speel vrees vir straf of sosiale sanksies nie meer 'n deurslaggewende rol nie.

Die verskillende ontwikkelingsfases is volgens Allport nie slegs relevant vir 'n beperkte tyd nie, maar behou hulle belang in die funksionering van die volwassene as totaliteit. Hulle vorm dan ook 'n eenheid in die persoon se totale selfervaring. So bly byvoorbeeld by die volwassene die gevoel van selfidentiteit gehandhaaf en weet hy normaalweg wie hy is en wie hy wil wees, soos gelei deur bepaalde lewensideale. Die persoon se besef van selfidentiteit vorm dus 'n deurlopende lyn deur die totale lewensloop, ten spyte van tydsgebonde veranderinge.

In Allport (1961:365) se onderskeiding en hiërargiese ordening (van belangrik na minder belangrik) van kardinale, sentrale en sekondêre persoonlikheidstreke weer-speël hy sensitiviteit vir die stand van sake dat daar belangriker en minder belangrike

⁹ Met hierdie beskouing van Allport gee hy rekenskap van die ontwikkeling van identiteit op 'n sekondêre vlak, wat moontlik met die term *individualiteit* getipeer kan word.

motiverings in die mens se lewe is. Kardinale (allesoorheerdende, dominante) trekke word egter slegs aan bepaalde persone, 'n klein minderheid, toegeskryf, sodat hy ook hiermee nie 'n religieuse gerigtheid op die oog het nie. In die humanisme van sy teorie, waar die mens in homself die potensiaal besit om homself ten volle te verwesenlik (Allport, 1961:85) en waar hy onder leiding van sy selfbeeld en waardesisteem (waarin propriale strewing, dit wil sê sy selfbetrokke ideale 'n dominante rol vervul) rasioneel oor sake besluit, is daar egter weinig oog vir die religieuse dieptedimensie van die mens se identiteit - wat meer is as die uitkristallisering van die individuele persoon se plek in die wêreld, soos Allport (1961:252) dit omskryf. Hy kom weliswaar naby aan insig in die belang van 'n religieuse gerigtheid van die menslike selfheid en lewe, maar omdat hy nie werklik deurdring tot hierdie dimensie van die mens se ideale nie, word propriale strewing deur hom in 'n te groot mate vereenselwig met groot of duidelike ideale, sodat hy die bestaan van 'n religieuse lewensgerigtheid ook by die gewone mens met minder duidelik geartikuleerde ideale miskyk. Sy worsteling om die eenheid van die persoonlikheid te verklaar, 'n eenheid wat hy soek in propriale funksies (Allport, 1961:383) kan egter waardeer word.

2.3 Maslow se teorie van behoeftes

In teenstelling tot die behaviorisme en die psigoanalise, waar veralgemenings omtrent die mens gemaak word vanuit ondersoek na respektiewelik dierlike gedrag en kliniese observasies van neurotiese pasiënte, sentreer Abraham Maslow se teorie rondom tipies menslike, normale funksionering. In die humanistiese psigologie van Maslow word veral die positiewe aspekte van menswees beklemtoon in 'n sintese van holistiese, dinamiese en kulturele benaderings (Maslow, 1954:ix, 26-31). In sy motiveringsteorie stel hy dat die mens eers nuwe behoeftes kan ervaar sodra meer basiese behoeftes bevredig is. Laasgenoemde is 'n noodsaaklike, maar nie voldoende voorwaarde vir die ontwikkeling van die hoër motiewe en behoeftes van selfaktualiserende persone, wat hy metamotivering noem (Maslow, 1973:314). Sodoende ontwerp hy 'n hiërargie van behoeftes¹⁰ vanaf die fisiologiese as die laagste, via die sekuriteits- en affiliasiebehoeftes, sodat die mens op 'n hoër vlak bewus word van erkenningsbehoeftes en hierna van selfaktualiseringsbehoeftes, dit wil sê die behoefte tot volle ontwikkeling van sy eie potensiaal (Maslow, 1954:80-92).¹¹ Hy noem optimaal ontwikkelde persone selfaktua-

¹⁰Hy (Maslow, 1954:3; 1973:344) beklemtoon dat hierdie hiërargie nie as 'n waardehiërargie opgevat mag word nie.

¹¹Frankl (1985:45) kritiseer Maslow deur daarop te wys dat die sinvraag nie eers na vore tree wanneer die laere behoeftes bevredig is nie maar, soos hy uit eie ervaring kon getuig, ook in konsentrasiekampe en selfs op die sterfbed.

liseerders en hulle is mense wat ter wille van hul eie integriteit weerstand bied teen enkulturasie (Maslow, 1954:144), dit wil sê hulle behou 'n innerlike afstand teenoor die kultuur wat hulle omring (Maslow, 1954:224). Maslow (1954:83; 1973:313) beklemtoon nie net die funderende rol wat die bevrediging van die laervlak- of gebreksbehoefte ten opsigte van die ontwikkeling van selfaktualisering as groeibehoeftes speel nie, maar ook die regressie wat plaasvind wanneer die bevrediging van hierdie laere behoeftes eensklaps aan frustrasie blootgestel word. In verband met die selfaktualiseerder moet volgens Maslow (1973:314) die volgende belangrike vrae gestel word:

What motivates the self-actualizing person? What are the psychodynamics in self-actualization? What makes him move and act and struggle? What drives (or pulls) such a person on? What attracts him? For what does he hope? What makes him angry, or dedicated, or self-sacrificing? What does he feel loyal to? Devoted to? What does he value, aspire to and yearn for? What would he die (or live) for?

Hierdie vrae dui myns insiens op sake wat van sentrale belang is in die kompleks van lewensooruigings van die selfaktualiseerder. Die vraag ontstaan egter of hierdie vrae werklik net tot selfaktualiseerders beperk moet word, en of dit nie algemeen-menslike vrae is wat ook in verband met nie-selfaktualiserende persone gestel kan word nie, sou die antwoorde daarop dan ook nie in alle gevalle ewe eenduidig wees en ewe maklik vasgestel kan word nie.

Ook in Maslow se teorie kan verskeie positiewe momente wat in 'n eie antropologiese raamwerk geplaas kan word, opgemerk word, byvoorbeeld die feit dat die mens se fisiese, biologiese en psigiese substraat funderend is vir die normatiewe struktuur waarin sy hoëre, tipies menslike behoeftes manifesteer, asook die feit dat die mens steeds in interaksie met sy omgewing staan en daardeur in staat is tot relatiewe verandering. Volgens sy teorie bestaan die menslike identiteit ten diepste in sy vermoë tot vrye, selfaktualiserende wilskeuses op die basis van bevrediging van sy gebreksbehoefte, maar tot watter mate selfaktualisering ook al gekoppel is aan menslike waardes (Maslow, 1973:330), bly laasgenoemde tog op 'n bloot tydelike menslike vlak, deurdat hulle ten slotte herlei kan word na die mens se behoefte om siekte (in 'n breë sin) te vermy en menslike groei te bevorder (Maslow, 1973:331). Ook hierin is 'n Bybelse visie op 'n sentrale religieuse identiteit afwesig,¹² asook 'n visie op die ware aard van

konsentrasiekampe en selfs op die sterfbed.

¹² 'n Uitvloeisel en simptoom hiervan is dat Maslow (1954:88) godsdiens beskou as 'n verskynsel wat meestal 'n uitdrukking van menslike sekuriteitsbehoefte is, en godsdienstigheid as iets wat gewoonlik verminder in dieselfde mate as wat die mens se selfgating en -vertroue toeneem (Maslow, 1954:25). Godsdiens as produk van die behoefte aan selfaktualisering kom volgens hom (Maslow, 1954:221) wel voor, maar godsdienstige selfaktualiseerders hanteer God as 'n metafisiese konsep en nie as 'n persoonlike figuur nie.

menslike vryheid en die realiteit van die sondeval. Sy humanistiese vertrekpunte skyn 'n insig in die mens se religieuse verlange na God, wat anders en dieper is as tydelike behoeftes aan sekuriteit en selfaktualisering, te blokkeer. In die plek van 'n Bybelse visie op die sin van die menslike bestaan, vereenselwig hy die mens se behoefte aan sin en bestaansbetekenis met selfaktualisering.¹³

2.4 Frankl se eksistensiële bydrae

In Viktor Frankl se beskouings rondom die sinvraag kritiseer hy nie net die deterministiese benaderings¹⁴ waarvolgens menslike gedrag reduksionisties¹⁵ verklaar word as afreagering van drange of as reaksie op stimuli nie (Frankl, 1985:47), maar verwoord hy ook ernstige kritiek op die humanistiese gedagte van selfaktualisering, wat volgens hom 'n gefrustreerde strewe na sinervulling verraaï (Frankl, 1985:38). In die plek van selfverwerkliking as singewend, stel hy selftransendering - eers in die diens aan 'n saak, in die ervaring van (liefde tot) 'n medemens en in die sinvolle gestaltegewing aan lyding word die mens waarlik mens, en hierdeur word geluk die mens se deel (Frankl, 1985:61, 106).

Volgens Frankl (1963:207) kan die mens enige omstandigheid, selfs die haglikste en selfs sy eie geskiedenis transendeer en moet die vraag na die sin van die lewe omgekeer en geherformuleer word tot die vraag watter sin die mens aan die lewe kan gee

¹³ Kontrasteer hiermee Ouwencel (1984:124) se stelling dat dit by die Christen nie gaan om selfverwerkliking nie, maar om die verwerkliking van die verhouding tot God en die ontplooiing van die nuwe lewe in Christus.

¹⁴ Frankl (1985:171) rig veral sy aanvalle teen die 'nihilistiese indoktrinasie' en teen die diepte-psigologiese ontmaskeringsmanie wat nie bereid is om halt te roep met die ontmaskering by dit wat eg menslik is nie, waardeur volgens hom juis 'n tendens tot ontmensliking van die mens na vore kom: "Der Psychologe aber, der auch dort nicht aufhören kann zu entlarven, entlarvt nur die ihm unbewusste Tendenz, das Echte im Menschen, das Menschliche im Menschen, zu entwerten." Vergelyk ook Frankl (1985:54). Dit is duidelik dat Frankl hiermee 'n besef van die mens se meta-teoretiese uitgangspunte na vore bring.

¹⁵ Frankl (1985:51, 54-56) bestempel die reduksionisme as 'n ignorering van die mens se wil tot sin. Dit kom tot uiting in 'n deduksionisme: die mens se gedrag is dan niks anders as 'n resultaat en produk van iets anders soos psigodinamiese, biochemiese, sosio-ekonomiese of leerprosesse nie. Dit werk fatalisme en 'n ontduiking van verantwoordelikheid in die hand. Die reduksionisme is volgens hom die nihilisme van vandag - dit praat nie meer van die 'niks' nie, maar van die 'niks anders as', wat onafwendbaar tot nihilistiese konsekwensies lei.

(Frankl, 1963:122). 'n Sinvolle en verantwoordelike lewe begin eers daar waar die mens deur pyn en lyding van sy selfsug verlos word. Die wêreld lewer vir die mens die motiewe wat hom tot sinvolle handeling uitnooi (Frankl, 1985:46). Juis daar waar die mens voor 'n situasie te staan kom wat hy nie kan verander nie, kry hy die geleentheid om bo homself uit te styg, te groei, tot groter rypheid te kom. En sy vryheid bestaan in alle noodgedwonge situasies daarin dat hy steeds kan besluit wat in geestelike sin van hom sal word (Frankl, 1985:66). Die mens wat hierdie vryheid selftransenderend verwerklik, gee volgens Frankl aan die werklikheid sin.

In Frankl se holistiese mensbeskouing vorm die geestelike aspek van die mens sy eksistensiële, spesifiek menslike kern (Frankl, 1963:160; 1970:136) wat eenheid en heelheid konstitueer en dus die mens se geïntegreerde funksionering verklaar. Hierdie geestelike aspek is die mens se wil-tot-sin (Frankl, 1970:66; 1963:154 e.v.) met ander woorde sy dinamiese vermoë om uit te reik na iets buite homself, getipeer as logos, wat letterlik beteken sin, woord of waarheid. Ter wille hiervan is die mens in staat om te lewe, maar ook om te sterwe. Word hy egter verhinder om sy roeping of taak in die lewe te volbring, is hy onderworpe aan eksistensiële frustrasie wat tot 'n eksistensiële neurose aanleiding kan gee (Frankl, 1970:66-67).

In werklikheid stuit Frankl hiermee op die mens se religieuse gerigtheid op die Oorsprong of op 'n valse, vermeende oorsprong wat deur verteenwoordigers van 'n reformatoriese benadering in die filosofie beklemtoon word en wat aan die mens se ideale en waardes rigting en stukrag gee, sodat hy 'n diepe behoefte ervaar om in sy handel en wandel daaraan uiting te gee. Interessant is ook sy stelling dat sin nie alleenlik iets is wat die mens self aan die situasie gee nie, maar dat dit die mens ook van buite af konfronteer (Frankl, 1963:157). Hierdie opvatting herinner aan die reformatoriese beskouing dat die werklikheid sin is (Dooyeweerd, 1953:4), hoewel Frankl nie 'n spesifiek Christelike konnotasie hieraan heg nie. Hy verwys ook by geleentheid na dit wat agter die individuele ervaring van sin geleë is, die *Meta-Sinn* of *Ueber-Sinn*, en dit is iets waaraan die mens slegs kan glo (Frankl, 1985:71-72). Indien hy besluit om geloof te hê in 'n *Ueber-Sinn*, sê Frankl (1985:124), het dit 'n kreatiewe uitwerking op die mens, want dan maak hy dit waarin hy glo, ook waar vir ander en kom hy die bloot individuele waarheid te bowe.

Dit wil voorkom asof Frankl, ten spyte van sy eksistensialistiese oorbeklemtoning van die wording van die vrye individu in sy unieke situasie en die eenmaligheid van iedere sinverwerkliking¹⁶ tog waardering toekom vir sy besondere besef van die samehang

¹⁶ Vergelyk Frankl (1985:60): "Jeder Tag, jede Stunde wartet also mit einem neuen Sinn auf, und auf jeden Menschen wartet ein besonderer Sinn." Hierdeur onderbektlemtoon hy die gemeenskapsaard van religieus gerigte menslike groeperings met hul onderskeie ideale.

tussen die sin- en identiteitsproblematiek, soos blyk uit sy stelling: "Letzten Endes sind die Identitätskrisen - Sinnkrisen." Hy beklemtoon dat hierdie sin ook 'n subjektiewe aangeleentheid is en gesien moet word in terme van die spesifieke sin van 'n persoonlike lewe in 'n gegewe situasie waar die unieke persoon vir homself 'n sinvolle doelstelling, saak of taak in die lewe moet vind (Frankl, 1963:122, 159, 172). Frankl (1963:153, 163) sien die terapeutiese proses in die eerste plek as logoterapie, wat beteken dat die terapeut die opdrag het om die pasiënt by te staan om 'n persoonlike sin in die lewe te ontdek (Frankl, 1970:44). Dit geskied deur die pasiënt se visie te verbreed, sodat hy bewus kan raak van die hele sin- en waardespektrum wat bestaan (Frankl, 1963:174). Die mens moet homself dus in keusevryheid en verantwoordelikheid transendeer na 'n sin wat buite homself geleë is, na dit wat vir hom betekenis of sin in die lewe het, en as neweproduk van hierdie selftransensie vind selfaktualisering plaas (Frankl, 1963:204). Hy sien laasgenoemde egter nie as 'n doel op sigself nie - trouens, selfaktualisering as doel op sigself en ten koste van die naaste, werk juis vernietigend op die mens se bestaan in en is gedoem tot mislukking.

'n Noodsaaklike voorwaarde vir geestesgesondheid is volgens Frankl (1963:164-167) nie homeostase nie, maar juis die dinamiese spanning wat teweeggebring word deur die mens se soeke na sin, waardeur hy selfs die eenvoudigste taak met oorgawe en op 'n selftransenderende, intensionele, roepingsbewuste wyse aanpak (Frankl, 1969:48). Dit kan alleenlik gebeur indien die mens nie 'n eksistensiële vakuum (Frankl, 1963:167-169), 'n innerlike leegheid in die kern van sy bestaan het nie. Die eksistensiële vakuum lê ten grondslag aan die nihilisme van die moderne mens wat oortuig is dat die lewe sinloos is (Frankl, 1963:204), sodat hierdie mens, wat noodwendig besluite moet neem¹⁷ (Frankl, 1969:83) in werklikheid rigtingloos is. Dit hang saam met die feit dat sin, in teenstelling tot waardes, nie oordraagbaar is nie, maar individueel in die eenmalige situasie gevind moet word as 'n moontlikheid tot verandering van die werklikheid¹⁸ (Frankl, 1985:59-60). Hierdie individuele ervaring van sin is

Vergelyk ook Frankl (1985:85): "Alles liegt am einzelnen Menschen, ungeachtet der allenfalls geringen Menge Gleichgesinnten ..."

¹⁷ Frankl (1985:24) beklemtoon dat die mens hom nie, soos die dier, op sy instink kan verlaat om te weet wat hy moet doen nie, maar ook nie meer op die tradisie nie. Hy is dus genoodsaak om selfstandig besluite te neem, dit wil sê as hy 'n outentieke bestaan wil voer en nie aan totalitarisme of konformisme ten prooi wil val, deur slegs te doen wat ander van hom verwag of wat die meerderheid doen nie.

¹⁸ In die konteks van Frankl se beskouings kan dit ook beteken dat die mens sy eie geestelike ingesteldheid teenoor die onveranderbare situasie waarmee hy gekonfronteer word, in vryheid self kan bepaal.

noodsaaklik indien die mens wil ontkom aan gevoelens van sinloosheid, dit wil sê aan die eksistensiële vakuum. Verveeldheid, apatie, neerslagtigheid en alkoholisme kan onder andere simptome van die eksistensiële vakuum wees, maar ook oorkompensasies (Frankl, 1963:170) soos magswellus, geldgierigheid en plesiersug¹⁹. Hiermee het Frankl insig geopenbaar in die feit dat obsessionele gedrag inderwaarheid wanhopige pogings kan wees om ware lewensvervulling te vind, en dat hierdie plaasvervangers vir sinbeleving of oorgawe aan of ontvlugting van sinloosheidsgevoelens allermins aan die mens vrede kan verskaf.

'n Deel van die mens se sinvolle selftransendering is volgens Frankl ook die roeping om lyding sinvol te verwerk, wat iets anders is as die eksistensialistiese aanvaarding van die sinloosheid van die lewe en van lyding (Frankl, 1963:188). Veral wanneer lyding die betekenis van 'n offer kry, kan die mens die sin daarin ontdek (Frankl, 1963:179). Daarenteen gaan lyding oor in wanhoop indien dit nie getransendeer word nie. Frankl (1985:33, 132) sluit in hierdie verband ook aan by Nietzsche se stelling: "Wer ein Warum zu leben hat, erträgt fast jedes Wie." Wat belangrik is, is nie die lyding as sodanig nie, maar wel die mens se ingesteldheid daarteenoor. Anders as Rogers wat die mens se selfaktualisering afhanklik stel van onvoorwaardelike aanvaarding en agting as noodsaaklike sielkundige klimaatstoestand, is die eksisterende mens volgens Frankl nie hiervan afhanklik nie, omdat hy as mens oor wilsvryheid en oor 'n self-transenderende potensiaal beskik om bo die negatiewe omstandighede en deur humor en heroïsme bo homself uit te styg (Frankl, 1969:16-17).

'n Individualisering van sin, soos Frankl (1963:72) voorstaan, is uiteraard iets anders as 'n subjektivistiese relativering daarvan. Dat die mens 'n persoonlike ervaring van sin benodig, is inderdaad 'n beskouing wat met vrymoedigheid onderskryf kan word, met dien verstande dat sin op Skriftuurlike standpunt nie individualisties gedui mag word nie, aangesien 'n visie op die sin van die werklikheid in 'n skeppingsomvattende betekenis hierdeur verlore sou raak, en omdat die mens ook altyd in 'n religieuse gemeenskap met geesgenote leef.

Ten spyte van die feit dat Frankl hom daarvan weerhou om sin in laasgenoemde betekenis van die woord te definieer, is dit nogtans duidelik dat hy 'n besondere bydrae tot die besinning rondom die menslike sinproblematiek gelewer het en dat daar oor 'n breë front by hom aangesluit kan word. In hierdie verband maak De Vos (1987:180) die volgende belangwekkende opmerking:

¹⁹ By hierdie opvatting van Frankl kan sekerlik positief aangesluit word, aangesien die gemis aan 'n Bybelse hartsgerigtheid 'n lugleegte laat wat nie net dergelike simptome kan veroorsaak nie, maar wat ook die deur kan open vir allerlei ideologieë as afvallige hartsgerighede.

Met sy persoonlikheidsicning gesentreer rondom selftransendensie maak Viktor Frankl, as deel van die humanistiese revolusie in die sielkunde, die deur oop vir 'n Christelike perspektief in die sielkunde. Die mens wat homself verloor vir die saak van Christus, sal homself ten volle kan aktualiseer en uitleef.

3. SLOTSOM

Dit is duidelik dat verteenwoordigers van psigologiese rigtings waar die klem op menslike vryheid, eerder as op sy gedetermineerdheid gelê word, die soeker na 'n antwoord op die sinvraag konfronteer met 'n verskeidenheid moontlike alternatiewe waardeur die menslikheid van die mens in 'n groter mate tot sy reg kom. Hierdie regstelling van die deterministiese benaderings verdien ongetwyfeld waardering, alhoewel die oorbeklemtoning van vryheid roep om 'n geïntegreerde mensbeeld waarin ook die natuurlike strukture van die mens, sy fisiese, biotiese en psigiese strukture, sowel as die neerslag van allerlei oorerflike en omgewingsfaktore op hierdie strukture, en wel onder normatiewe leiding, verreken word. Hierdie mensbeeld moet veranker word in 'n religieuse perspektief, met ander woorde in die besef dat die mens se hartsgerigtheid 'n deurslaggewende rol speel in sy beleving van sin en in sy identiteitsbesef en -vorming.

Ook die antwoorde van die humanistiese rigtings op die sinvraag bly ten slotte vrae. Die rede hiervoor is dat die Psigologie nie werklik die kwessie van sin kan opklaar nie, en dat 'n bepaalde sin-opvatting reeds aan al die uiteenlopende psigologiese beskouings ten grondslag lê.²⁰

Die vraag kan gevra word waarom dan hoegenaamd al hierdie teorieë ondersoek is ten opsigte van hul sienings van sin en identiteit. In antwoord hierop moet beklemtoon word dat wetenskaplikes van alle oortuigings hulle besig hou met dieselfde werklikheid. Ook die wetenskaplike wat nie binne 'n reformatoriese tradisie werk nie, kan op stande van sake stuit en kan dikwels op 'n briljante wyse fasette van die werklikheid analiseer. So is daar in die personalisties-humanistiese bydraes, soos trouens ook in getemperde deterministiese beskouings, belangrike waarheidsmomente vervat, naamlik in die reaksie teen die behavioristiese omgewingsdeterminisme en teen die Freudiaanse psigo-seksuele drangdeterminisme. Daarby dui die personaliste se beskouings ook op die erkenning van 'n persoonlike lewenskern van die individuele

²⁰ Vergelyk Frankl (1985:72) se stelling "dass es durchaus nicht eine Aufgabe der Wissenschaft ist, den umfassenden Sinn des Lebens oder gar der Welt zu finden".

mens, wat nie net 'n persoon se hoogste en belangrikste waardes huisves nie, maar ook die samebindende element in sy ontwikkeling vorm. Nogtans dring hulle nie deur tot 'n Bybelse mensbeskouing waarin die religieuse gerigtheid van hierdie lewenskern op die ware of 'n vermeende oorsprong verreken word nie.

Die slotsom van die ondersoek aangaande sinbeleving en identiteitsbesef in die humanistiese teorieë is dat daar heelwat positiewe momente en aansluitingspunte vir 'n eie beskouing gevind kan word,²¹ maar dat die humanistiese uitgangspunte 'n visie op die sinproblematiek as 'n saak wat die mens se diepste sentraal-religieuse motivering en werklikheidsbeskouing raak, blokkeer. Met sy verwysings na geloof in 'n *Ueber-Sinn* kom Frankl waarskynlik die naaste aan 'n Bybelse beskouing van al die teorieë. Sin word egter meestal vereenselwig met tydelike doeleindes, hetsy betrokke op die self of in die beste humanistiese teorieë ook op die ander. Die humanistiese visies op sin word egter nie verwoord op 'n spesifiek Christelike wyse wat die skepping as totaliteit omvat nie, sodat meestal slegs gepoog word om rekenskap te gee van die individuele ervaring van sin. Om hierdie redes blyk dit noodsaaklik te wees om te soek na 'n eie beskouing waarin die samehang tussen sin en identiteit in die verskillende dimensies daarvan duideliker na vore kom.

4. BIBLIOGRAFIE

- ALLPORT, G.W. 1961. *Pattern and Growth in Personality*. New York : Holt, Rinehart and Winston.
- BOTHA, M.E. 1990. *Metateoretiese perspektiewe op die sosiale wetenskappe*. Potchefstroom : PU vir CHO. (Wetenskaplike bydraes, A, nr. 73.)
- DE VOS, H.M. 1987. 'n Eksistensiële benadering tot persoonlikheid. (In Möller, A.T. red. *Persoonlikheidsielkunde*. Durban : Butterworth. p. 161-180.)
- DOOYEWEERD, H. 1953 (1); 1955 (2); 1957 (3). *A New Critique of Theoretical Thought*. (Translated by D. Freeman and B. Young.) Philadelphia : The Presbyterian and Reformed Publishing Co.
- FRANKL, V.E. 1963. *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*. New York : Washington Square Press.
- FRANKL, V.E. 1969. *The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy*. New York : World Publishing Co.
- FRANKL, V.E. 1970. *Psychotherapy and Existentialism: Selected Papers on Logotherapy*. London : Souvenir Press.
- FRANKL, V.E. 1985. *Die Sinnfrage in der Psychotherapie*. München : Piper.
- KOFFKA, K. 1950. *Principles of Gestalt Psychology*. London : Routledge & Kegan Paul.

²¹ Vergelyk ook Venter (s.a.:118) waar hy duidelik stel dat "(d)ie Christelike filosoof kan sonder vrees ook gebruik maak van vrugbare insigte by die nie-Christelike filosofieë, omdat hy hulle betreklike waarde kan erken binne die raamwerk en teen die agtergrond van die religieuse grondmotief waaruit hulle opgekom het".

Vryheid in menslike identiteitsvorming en sinbeleving

- MASLOW, A.H. 1954. *Motivation and Personality*. New York : Harper.
- MASLOW, A.H. 1973. *The Farther Reaches of Human Nature*. Harmondsworth : Penguin Books.
- Ouweneel, W.J. 1984. *Psychologie: een christelike kijk op het mentale leven*. Amsterdam : Buijten & Schipperheijn.
- ROGERS, C.R. 1954. Toward a Theory of Creativity. *E.T.C.: A Review of General Semantics*, XI(4):249-260.
- ROGERS, C.R. 1965. *Client-centered Therapy: Its Current Practice, Implications and Theory*. (With chapters contributed by E. Dorfman, T. Gordon and N. Hobbs.) Boston : Houghton Mifflin.
- ROGERS, C.R. 1972. Some Observations on the Organization of Personality. (In Lazarus, R.S. and Opton Jr, E.M., eds. *Personality: Selected Readings*. Harmondsworth : Penguin. p. 103-122.)
- VAN NIEKERK, M. 1991. Determinisme en getemperde determinisme in enkele psigologiese beskouings oor sin en identiteit. *Koers*, 56(2):123-138.
- VENTER, E.A. s.a. *Wysgerige temas*. Bloemfontein : SACUM.