

Wysgerige onderskeidings relevant vir 'n besinning oor staat en samelewing met besondere verwysing na

Koos Malan se *Politokrasie*

The significance of philosophical distinctions for reflecting on state and society with special reference to the work of Koos Malan on Politocracy

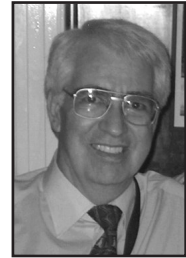
DANIE STRAUSS

Skool vir Filosofie

Noordwes-Universiteit

Potchefstroom Kampus

E-pos: dfms@cknet.co.za



Danie Strauss

DANIE STRAUSS word in 1971 as senior lektor in Wysbegeerte aan die destydse UOVS aangestel. Vanaf Januarie 1976 is hy bevorder tot medeprofessor en in Oktober 1977 word hy aangestel as professor en hoof van die Departement Wysbegeerte aan die UOVS. In 1994 vertrek by na Kanada waar hy as eerste Direkteur van die *Dooyeweerd Centre* die publikasie van die versamelde werke van Herman Dooyeweerd in Engels van stapel stuur. Hy keer in 1997 terug na Suid-Afrika en vanaf April 1998 tot 31 Desember 2001 ageer hy as Dekaan van die nuwe Fakulteit van Geesteswetenskappe aan die UVS. Benewens 15 selfstandige publikasies, 42 internasionale konferensievoordragte en 20 bydraes tot versamelde werke het meer as 290 vakartikels in nasionale en internasionale tydskrifte uit sy pen verskyn. In 2005 is 'n werk oor die wysgerige grondslae van die moderne natuurwetenskappe deur die Duitse Uitgewer Peter Lang gepubliseer, *Paradigmen in Mathematik, Physik und Biologie und ihre philosophische Wurzeln* (216 pp.) (Frankfurt am Main). In 2006 het 'n werk oor die sosiologie ook by Peter Lang verskyn – *Reintegrating Social Theory – Reflecting upon human society and the discipline of sociology* (310 pp.) (Oxford: New York). In 2009 het sy werk, *Philosophy: Discipline of the Disciplines* by Paideia

DANIE STRAUSS was appointed as senior lecturer in Philosophy at the then University of the Orange Free State (UOFS) in 1971. He was promoted to associate professor in January 1976 and in October 1977 he became professor and head of the Department of Philosophy at the UOFS. In 1994 he went to Canada, where as the first Director of the *Dooyeweerd Centre*, he initiated the publication of the collected works of Herman Dooyeweerd in English. He returned to South Africa in 1997 and from 1 April 1998 to 31 December 2001 he was Dean of the new Faculty of Humanities at the UFS. Apart from 15 independent publications, 42 international conference papers and 20 contributions to collected works, he has published 290 articles in national and international journals. In 2005 his work on the philosophical foundations of the modern natural sciences was published by Peter Lang Publishers – *Paradigmen in Mathematik, Physik und Biologie und ihre philosophische Wurzeln* (216 pp.) (Frankfurt am Main). In 2006 Peter Lang published his work *Reintegrating Social Theory – Reflecting upon human society and the discipline of sociology* (310 pp.) (Oxford New York). In 2009 his work, *Philosophy: Discipline of the Disciplines* was published by Paideia Press, Grand Rapids, USA (715 pp.). In 2011 this book

Press, Grand Rapids, USA verskyn (715 pp.). In 2011 is dit in Amsterdam deur die *Stichting Reformatoriese Filosofie* beloon as die mees omvattende uitbouing van die sistematiese erfenis van hierdie filosofie. Sedert 2013 is Danie Strauss Navorsingsgenoot by die Skool vir Filosofie, Noordwes-Universiteit, Potchefstroom Kampus.

received the award for work in the fields of systematic philosophy or the history of philosophy for advancing the cause of the “Philosophy of the Cosmomic Idea”. Since 2013 Danie Strauss is a Research Fellow at the School of Philosophy, North West University, Potchefstroom Campus, South Africa.

ABSTRACT

The significance of philosophical distinctions for reflecting on state and society with special reference to the work of Koos Malan on Politocracy

Recently reflections on state and society were enriched by the contributions of various authors in Afrikaans. Of particular interest in this regard is a work written by Koos Malan (professor in Constitutional Law). It displays a positive appreciation of the Greek polis which provides a starting-point for his discussion of the ecclesiastically unified culture of the Medieval era. He points out that the term “state” emerged fairly recently, preceded by earlier designations such as realm, body politic, commonwealth, civitas and republic. In his definition of “staatlikheid” (“stateliness”) the intention is to capture key traits of the ideology of the state. In some instances stateliness and state are equated. When the element “territory” is added to the concept of the “state” the idea of the “territorial state” emerges. However, according to Malan the expression territorial state does not instantiate the positive features of a genuine community. The latter is understood not in terms of abstract individuals, but from the perspective of a whole and in terms of the whole-parts relation. At the same time the jural side of reality is seen as related to the state. He holds that the state order is seen as a reified, fixed and permanent entity, instead of as a temporal, historical and therefore changeable phenomenon. This view highlights the classical philosophical problem of constancy and change (dating back to Plato and Heraclitus). It became once more prominent at the beginning of the 19th century with the rise of modern historicism which emphasized change at the cost of constancy. However, in the same context Malan does evince an understanding of Plato’s insight, namely that change can only be detected on the basis of persistence (constancy), for he refers to the “royal office” which is an “enduring” (“blywende”) and an “immutable” (“onveranderlike”) juridical given. This insight borders upon a key element in our understanding of the nature of a principle as a universal and constant starting-point for human action that can only be made valid (positivized) through the intervention of a competent organ in varying circumstances. Malan speaks of “rules” contained in “legal principles” that ought to be applied – without realizing that a rule is already an applied principle. Defending the supposed changefulness of the “state order” is only possible if an element of persistence is recognized in the constancy of the structural principle of the state, for otherwise Malan becomes a victim of the shortcoming of historicism by emphasizing change at the cost of what endures. The relationship between state and law points at another important philosophical distinction, namely distinguishing between concrete (natural and societal) entities and the various modes of existence in which they function. The various modes of being (“bestaanswyses”) of reality are captured in concepts of function distinct from thing concepts, which in turn are correlated with modal laws (displaying an unspecified universality) and type laws (evinced a specified universality). The functioning of the state within all aspects of reality presupposes the

universality of each one of these aspects because the scope of modal laws encompasses all possible classes of entities. The type law for being a state, by contrast, displays a specified universality: it holds for all states (its universality), but it is at once also limited to states only (its specified universality), for not everything is a state. Malan does not employ the distinction between modal universality and typicality. As a result he defends the view that concepts such as “law,” “freedom,” “authority” and “sovereignty” are “state-related.” However, if “law” finds its “foundation and starting-point” in the state, as he alleges, the question arises if law (just like the state) only arrives on the scene relatively late. Moreover, societal entities distinct from the state also function (in their own typical way) within the jural aspect of reality. Therefore no single aspect, including the jural aspect, could be allocated to one or another entity merely functioning within it. The state does not “own” the jural aspect. The terms “authority” and “sovereignty” are analyzed in a similar way, by focusing on the modal aspects in which they have their foundation. Malan is justifiably critical of the totalitarian side of the concept of sovereignty introduced into modern political science and the science of law by Bodin (1981). But the “organological view of society” present in Bodin’s concept of sovereignty still reflects the over-extended application of the whole-parts relation derived from the philosophy of Aristotle. Malan is not critical of this legacy. While holding on to this he analyzes the philosophical orientations of Hobbes, Locke and Rousseau by focusing on their atomism (individualism) and their “anti-communitarian” (“anti-kommunitêre”) inclination. What is absent in the analyses of Malan is an investigation of the direction-changing influence of late-scholastic nominalism. This shortcoming influenced his restricted understanding of modern humanism because his approach does not enhance an insight into the ultimate dialectic of nature and freedom operative within modern philosophy. It also prevents his approach from appreciating the modern social contract theories as an outcome of the primacy of the humanistic science ideal and the motive of logical creation. Contrary to his claim that humanism lasted up to the middle of the 16th century its dialectic influence is still operative in Western culture. Although he does briefly refer to the encompassing work of Mekkes (1940) on the *Ontwikkeling der humanistiese rechstaatsteorieën* a more penetrating study of this work would have presented alternative options to avoid most of the problems mentioned in our current analysis. That the positive appreciation of the holistic legacy does not merely relate to the Greek-Medieval tradition will be shown in follow-up articles, in which universalism will be examined in more detail, directed at the post-Kantian freedom-idealism of Schelling, Fichte and Hegel. The current article concludes by pointing out that the directional antithesis between good and evil should not be interpreted in structural terms, entailing that the norming structural principle of the state is not inherently antinormative, i.e. evil by definition. Al Wolters (1981) captures the depth perspective on the distinctness of structure and direction as follows: “All aspects of created life and reality are in principle equally good, and all are in principle equally subject to perversion and renewal.”

KEY CONCEPTS: stateliness, historicism, principle, universality, freedom and power, sovereignty, logical creation, nature and freedom, structure and direction

TREFWOORDE: staatlikheid, historisme, beginsel, universaliteit, vryheid en gesag, soewereiniteit, logiese skepping, natuur en vryheid, struktuur en rigting

OPSOMMING

Afrikaanse akademië voer tans 'n lewendige gesprek oor staat en samelewing met onder meer gespreksgenote soos Danie Goosen, Koos Malan en Andries Raath. Uiteraard kan met velerlei gesigspunte en insigte saamgestem word. Ter wille van 'n goeie begrip van die aard van staat en samelewing is dit egter wenslik om perspektiewe en onderskeidings na vore te bring wat vrugbaar mag wees vir die ondersoek wat in hierdie artikel aan die orde gestel word. Die historiese lyn vanaf die Griekse *polis* (stadstaat) herberg 'n organiese gemeenskapsidee waarin die geheel-dele relasie sentraal staan. In die geskrif van Koos Malan oor die *politokrasie* kontrasteer hy dit met fasette in die denke van figure soos Hobbes, Locke en Rousseau wat getipeer word as abstrak, atomisties (individualisties) en die afwesigheid van 'n hegte gemeenskap. Die aard van 'n "staatlike orde" word gesien as 'n "tydelike historiese en dus veranderlike verskynsel" – waarmee die probleem van duursaamheid en verandering vanself na vore gebring word. Sonder die onderskeiding tussen aspekte as bestaanswyses en konkrete (natuurlike en samelewings-)entiteite kan beswaarlik ingesien word dat die regsaspek byvoorbeeld nie aan die staat (of enige ander samelewingsvorm) behoort nie want elke samelewingsvorm funksioneer bloot in hierdie (en alle ander aspekte) op 'n struktuurtipiese wyse. In selfstandige artikels sal egter nader ingegaan word op die onvermelde wortels van hierdie intellektuele tradisie wat ook teruggryp na die na-Kantiaanse vryheidsidealisme.

1. VOORAF OPMERKING

In die jongste aantal jare is die besinning oor staat en samelewing verryk deur bydraes in Afrikaans van Danie Goosen en Koos Malan, terwyl Andries Raath met verskeie fasette van hierdie denkers se opvattinge in gesprek getree het (sien Raath 2015, 2016 en 2016a).

Uiteraard is die omvangryke werk van Koos Malan (2011) regstreeks van belang vir 'n besinning oor staat en samelewing. Nie alleen delf hierdie werk diep in die geskiedenis van nadenke oor die menslike samelewing nie, maar dit bevat ook talle sistematies-wysgerige onderskeidings. Bykomend sal dit blyk dat hierdie besinning raakpunte besit met verskeie vakwetenskappe wat op die oog af geen verband met regsfilosofiese en staatsfilosofiese kwessies vertoon nie. Wanneer van "wysgerige onderskeidings" gepraat word, is die bedoeling om na probleme te verwys wat nie altyd eksplisiet aan die orde gestel word nie maar waaraan ook nie ontkom word nie. Die Duitse filosoof Gadamer wys daarop dat daar onvermydelike "vooroordele" in die Wetenskap aangetref word en vermeld dan die vooroordeel van die *Verligting* (18de eeu) téén vooroordele (vgl. Gadamer 1989:276).

Dit sal blyk dat 'n insig in en verwysing na die diepste dryfkragte van die Westerse beskawingsgeskiedenis (en intellektuele tradisie) in hierdie konteks ook verhelderend is.¹ Dit geld sowel ten opsigte van die waardering van die Griekse stadstaat (*polis*) as met betrekking tot die ontwikkeling van die moderne politieke orde wat met die oorgang na die moderne tyd die einde van die dominante posisie van die Roomse kerk sou beteken. Malan beskryf hierdie oorgang soos volg:

Godsdienste verleen aan die Middeleeuse politieke gemeenskap sy wesenskenmerk ... daarom ook dat Middeleeuse Christelike Europa paslik as 'n rykskerklike (politiek-godsdienstige) wêreldgeheel beskryf is. (Malan 2011:20)

¹ Vanuit die hoek van die wetenskapsfilosofie wys Stegmüller op die onvermydelikheid van *diepste oortuigings*. Hy stel dat daar geen enkele terrein van die menslike denke bestaan wat 'n "selfgebordheid" besit nie, want 'n mens moet alreeds in iets glo alvorens iets anders geregverdig kan word (Stegmüller 1969:314).

In dieselfde trant praat Troeltsch (1922) van die middeleeuse *kerklike eenheidskultuur*.

Tereg wys Malan daarop dat met die opkoms van die moderne staatsidee sedert die sestiende eeu die term “staat” vir die eerste keer na vore tree:

Die nuwe politieke entiteit van die staat bring mee dat die ou benaminge wat aangewend is om die Middeleeue en Renaissance se politieke entiteite te beskryf heeltemal verouderd geraak het. Vroeër is begrippe soos *realm* (ryk), *body politic*, *commonwealth*, *common weal*, *civitas* en republiek aangewend as benaminge vir die talle Middeleeuse en Renaissance koninkrykies en klein republieke — almal klein politieke entiteite van beperkte tydruimtelike omvang. (Malan 2011:7)

2. STAATLIKHEID

Malan verduidelik dat die “staat wat sy verskyning in hierdie tyd maak” ’n entiteit was “wat tot op daardie stadium ongekend was” (Malan 2011:6). Sy beskrywing van hierdie “entiteit” openbaar egter ’n negatiewe toon, want hy meen dit is ’n “onpersoonlike, abstrakte en permanente konstitusionele entiteit wat beheer oor ’n gekonsolideerde grondgebied uitgeoefen het”. Hy meen dit “was onpersoonlik en abstrak in die sin dat die staat na dese, anders as in die verlede, nie die verganklike vors aan wie persoonlike lojaliteit verskuldig was in die sentrum plaas nie” want voortaan sou die staat ’n “outonome en blywende bestaan [voer] los van die tydelikheid en sterflikheid van die vors” (Malan 2011:6).

Hierdie negatiewe toon kom nog sterker deur waar Malan sy werk met ’n tipering van *staatlikheid* begin – die term waarmee hy die *ideologie van die staat* aandui. Hy verbind die staatsideologie onmiddellik aan die denke van Hobbes – waar die staat as Leviathan of sterflike god figureer (Malan 2011:1).²

3. GEMEENSKAP EN GEHEEL

Die term “gemeenskap” word van die “tuistelike” tot by die “mees omvattende wêreldgemeenskap” gebruik. Hoewel die idee van ’n “staatlike gemeenskap” ter sprake kom, besit dit ’n relatief-negatiewe konnotasie (sien Malan 2011:165). Hy verbind hierdie konnotasie ook aan die territorium van die staat en gebruik die frase *territoriale staat* veelvuldig.

Die idee van ’n *gemeenskap* word dikwels verbind aan die aard van ’n *geheel* – ’n term wat ook ’n sleutelrol in die denke van Goosen speel (sien Goosen 2013:517-521 en 525-527; asook Goosen 2016:230-231, 244; vgl. ook Goosen 2011). Malan wys daarop dat die moderne staat voorafgegaan is deur “die rykskerklike wêreldgeheel van Middeleeuse Wes-Europa” en

² Hobbes verduidelik sy opvatting deur te onderskei tussen ’n sterflike en ’n onsterflike god: “This is more than consent, or concord; it is a real unity of them all in one and the same person, made by covenant of every man with every man, in such manner as if every man should say to every man: I authorise and give up my right of governing myself to this man, or to this assembly of men, on this condition; that thou give up, thy right to him, and authorise all his actions in like manner. This done, the multitude so united in one person is called a Commonwealth; in Latin, Civitas. This is the generation of that great Leviathan, or rather, to speak more reverently, of that mortal god to which we owe, under the immortal God, our peace and defence. For by this authority, given him by every particular man in the Commonwealth, he hath the use of so much power and strength conferred on him that, by terror thereof, he is enabled to form the wills of them all, to peace at home, and mutual aid against their enemies abroad” (oorspronklike spelling behou – Hobbes 1651:106).

deur die “gelyklopende politieke (wêreldlike) geheel” (Malan 2011:5), maar dit is duidelik dat *gemeenskap* een van die sentrale terme in Malan se geskrif is. Hierdie term is ewe belangrik vir Danie Goosen.

Tog val dit op dat daar eers in Hoofstuk 10 nader ingegaan word op die aard van ’n *geheel*. Op hierdie stadium wys ons daarop dat Malan die juridiese sy van ons bestaan sien as ’n *gegewe* wat *staatsverwant* is.

4. DUURSAAMHEID EN VERANDERING

Waar Malan verduidelik wat Dworkin oor die staatlike orde sê, kontrasteer hy ’n verselfstandigde (“verdinglikte”) “vaste en permanente *gegewe*” met ’n histories-veranderlike verskynsel:

Die staatlike orde word sonder meer as ’n vaste en permanente *gegewe* aanvaar. Die vraag of die heersende staatlike orde gewens is, word nie oorweeg nie en die moontlike verandering daarvan word geensins te berde gebring nie. Die staatlike orde word dus as ’n blywende gereïfiseerde (verdinglikte) *gegewe*, pleks van ’n tydelike historiese en dus veranderlike verskynsel beskou. (Malan 2011:173)

Die onderliggende wysgerige probleem wat in hierdie uitspraak verskuil lê, het reeds in die Griekse denke na vore getree. Herakleitos se aanspraak dat *alles verander* het Plato tot die insig gebring dat *verandering* slegs op die basis van *duursaamheid* (konstansie) vasgestel kan word, al het hyself ’n spekulatiewe weg bewandel in die aanvaarding van bo-tydelike, ewige en statiese ontiese vorme (ideë) wat afgebeeld word in die verganklike (materiële) wêreld van wording (*genese*). Die natuurwetenskaplike waardering van hierdie insig vind ons allereers in Galilei se wet van inersie – wat hy uit ’n gedagte-eksperiment afgelei het.³ Plato se insig in die funderende aard van konstansie ten opsigte van verandering (in sy dialoog *Kratylus*) is ook duidelik terug te vind in die relatiwiteitsteorie van Einstein. Hy postuleer naamlik dat alle beweging relatief is met betrekking tot die konstante snelheid van lig in ’n vakuum. Daarom is sy teorie in die eerste plek ’n teorie van *konstansie*. Dit is bloot die historistiese tydsgees aan die begin van die 20ste eeu wat sy voorkeur vir die term “relatiwiteit” verklaar.

5. DIE HISTORISME AS AGTERGROND

Malan se gemelde uitspraak oor ’n “staatlike orde” wat hy as ’n “tydelike historiese en dus veranderlike verskynsel” waardeur, belig die onderliggende problematiek van konstansie en verandering wat in die historisme sedert die begin van die 19de eeu sy invloed sou laat geld. In plaas daarvan om verandering op die basis van konstansie te waardeur, beklemtoon die historisme immers verandering *ten koste van* konstansie. Waar Malan die opvattinge van Baldus bespreek, stel hy byvoorbeeld dat hoewel die verhouding tussen ’n vors en sy onderdane “inherent veranderlik” is, Baldus die magsposisie van die vors terugvoer op ’n “vaste, onbuigsame regsbeginnsel” (Malan 2011:42). Ten spyte van hierdie implisiet-negatiewe waardering van ’n regsbeginnsel – as iets wat “vas” en “onbuigsam” is – meld hy in dieselfde paragraaf dat dit vir Baldus om “die vorstelike *amp*” gaan “wat uiteraard ’n blywende en onveranderlike juridiese *gegewe* is”.

³ “Imagine any particle projected along a horizontal plane without friction; then we know, from what has been more fully explained in the preceding pages, that this particle will move along this same plane with a motion which is uniform and perpetual, provided the plane has no limits” (Galileo 1914:244).

Malan se bedoeling is klaarblyklik om die *amp* van die vors as iets duursaam (konstant)⁴ te sien, wat in uiteenlopende historiese omstandighede variabele gestaltes kan aanneem. Plato se insig appelleer op dieselfde stand van sake as wat hier na vore tree. ’n Beginsel is immers ’n universele, konstante vertrekpunt wat slegs van krag gemaak of toegepas kan word deur die bemiddeling van ’n kompetente orgaan (individue of handelingsbevoegde samelewingsvorme) in veranderende historiese omstandighede.

Daar is dus ’n duidelike ambivalensie in die denke van Malan rakende die verhouding tussen duursaamheid en verandering. Dit kan belig word deur vir nog ’n oomblik stil te staan by sy siening dat die bestaande staatlike orde “’n historiese en dus ’n tydelike verskynsel” is (Malan 2011:2). Malan onderskei nie tussen iets wat ’n historiese verskynsel *is* (soos bv Slag van Waterloo) en iets wat bloot ’n historiese aspek *besit* nie, d.w.s. wat slegs in die historiese aspek van die werklikheid funksioneer nie. Elke staat het tewens sy eie geskiedenis. Insgelyks funksioneer die staat in ander aspekte van die werklikheid. Dink aan die staatshuishouding (ekonomiese aspek), die staatlike nasionale simbole (linguale aspek), vaderlandsliefde (die etiese aspek), en so meer.

Die struktuurbeginsel van die staat *is* egter nie ’n historiese verskynsel nie. Hoogstens sou gesê kon word dat die staat ’n historiese *aspek* besit (of dat teoretiese nadenke oor die staat ’n *geskiedenis* het). Die geskiedenis van enige staat betref die konkrete wyse waarop state gevorm word en voortbestaan, hetsy normgehoorsaam of antinormatief.

As die staat egter self ’n historiese verskynsel “*is*” kan dit nie tegelyk ’n geskiedenis “*hê*” nie. Slegs iets wat nie intrinsiek histories van aard is nie, kan ’n geskiedenis *hê*. Daarom kan ons sinvol van ekonomiese geskiedenis, kunsgeskiedenis en regs-geskiedenis praat. As die staat derhalwe inherent ’n historiese verskynsel *is*, kan dit nie tegelyk ook nog ’n geskiedenis *hê* nie, want die konsep van “’n geskiedenis van die geskiedenis” bevat ’n *kontradiksie in terme*.

Hier kom ons die (antinomiese) impasse van die historisme teen. Dit verklaar immers dat alles in die werklikheid in die gang van historiese verandering opgeneem is – reg, moraal, geloofsoortuiging, estiese gestaltegewings, ekonomiese praktyke, sosiale instellings, en so meer *is* alles geskiedenis. Die tragiese ironie van so ’n historistiese benadering, waarin die ganse werklikheid ge-“historifiseer” word, is egter dat die teendeel van wat beoog word bereik word – want die aard van die historiese bly self in die slag. As alles immers histories *IS*, is daar niks oor wat nog ’n geskiedenis kan *HÊ* nie.

Troelsch beskryf die toeleg van die historisme treffend: “Ons sien hier alles in die vloei van wording, in eindelose en altyd nuwe individualisering, in die bepaaldheid deur wat verby is en in die rigting van ’n onbekende toekoms. Staat, reg, moraal, godsdiens en kuns is alles in historiese wording opgelos, en is oral slegs as ’n bestanddeel van historiese ontwikkeling begryplik” (Troeltsch 1922:573).

6. DIE AARD VAN ’N BEGINSEL

’n Beginsel is daarom nie “vas” en “onbuigsaam” nie. Veel eerder vorm ’n beginsel die onmisbare kondisie wat kragtens die universeel-konstante karakter daarvan juis die variabele “toepassingsbuigsaamheid” van “beginsels-in-toepassing” eers moontlik maak. In ’n ander konteks verduidelik Malan dat dit gaan oor die toepassing van die reël wat in ’n beginsel

⁴ Die term “konstansie” appelleer op die kinematiese aspek (eenparige beweging) terwyl die term (on)veranderlik sy tuiste in die fisiese aspek van die werklikheid vind.

opgesluit lê. Hy verwys na Hercules: “Wat Hercules dus doen, is om die reëls wat in die regsbeginsels opgesluit is, te ontdek en dit daarna toe te pas” (Malan 2011:171).

Aangesien ’n reël reeds ’n *toegepaste* beginsel is, kan ’n voor-positiewe beginsel nie ook ’n reeds toegepaste element huisves nie. Die klassieke natuurregsleer hou wel aan universeel-geldende beginsels vas wat vir alle tye en op alle plekke van krag sou wees en wat in die menslike “rede” gegrond is.

Wanneer Malan meen dat Rousseau “die staat” as ’n “permanente en onveranderlike gegewe” beskou (Malan 2011:142) kom ’n soortgelyke relativering van die konstante aard van die struktuurbeginsel van die staat na vore. Die vermelding van die veranderlikheid van ’n “staatlike orde” behoort gepaard te gaan met ’n erkenning van die onderliggende *konstante* “staatlike struktuurbeginsel”. Hier beklemtoon Malan nogeens veranderlikheid ten koste van konstansie. Gegewe die negatiewe konnotasie wat Malan aan die territoriale staat verbind, sal hy weliswaar die idee van die konstante struktuurbeginsel van die staat problematies vind.

7. ENKELE VERDERE RELEVANTE WYSGERIGE ONDERSKEIDINGE

Om reg aan hierdie probleme te laat geskied sal ons vervolgens aan die volgende gesigspunte aandag gee. Allereers sal op die ineentrek van *modale universaliteit* en *tipies-gespesifiseerde universaliteit* gefokus word. Daarna sal die onderskeiding tussen funksie-begrippe en struktuur-tipiese dingberippe in samehang met die verskillende dimensies van die werklikheid ter sprake kom. Die probleem van samelewingsdifferensiasie en die aard van ’n gemeenskap sal voorlopig aan die orde gestel word, maar eers in latere artikels aan ’n breër analise onderwerp word. Dan sal ook meer volledig aan die idee van ’n organiese gemeenskap (organiese holisme) (Malan 2011:202, 204) en die individualistiese (atomistiese) karakterisering van die staat (en staatlikheid) wat ons by Malan aantref aandag gegee kan word. Intussen sal ons wel in hierdie artikel let op die belangrike rol wat die nominalisme gedurende die afgelope 500 jaar gespeel het, waarvan die bogemelde historisme ’n uitloper is – met die gepaardgaande ontworteling van die idee van *konstante struktuurbeginsels*.

Die eerste onderskeiding betref die verskil tussen tussen aspekte (modaliteite) en dinge (natuurlike en samelewingsentiteite).

8. BESTAANSWYSES EN MULTI-ASPEKTUELE ENTITEITE

Die term *modaliteit* dui op die verskillende bestaanswyses of modi van die werklikheid. Die term is van die Latynse frase *modus quo* afgelei en dit leef ook nog na in frases soos *modus vivendi* en *modus operandi* (sien Strauss 2016). Die modale aspekte van die werklikheid betref dus nie die konkrete *wat* van die dinge (entiteite) nie, maar slegs die *hoe* daarvan. Wanneer een of ander entiteit ter sprake kom – soos ’n *stoel* of die *staat* – word normaalweg vervolgens oor die verskillende *hoe*-danighede (eienskappe) daarvan gepraat. Hierdie “hoedanigheds-terme” staan ook as *funksiebegrippe* bekend – in onderskeiding van *struktuurtipiese dingbegrippe*. Die eerste verband tussen beide kom daarin na vore dat dit sinvol is om te sê (natuurlike en samelewings-)entiteite *funksioneer* in alle aspekte van die werklikheid.

Alle klasse van dinge *funksioneer* in alle aspekte. Daarom besit modale wette ’n ongespesifiseerd-universele wiekslag of reikwydte. Voor Newton is daar byvoorbeeld geglo dat die buite-aardse heelal aan ander wette as die dinge op aarde onderworpe is. Die swaartekragwet is egter geldig vir alle fisiese entiteite, op aarde en elders. Dieselfde geld ten opsigte van die eerste en tweede hoofwette van die termodinamika, met name die wet van energie-

behoud (beter aangedui as die wet van energie-*konstansie*) en die wet van nie-afnemende entropie (in 'n geslote fisiese sisteem sal die mees waarskynlike toestand intree).

Struktuur-tipiese wette (kortweg: tipe wette) is slegs op 'n *beperkte* aantal (klas) van dinge van toepassing. Die wet van Coulomb is slegs geldig vir fisiese entiteite met 'n lading terwyl die Pauli-verbod slegs geldig is vir fermione (dit is elementêre deeltjies met 'n half-tallige spin – $1/2$, $3/2$, $5/2$ – daarvoor is die statistiese wette van Fermi-Dirac geformuleer).

9. GESPEFISEERDE UNIVERSALITEIT

Die wet vir atome (vir atoom-wéés) is wel universeel – dit geld vir *alle* atome. Tegelyk is dit tipies gespesifiseerd want nie alles is *atome* nie. Net soos wat ons hier van die *modale universaliteit* van die fisiese aspek (en fisiese wette) kan praat, kan ook onderskei word tussen die modale universaliteit van die juridiese aspek en die tipiese aard van die staat as 'n regsverband. Aangesien alle (natuurlike en kulturele) entiteite in alle modale aspekte funksioneer kan geen aspek vir 'n bepaalde tipe entiteit “gereserveer” of deurdeur “opgeëis” word nie. Die ekonomiese aspek *behoort* byvoorbeeld nie aan die bedryf nie, net so min as wat teoretiese denke eksklusief aan die universiteit *behoort*. Dieselfde geld ten opsigte van die juridiese aspek (regsaspek): dit *behoort* nie aan die staat nie. Elke tipiese entiteit spesifiseer hoogstens die universele sin van die aspekte waarin dit op 'n struktuur-tipiese wyse funksioneer. Hierdie insig is van toepassing op fisiese entiteite, plante, diere en mense asook natuurobjekte, kultuurobjekte en menslike samelewingsvorme.

Verskillende samelewingsvorme behoort daarom sowel universele modaal-ekonomiese beginsels as struktuur-tipiese ekonomiese beginsels in ag te neem. 'n Staat en 'n bedryfsonderneming behoort beide *spaarsaam* met die middele tot hul beskikking om te gaan (die appèl van die ongespesifiseerde modale sin van die ekonomiese aspek), maar as gevolg van die onderskeie struktuur-tipiese aard van 'n staat en 'n bedryf verskil die tipiese ekonomiese funksies van 'n staat en 'n bedryf – kapitaalwinst is iets anders as die heffing van belasting.

Beide die dimensie van modale aspekte en die dimensie van entiteite en gebeurtenisse is uniek maar hang tegelyk onverbreeklik saam. Hierdie twee dimensies is op hul beurt gefundeer in die omvattende tydsdimensie (wat ook as die dimensie van *ontiese tyd* bestempel kan word). Enersyds waarborg ontiese tyd die tydsorde tussen die aspekte en andersyds kom dit in elke aspek ooreenkomstig die aard van die betrokke aspek tot uitdrukking.⁵

10. MODALE FUNKSIES EN SAMELEWINGSENTITEITE

Omdat Malan nie tussen modale universaliteit en tipisiteit onderskei nie, is hy van mening dat die “staat” as “die vertrekpunt vir bykans alle politieke en juridiese teoretisering” gesien moet word. Hy vermeld dan “[k]onsepte soos die reg, regte, verpligtinge, vryheid, gesag en soewe-

⁵ Bloot ter illustrasie kan gelet word op 'n paar aspekte. In die getsaspek verskyn die tyd as die numeriese orde van opeenvolging, in die ruimte-aspek as die orde van gelyk-TYD-igheid, in die kinematiese aspek as die orde van eenparige beweging, in die fisiese aspek as die orde van oorsaak en gevolg, en so meer. Hierdie verskillende tydsordes verskyn aan die wetsy van die werklikheid en is altyd gekorreleer met feitlike tydsduur. Hoewel die tydsduur van plante, diere en die mens wissel van een jaar tot duisende jare, is alle lewende dinge aan dieselfde (modaal-universele) biotiese tydsorde van geboorte, groei, ryping, veroudering en afsterwe onderworpe. 'n Unieke element van juridiese tyd is onder meer in die aard van 'n wet met *terugwerkende krag* te vind – in onderskeiding van die fisiese tydsorde (oorsaak-gevolg) wat *onomkeerbaar* is.

reiniteit” wat volgens hom “almal staatsverwant” is. Hy voeg daaraan toe dat bykans “alle probleme van die politiek en van die mees sentrale probleme van die reg” “heg met die staat ineengestrengel” is en “*nolens volens* met die staat as die uitdruklike of versweë grondslag en vertrekpunt” werk (Malan 2011:5).

Ons het egter reeds vermeld dat die modale universaliteit van die regsaspek ruimte laat vir alle (natuurlike en samelewings-)entiteite wat op ’n onderskeie wyse daarin funksioneer. Verskillend-geaarde nie-staatlike samelewingsvorme besit daarom oorspronklike tipiese funksies binne die juridiese aspek (en teweens ook binne ál die ander aspekte van die werklikheid). Anders gestel: elke nie-staatlike samelewingsvorm beskik oor ’n eie interne regsfeer. Gevolglik kan die universele modale sin van die reg(sapek) nooit met (die funksionering van) ’n enkele samelewingsvorm (naamlik die staat) vereenselwig word nie. Die interne bedryfsreg, kerkreg, universiteitsreg, huweliks- en gesinsreg, e.s.m. beskik almal oor eie-geaarde bevoegdheidsfere. Indien reg egter as “staatsverwant” gesien word, beteken dit dat reg in die eerste plek sy “grondslag en vertrekpunt” in die staat vind. Aangesien Malan daarop gewys het dat die term “staat” relatief laat op die toneel verskyn het sou ’n mens met “reg!” kon vra of die “reg” gevolglik ook relatief laat – eers saam met die staat – verskyn het?

Die implikasie is in elk geval dat wanneer reg inherent staatlík van aard is dit in beginsel nie meer moontlik sal wees om die interne reg van die nie-staatlike samelewingsvorme ooreenkomstig hul eie aard te erken nie. Die interne reg van elkeen van hierdie nie-staatlike samelewingsvorme sal dan immers aan die reg van die staat ontleen moet word.

11. VRYHEID EN GESAG

As “staatsverwante” terme het Malan ook “vryheid, gesag en soewereiniteit” vermeld. Dit is egter onmiddellik duidelik dat die term vryheid in elke normatiewe aspek asook in elke gedifferensieerde samelewingsvorm tot uitdrukking kom. Dink bloot aan die onderskeidende menslike modale vryhede: logies-analitiese vryheid, kultuur-historiese vryheid, linguale vryheid, sosiale vryheid, ekonomiese vryheid, estetiese vryheid, juridiese vryheid, morele vryheid en geloofsvryheid. Voeg dan daarby vryhede binne samelewingsvorme: akademiese vryheid binne die universiteit, kulturele vryheid binne ’n kultuurgemeenskap, taalvryheid binne ’n taalgemeenskap, ekonomiese vryheid binne ’n ekonomiese onderneming, kunsvryheid binne ’n kunsvereniging, politieke vryheid binne ’n staatsverband, liefdesvryheid binne ’n huwelik of gesin, en geloofsvryheid binne een of ander godsdienstige denominasie.

Die terme “gesag” en “soewereiniteit” is ook allermins bloot “staatsverwant” want in die oorspronklike *modale* sin daarvan is *mag* in die eerste plek ’n kulturele *roepingsmag*. Dit dui op ’n normatiewe taak wat beter of slegter ten uitvoer gebring kan word omdat dit altyd aan kultuur-historiese norme gebonde is. Beheersende vorming, wat ’n wisselterm vir mag, kontrole en beheer is, belig immers die sin-kern van die kultuur-historiese aspek. En ons het reeds opgemerk dat dit nie net die *staat* is wat in hierdie aspek funksioneer nie. Die oorspronklike funksie van die staat in die kultuur-historiese aspek belig die *swaardmag* van die staat, wat onderskei moet word van die terugwysende kultuur-historiese analogie in die juridiese aspek. Laasgenoemde kom ons teë as *regsmag*. Regsmag dui op die kompetensie tot regsforming van enige (staatlík of nie-staatlík) ampsdraer (regsorgaan) in ’n gedifferensieerde samelewing (en regsorde). Dit moet van die oorspronklike funksie van die staat in die kultuur-historiese aspek onderskei word – die “swaardmag” van die owerheid.

Hoe moet ons egter die aard van “soewereiniteit” waardeer?

12. SOEWEREINITEIT

Hoewel hierdie term etimologies na die aard van koninkryk verwys en later metafories oorgedra is op die gesag van die owerheid in 'n staat, is dit bloot 'n wisselterm vir “mag” waaraan ons pas aandag gegee het.

In die moderne era staan die besinning oor die staat gespan tussen die uiterstes van *vors*-soewereiniteit en die almag van die *volk* (volksoewereiniteit). Eersgenoemde betref die aard van 'n ryk wat aan die *vors* behoort (daarom is die owerheidsamp nog 'n verhandelbare privaatsaak – 'n *res in commercio*), terwyl laasgenoemde reeds in die geskrif van Marsilius van Padua en Jean van Jandun ter verdediging van die vrede na vore gekom het (*Defensor Pacis* – 1324).⁶ Von Hippel merk op dat die politieke sfeer in hierdie geskrif 'n omvattende jurisdiksie (“allzuständigkeit”) oor alle lewensgebiede verkry. In die moderne sin van die woord het ons hier te make met die *totale staat* (Von Hippel 1958:363).

Dit is belangrik om daarvan kennis te neem dat Marsilius van Padua se siening uit hoofde van 'n totalitêre greep op die samelewing op die almag van die “volk” dui. Dieselfde oortuiging is in die denke van Bodin aanwesig. Hy het tewens die term soewereiniteit in die moderne regs- en staatsleer ingevoer. Malan bespreek die opvatting van Bodin op verskeie plekke in sy politokratiese analise en wys onder meer tereg op die totalitêre strekking van sy siening van soewereiniteit, al word die magsvermoë van die soewerein in sy denke tot 'n mate deur allerlei “beperkings af[ge]water” (Malan 2011:68).

Bodin verskil van Hobbes daarin dat hy die owerheid van 'n staat gebonde ag beide aan die natuureg en die goddelike reg. Aangesien hy ook die klassieke natuuregbeginsel, naamlik dat ooreenkomste eerbiedig moet word, aanvaar (*pacta sunt servanda*) is dit jammer dat hy 'n absolute en onbegrensde oorspronklike kompetensie tot die vorming van reg binne sy territorium aan die *staat* toeken. Hierin sien ons 'n ooreenkoms tussen Bodin en Malan.

Ongelukkig kon Bodin hom nie van die organologiese samelewingsbeskouing van Aristoteles (met die inherent-oorspande geheel-dele skema) losmaak nie.⁷ In Boek III (Hoofstuk 7) van sy geskrif oor die staat stel Bodin immers dat die verhouding tussen die familie, korporasies en kolleges aan die een kant en die staat aan die ander kant dié van dele tot die geheel is.⁸

Die gevolg hiervan was dat hy die proses van samelewingsdifferensiasie, waardeur die juridiese kompetensie tot nie-staatlike regsvorming na vore getree het, as 'n bedreiging vir die soewereiniteit van die staat beskou het. Presies die teenoorgestelde is natuurlik die geval, want as daar nie 'n verskeidenheid nie-staatlike regsfeer in die proses van samelewingsdifferensiasie ontwikkel het nie, sou die unieke *reg*sbelange van hierdie onderskeie regsfeer nie in een openbare regsorde saamgebind kon word nie.

Malan gee ook besondere aandag aan die denke van Hobbes en Rousseau en slaag daarin om talle tekortkominge en eensydighede daarin uit te lig. Tereg wys hy op die individualistiese (atomistiese) uitgangspunt wat aan die staatsopvatting van hierdie denkers rigting gee.⁹ Hy lê

⁶ Hoewel Malan dikwels na Marsilius van Padua verwys vermeld hy nêrens hierdie geskrif nie.

⁷ Vanuit die hoek van die wiskunde stel Bertrand Russell dat die geheel-dele relasie 'n oorspronklike en ondefinieerbare relasie is: “The relation of whole and part is, it would seem, an indefinable and ultimate relation” (Russell 1956:138).

⁸ “. . . sowie zwischen diesen und dem Staat verhält es sich ähnlich wie mit dem Unterschied zwischen dem Ganzen und seinen Teilen” (Bodin 1981:521).

⁹ Hy verwys byvoorbeeld afwysend na definisies van die staat wat “deurlopend geskoei [is] op 'n atomisties-liberale grondslag en daarna “neig” om “sterk anti-kommunitêr” te wees (Malan

ook ’n verband tussen die sekularisasie aan die einde van die middeleeue aan die een kant en die Renaissance en die Humanisme aan die ander kant (Malan 2011:33). By geleentheid praat hy van die Renaissance-humanisme (Malan 2011:56). Volgens hom het die “Renaissance en Humanisme” die “kulturele klimaat vanaf nagenoeg die tweede helfte van die veertiende eeu tot die middel van die sestiende eeu oorheers”, deur “die algemene raamwerk [te] verskaf waarbinne die spesifieke aspekte van sekulariteit soos die territoriale staat en die staatlike logika verwesenlik kon word” (Malan 2011:35).

Ons het gesien dat Malan die *ideologie van die staat* ook met die term “staatlikheid” aandui (Malan 2011:10). Tog vind ons dat hy beide ook as wissel terme gebruik, byvoorbeeld wanneer ons verneem dat die “totstandkoming van die staat en die bereiking van die bestemming van staatlikheid” dus “langs die weg van sekularisasie [loop]. Die kragte wat die weg voorberei het, was die gees van die Renaissance en humanisme” (Malan 2011:34). Ons het sy uitspraak op die volgende bladsy aangehaal waarin hy “die territoriale staat en die staatlike logika” inentrek.

In hierdie konteks is dit opvallend dat Malan nie oorgaan tot ’n diepgaande besinning oor die aard en rol van die humanisme nie en tegelyk ’n sonderlinge negatiewe konnotasie aan die “gesekulariseerde” “territoriale staat” verbind. Onderliggend aan hierdie benadering is die implisiete miskennening van die normatiewe struktuurbeginsel van die staat en die antinormatiewe gestaltes wat dit kan aanneem. Om dit nader te ondersoek, is dit egter nodig om allereers kortliks aandag aan die moderne humanisme te skenk en daarna op die gemengde waardering van die staat.

13. DIE GRIEKS-MIDDELEEUSE ERFENIS

Malan wys daarop dat die humanisme tot “die herontdekte Antieke” bygedra het (Malan 2011:35). Die laat-Skolastiese nominalisme word hier egter nie aan die orde gestel nie. Die nominalisme is ’n reaksie op die realistiese metafisika van die middeleeue wat op sy beurt teruggryp na die opvattinge van Plato en Aristoteles. Met sy ideë leer het Plato op die *orde vir* die dinge gestuit – met sy insig dat verandering slegs op die basis van konstansie vasgestel kan word. Hy het weliswaar, soos ons vroeër opgemerk het, ’n spekulatiewe weg bewandel met sy teorie van ewige, statiese, bo-sinnelike ontiese vorme. Via die neo-Platonisme het hierdie transendente ideë van Plato uiteindelik ’n tuiste in die goddelike rede (*Nous*) gevind – as *universalia ante rem*. In aansluiting by Aristoteles, wat Plato se transendente ideë getransformeer het tot die immanente wesensvorme (*universalia in re*) inherent aan die dinge, besit die menslike rede universele begrippe (*universalia post rem*) wat as basis vir die realistiese waarheidskriterium dien: waarheid betref die ooreenstemming van *denke* en *syn* (*adaequatio intellectus et rei*) (Thomas Aquinas 1952:10; I, 1, 1).

14. HUMANISME – DIE MOTIEF VAN LOGIESE SKEPPING

Willem van Ockham het die vorme (ideë) in die goddelike rede bevraagteken en daarmee tesame alle universaliteit buite die menslike gees verwerp: waarheid betref slegs die wederkerige versoenbaarheid van begrippe in die menslike gees. Deurdat alle universaliteit buite die menslike

2011:107). Hy meen dat hierdie atomistiese “tradisie deur Hobbes ingelui is” (Malan 2011:228) – vergetende dat die Griekse denker Kallikles reeds *atomisties* gedink het en as voorloper van Hobbes en Nietzsche gesien kan word.

gees verwerp is, het sowel die (universele) *wette vir* die bestaande dinge as die (universele) *wetmatigheid van* die dinge in die slag gebly. Ons het reeds op die verskil tussen modale wette en tipiese wette gewys, maar nog nie van die aard van *wetmatigheid* rekenskap gegee nie. Entiteite in die natuur en uit die menslike kulturele en sosiale lewe toon hul onderworpenheid aan modale en tipiese wette op 'n universele wyse, want hulle besit die *maat* van die *wet* waaraan hulle onderworpe is. Wetmatigheid belig gevolglik die universele kant van individuele dinge en samelewingsverhoudinge wat aan die wet daarvoor onderworpe is. Slegs dit wat aan die wet onderworpe is kan die *maat van die wet* besit, d.w.s. kan *wetmatig* wees.

Paul Tillich benader die ware toedrag van sake wanneer hy skryf: “The species is dominant in all non-human beings, even in the most developed animals; essentially the individual is an exemplar, representing in an individual way the universal characteristics of the species” (Tillich 1978:194). Saam met die nominalistiese erfenis erken hy in hierdie uitspraak slegs die *individuele* kant aan die feitlike sy van die werklikheid. Die uitspraak: *hierdie staat is 'n staat* betref die onverbreeklike korrelasie tussen wat universeel en individueel aan die feitlike sy is. Ons het reeds vermeld dat in die atoom-wees van die atoom (in die staat-wees van die staat) elke individuele atoom (staat) op 'n universele wyse aangetoon word dat dit aan die universele (tipe-)wet vir staat-wees (atoom-wees) beantwoord. Tillich se uitspraak benodig slegs 'n geringe wysiging om genoegsaam erkenning te verleen aan beide die universele en individuele aan die feitlike sy van die werklikheid: “representing in an individual and universal way the characteristics of the species”.

Wanneer die twee steunpilare van universaliteit buite die menslike gees egter misken word, met name *wet* en *wetmatigheid*, word die werklikheid van alle orde-bepaaldheid en ordelikheid gestroop en tegelyk tot 'n struktuurlose puinhoop gedegradeer. Hierdeur is 'n leemte gelaat wat deur die menslike verstand gevul sou word, gerugsteun deur die nuwe motief van outonome vryheid (die moderne persoonlikheidsideaal). Veral die opkomende moderne natuurwetenskappe (wiskunde en fisika) het die instrument geword met behulp waarvan die werklikheid in die greep van rasonale beheersing gekry sou kon word.

Hierdie vryheidsmotief het geboorte geskenk aan die natuurmotief wat die ganse werklikheid in die greep van 'n natuurwetenskaplike analise wou vasvang. Dit het terselfdertyd tot die nuwe motief van *logiese skepping* gelei. Hobbes beskryf byvoorbeeld 'n gedagte-eksperiment waar begin word deur die werklikheid eers teoreties af te breek tot 'n puinhoop en dan daarna, met behulp van duidelik gedefinieerde matematiese begrippe (in Hobbes se geval die begrip “bewegende liggaam” omdat hy reeds vertrou was met Galilei se meganika), weer sistematies 'n nuwe werklikheid natuurwetenskaplik te konstrueer. Dooyeweerd verduidelik:

Hobbes suggested the following experiment to his readers. One should begin by mentally breaking down the whole of that reality to the extent that its truth is not guaranteed by scientific inquiry. Then – with a conscious allusion to the creation story – he argued that scientific thought must shed light upon the chaos and must systematically rebuild the world again by means of the exact scientific method. (Dooyeweerd 2012c:155)¹⁰

¹⁰ Habermas merk ook op dat Hobbes die klassieke teorie van die staat wou revolusioneer ooreenkomstig die voorbeeld van die moderne [natuur] wetenskap. Hobbes wil so “die sosiale filosofie op hierdie wyse fundeer in die tydgenootlike fisika” (Habermas 1971:88). Mekkes praat van die naturalisties-meganistiese karakter van Hobbes se konstruksie waar die term “liggaam” bloot op 'n empiriese kompleks dui wat vir wiskundige analise en sintese vatbaar is – selfs die staat word as 'n bewegende liggaam gesien (Mekkes 1940:148-149).

Die skeppende krag van die menslike denke¹¹ is ook op die opbou van die menslike samelewing toegepas en wel deur 'n onderskeiding te tref tussen 'n (hipotetiese) staatlose natuur-toestand en die daaropvolgende staat-toestand wat na die sluiting van 'n maatskaplike verdrag na vore tree. In die geval van die menslike samelewing is die *individue* as die boustone (elemente) van die staatskonstruksie gesien. Dit belig die *individualistiese* of *atomistiese* uitgangspunt van die verdragsteorieë waarna Malan ook verwys – een keer gebruik hy die term “individualistiese” (Malan 2011:92) terwyl die term “atomisties” agt keer aangetref word (Malan 2011:79, 92, 108, 115, 228, 273, 280).¹²

Hierdie terme word egter nêrens deur Malan omskryf of verduidelik nie – dit word bloot intuïtief gebruik. Dieselfde geld van die opponerende term “holisme” (of: “holisties” – vgl. Malan 2011:202 en 204). Malan praat afwisselend ewe intuïtief van die middeleeuse universalisme en van die Christelike universalisme en van Europa met sy “godsdienstig gefundeerde universalisme” (Malan 2011:12, 50, 51, 127). Die term “universalisme” kan enersyds aangewend word om die universele trefwydte van die middeleeuse kerklike eenheidskultuur aan te dui en andersyds om op 'n omvattende *geheel* te wys wat alle geleidinge van die middeleeuse samelewing as integrale *dele* omvat.

Onderliggend aan die teenstelling tussen individualisme en universalisme (atomisme en holisme) is die wysgerige vraag na 'n *grondnoemer* of *vergelykingsnoemer* in terme waarvan die verskeidenheid aspekte en entiteite in die werklikheid verantwoord kan word. Dit betref onder meer die vraag watter *modus* (of *modi*) van *verklaring* gekies word. Die aspekte van die werklikheid is immers nie bloot bestaanswyses nie, maar ook verklaringswyses. Wanneer 'n enkele verklaringswyse verselfstandig of aangewend word om alles in die werklikheid te verklaar ontmoet ons *monistiese* ismes – soos aritmetisisme (vgl. Riedweg 2005), fisikalisme, vitalisme, psigologisme, logisisme, historisme, ekonomiese materialisme, estetisisme, en so meer.¹³

15. DIE DIALEKTIEK VAN NATUUR EN VRYHEID

Dit wat Malan tereg as 'n individualistiese benadering in die denke van Hobbes, Locke en Rousseau tipeer, is in werklikheid egter ingebed in die humanistiese grondmotief van *natuur* en *vryheid*. In die aanvanklike opmars van die moderne humanistiese denke is die prismaat of voorrang volledig aan die nuwe natuurwetenskapsideaal gegee – terwyl hierdie natuurwetenskapsideaal self uit die moderne humanistiese persoonlikheidsideaal opkom. Die vermeende outonomie van die vrye persoonlikheid het in die wiskundige natuurwetenskappe 'n instrument gesien met behulp waarvan die outonome vryheid van die mens bevestig sou kon word. Wanneer die werklikheid egter volledig in die greep van 'n kousale natuurwetenskaplike verklaring vasgevang word, is daar geen ruimte vir egte vryheid oor nie. Die natuurwetenskapsideaal is 'n *Frankenstein* – dit hou 'n bedreiging vir die maker daarvan in. Omdat die grondmotief van natuur en vryheid op die vlak van die diepste vertrekpunte van wetenskaplike denke beweeg, bring hierdie tweespalt 'n egte (bo-teoretiese) *dialektiek* na vore waarin afwisselend aan die een of die ander pool die *prismaat* of *voorrang* toegeken word. In die denke van Descartes

¹¹ Immanuel Kant trek die uiterste konklusie van hierdie siening wanneer hy skryf: “Die verstand skep sy wette (*a priori*) nie uit die natuur nie, maar skryf dit aan die natuur voor” (Kant 1783, II:320; § 36).

¹² Die aanduiding *atomisme* kom twee keer voor (bladsye 113 en 151) en individualisme ses keer (twee keer op bladsy 35 en vervolgens op bladsye 77, 113, 202 en 211).

¹³ In verdere selfstandige artikels sal in meer besonderhede op die aard en agtergrond van die individualisme en universalisme ingegaan word.

(grootliks),¹⁴ Spinoza, Hobbes, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume en Rousseau is die voorrang aan die natuur-pool gegee. In opvolging van enkele aanknopingspunte by Rousseau was dit egter eers Immanuel Kant wat die prismaat-verskuiwing na die vryheidspool voltrek het.

Rousseau is weliswaar ’n oorgangsfiguur aangesien hy die uniek-menslike keuse-vryheid raakgesien het. In sy verhandeling oor die oorsprong en ongelykheid tussen mense skryf hy:

Die natuur beveel elke dier, en die gedierde gehoorsaam. Die mens ervaar dieselfde impuls, maar onderken die vryheid om te gehoorsaam of om weerstand te bied; en veral in die besef van hierdie vryheid word die geestelikheid gemanifesteer ... maar in die kapasiteit om te kan wil, of veel eerder om te kan kies, en die belewenis van hierdie mag, ontmoet ’n mens niks anders nie as suiwere geestelike handeling wat totaal onverklaarbaar is deur meganiese wette. (Rousseau 1762; in Rousseau 1975:47)

Malan se uitspraak wat ons vroeër aangehaal het, naamlik dat die “Renaissance en Humanisme” die “kulturele klimaat vanaf nagenoeg die tweede helfte van die veertiende eeu tot die middel van die sestiende eeu” sou oorheers deur “die algemene raamwerk [te] verskaf waarbinne die spesifieke aspekte van sekulariteit soos die territoriale staat en die staatlake logika verweselik kon word” (Malan 2011:35), gaan mank aan ’n insig in die dialektiek van natuur en vryheid wat tot in die 21ste eeu onverpoosd sy greep op die Westerse beskawing behou het. Deurdadig dat Kant die natuurwetenskapsideaal tot die domein van (chaotiese) sintuiglik-waarneembare verskynsele beperk het kon hy ruimte maak vir die praktiese rede waarin die prismaat aan die outonome sedelike vryheid van die mens toegeken is. Kant se befaamde onderskeiding tussen “verskynsele” en die “Ding an sich” val saam met die tweedeling van natuur en vryheid. Kant skryf pertinent: “want as Dinge op Sigself verskynsele was sou vryheid nie gered kon word nie” (Kant 1787-B:564).¹⁵

Die vryheidsmotief sou in die na-Kantiaanse vryheidsidealisme van Schelling, Fichte en Hegel ten volle deurgevoer word – gepaardgaande met ’n verdere ontginning van die universalistiese vertrekpunte by Rousseau op basis van die geheel-dele skema. Comte, Marx, die Marburg denkskool van die neo-Kantiane en die positivisme het steeds voorrang verleen aan die natuurwetenskapsideaal terwyl die neo-Kantiaanse Bandense skool saam met die eksistensiële filosofie, die eksistensiële fenomenologie en die postmodernisme vir die vryheidsideaal sou kies.

Die dialektiek van *natuur* en *vryheid* het deurlopend sy greep op die hoofstroom-filosofie behou – wat ons kortliks kan demonstreer aan die hand van drie voorbeelde. Jaspers bely dit openlik wanneer hy skryf dat vryheid moet misluk aangesien dit deur en teen die natuur is.¹⁶ Wittgenstein sê dat daar net twee “godhede” bestaan: die wêreld en my onafhanklike ek” (Wittgenstein 1979:74).¹⁷ En Gould verwerp die genetiese determinisme van die natuurwet-

¹⁴ Dooyeweerd merk op dat ons in die denke van Descartes eintlik van ’n “prismaat van die persoonlikheidsideaal binne die wetenskapsideaal” moet praat (Dooyeweerd 1997-I:222).

¹⁵ Dit is opvallend en effens verbasend dat Malan nêrens in sy werk na Immanuel Kant verwys nie – nóg na die invloed van sy algemeen-wysgerige opvattinge, nóg na sy beskouing van die aard van *reg* en *staat*.

¹⁶ “Da Freiheit nur durch und gegen Natur ist, muß sie als Freiheit oder als Dasein scheitern. Freiheit ist nur, wenn Natur ist” (Jaspers 1948:871).

¹⁷ Hy skryf: “dit waarvan ons afhanklik is, kan ons God noem” [“das, wovon wir abhängig sind, können wir Gott nennen.”] en voeg dan die aangehaalde woorde by: “Es gibt zwei Gottheiten: die Welt und mein unabhängiges Ich”. Kant se bekende uitspraak, wat twee sake vermeld waaroor hy altyd verwonderd was, weerspieël ook die twee pole van natuur en vryheid: “Der bestimmte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir” – Kant, 1790, A:289. [Die ster-ryke hemel bo my en die morele wet in my.]

skapsideaal soos verwoord in 'n opmerking van Wolfgang Wickler: "It follows from evolutionary theory that the genes run the individual in their own interest." Gould se reaksie is radikaal: "I confess I cannot regard such a statement as much more than metaphorical nonsense" (Gould 1992:269). Die natuur-vryheid dialektiek verwoord Gould egter met behulp van die teenstelling tussen potensialiteit en determinisme. Hy glo dat "the issue is not universal biology vs. human uniqueness, but biological potentiality vs. biological determinism" (Gould 1992:252).¹⁸

'n Geskrif waarin die rigtinggewende invloed van die bogemelde grondmotiewe ook in verband met die nadenke oor staat en samelewing gebring word, is vlugtig deur Malan aangehaal. Hy verwys terloops na die omvangryke werk van Mekkes oor die ontwikkeling van die humanistiese regstaatsteorieë.¹⁹ Sy gedagte-wêreld sou verryk word indien hy meer indringend met hierdie werk omgegaan het. In die eerste deel van Mekkes se boek (bladsye 39-135) kom temas soos "Die Oudheid" – Sofiste, Plato, Aristoteles, die Stoïsiens-Romeinse, Klassiek-Romeinse en ook die vroeë Christendom se opvattinge aan die orde. Daarna volg die Middeleeue – algemene karakter, Thomas Aquinas en die nominalisme se rol in die uiteenbreking van die middeleeuse kerklike eenheidskultuur. Vervolgens skenk Mekkes aandag aan die opkoms van die leer van owerheidsoewereiniteit en die sienswyse van die Reformasie. Pas hierna volg die hoofdis van die werk – vanaf bladsye 139 tot bladsy 752.

Die konstruktiewe bydrae wat Mekkes in sy werk lewer, word bykomend vrugbaar gemaak deur verskeie basiese onderskeidings rakende die normatiewe struktuurbeginsel van die staat as 'n publieke regsverband te verduidelik. Uiteraard is die daadwerklike analise van die ontwikkeling van die humanistiese regstaatsteorieë van kardinale belang vir die hele projek van Malan en vir die huidige artikel. Mekkes voer sy ondersoek immers uit deur eksplisiet gebruik te maak van 'n insig in die natuur-vryheid dialektiek van die humanistiese denke (vgl. byvoorbeeld Mekkes 1940:139 en verder, asook bladsye 202 e.v.). Malan sal beslis daarby baat om dieper op hierdie werk in te gaan.

16. DIE VERMENGING VAN DIE ONDERSKEIDENHEID VAN STRUKTUUR EN RIGTING

Wanneer Malan (en Goosen) hul idee van 'n (organiese) gemeenskap ontwikkel word dit afgegrens van 'n kensketsing van die staat wat sterk gekleur is deur negatiewe elemente wat in die denke van onder meer Hobbes, Locke en Rousseau volgens hulle aangetref word – versterk deur die ewe negatiewe waardering van die (groot) *territoriale* staat. Die moderne staat word gesien as abstrak-individualisties want volgens hulle huisves dit geen egte *gemeenskap* nie.

¹⁸ Potensialiteit verteenwoordig hier die humanistiese vryheidsmotief en die determinisme die klassieke humanistiese natuurwetenskapsideaal.

¹⁹ Hy doen dit in drie voetnote wat onderskeidelik op bladsye 14 en 15 aangetref word. Op bladsy 14 betref dit noot 24 en op bladsy 15 note 27 en 29. Die verwysings is almal na bladsye 78 en 79 van Mekkes se geskrif. By die eerste voetnoot dui Malan die titel van Mekkes se geskrif soos volg aan: "Ontwikkeling der humanistiese rechstaatsteorieën (1940)". In die Bronnelys (bladsy 331) ontbreek die volledige titel asook die *Plek en Uitgewer*, want daar staan bloot: Mekkes, JPA (1940): *Ontwikkeling der humanistiese rechstaatsteorieën*. Die plek en uitgewer wat ontbreek is: Utrecht-Rotterdam: Libertas Drukkerijen. Die volledige verwysing behoort soos volg te lees (let op die dubbele "s" in "rechsstaatsreorieën"): Mekkes, J.P.A. 1940. *Proeve eener critische beschouwing van de ontwikkeling der humanistiese rechsstaatsteorieën*, Utrecht-Rotterdam: Libertas Drukkerijen.

Deur bloot op die verskillende werklikheidsaspekte te let kan beswaarlik tot 'n negatiewe waardering van die sin van enige aspek gekom word. Dit is immers nie antinormatief om analities-denkend, kultuur-histories vormend, talig, ekonomies, esteties of juridies besig te wees nie. Waarom sou samelewingsvorme dan, wat bloot op 'n *tipiese* wyse in hierdie aspekte funksioneer, ewe skielik 'n *skadu*-kant vertoon? So 'n konklusie is slegs moontlik wanneer die fundamentele onderskeid tussen *struktuur* en *rigting* ineengetrek word. Die *normatiewe struktuurbeginsel van die staat* mag egter nie met enige antinormatiewe positivering daarvan vereenselwig word nie, want dan word uit die oog verloor dat daar ook norm-gehoorsame gestalte-gewings van die struktuurbeginsel van die staat moontlik is. Wanneer die positiewe gestalte wat state aanneem leemtes en gebreke vertoon moet daar immers (implisiet of eksplisiet) gebruik gemaak word van een of ander normatiewe *maatstaf* waaraan staatspraktyke gemeet word. Dit impliseer vanself dat die alternatief van norm-gehoorsame praktyke ook in berekening gebring moet word. Uiteraard sal daar altyd in hierdie bedeling 'n *gemengdheid* bestaan, want enersyds is daar niks so boos dat dit nie langer op die goeie orde van die skepping parasiteer nie en andersyds is daar niks so goed dat dit ontkom aan die skandvlek van die sonde nie.

Die Christelike lewensbeskouing plaas egter nie die *kwaad* in enige spesifieke *terrein* of *aspek* van die skepping nie, want ten diepste gaan dit oor die afvallige *rigting* van die menslike hart. Wolters merk gevolglik tereg op dat dit 'n kenmerk is van 'n filosofie wat daarna streef om net so radikaal as die Bybel te wees om eenvoudig as uitgangspunt te aanvaar dat God se skepping goed is en dat sonde en verlossing teengestelde rigting-keuses verteenwoordig en nie gesien mag word as *goeie* en *kwade* sektore van die skeppingsorde nie: "All aspects of created life and reality are in principle equally good, and all are in principle equally subject to perversion and renewal" (Wolters 1981:10-11).

Die nadere verantwoording van hierdie perspektief sal egter, soos vroeër vermeld, in verdere selfstandige artikels uiteengesit word. Die toelig daarvan sal wees om die (teëgestelde) eensydighede wat in individualistiese en universalistiese (atomistiese en holistiese) benaderings opgesluit lê te bowe te kom en om vanuit 'n wysgerige perspektief van die aard van 'n *gemeenskap* rekenskap te gee.

BIBLIOGRAFIE

- Aquinas Thomas 1952-1955. *Die Unterschungen über die Wahrheit*, in Duits vertaal deur Edith Stein. Freiburg: Herder.
- Bodin, J. 1981. *Sechs Bücher über den Staat*. Buch I-III. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Bernd Wimmer, Ingelei en opnuut uitgegee deur P.C. Meyer-Tasch. München: Verlag C.H. Beck.
- Dooyeweerd, H. 2012a. *Reformation and Scholasticism in Philosophy*. The Collected works of Herman Dooyeweerd, Series A, Volume 5/1 (General Editor: D.F.M. Strauss).
- Dooyeweerd, H. 2012b. *The Struggle for a Christian Politics*. The Collected works of Herman Dooyeweerd, Series B, Volume 17 (General Editor: D.F.M. Strauss).
- Dooyeweerd, H. 2012c. *Roots of Western Culture: Pagan, Secular and Christian Options*. The Collected works of Herman Dooyeweerd, Series B, Volume 15 (General Editor: D.F.M. Strauss).
- Gadamer H-G. 1989. *Truth and Method*, Second Revised Edition (first translated edition 1975). New York: The Continuum Publishing Company.
- Galileo, Galilei. 1638. *Dialogues Concerning Two New Sciences*, Translated by Henry Crew & Alfonso de Salvio, New York: William Andrew Publishing Norwich, (Dover Publications, Inc.) [1914].
- Goosen, D. 2011. Politieke Denke en Praktyke. 'n Repliek: Koos Malan, Politokrasie, *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 52(4):761-764.
- Goosen, D. 2013. Monsters en mense: Oor die geestelike en haar moderne afwesigheid. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 53(4):516-528.

- Goosen, D. 2016. Die werklikheid as deelnemende gebeure, of die verwikkelde samehang tussen eenheid en veelheid. In: Duvenhage, P. 2016. *Afrikaanse Filosofie, Perspektiewe en dialoë*. Bloemfontein: Sun Press, pp. 221-248.
- Gould, S.J. 1992. *Reflections in Natural History. Ever Since Darwin*. New York: Norton & Company.
- Gould, S.J. 2002: *The Structure of Evolutionary Theory*. London: The Belknap Press.
- Habermas, J. 1971. *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch.
- Hobbes, Th. 1651. *Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*; Printed for Andrew Crooke, at the Green Dragon in St. Pauls Church-yard, Prepared for the McMaster University Archive of the History of Economic Thought, by Rod Hay.
- Kant, I. 1783. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*. Hamburg: Felix Meiner uitgawe (1969).
- Kant, I. 1787. *Kritik der reinen Vernunft*, 2^{de} Uitgawe (verwysings na Kant 1787-B). Hamburg: Felix Meiner uitgawe (1956).
- Kant, I. 1790. *Kritik der Urteilskraft* (1790, 1793, 1799). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1968).
- Malan, K. 2007. Die brose wisselwerking tussen die (reg op) eie rigting en die (falende) staat. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 7(4) (Desember):119-134.
- Malan, K. 2011. *Politokrasie: 'n Peiling van die dwanglogika van die territoriale staat en gedagtes vir 'n antwoord daarop*. Pretoria: Pretoria University Law Press.
- Marsilius of Padua, 2005. *The Defender of the Peace*, Edited and translated by Annabel Brett, Cambridge: University of Cambridge.
- Mekkes, J.P.A. 1940. *Proeve eener critische beschouwing van de ontwikkeling der humanistische rechtsstaasteorieën*, Utrecht-Rotterdam: Libertas Drukkerijen.
- Popper K. 1966. *The Open Society and its Enemies*, Vol. I & II, London: Routledge & Kegan Paul.
- Raath, A. 2015. Political Naturalism and the French “Nouvelle Droite”: Reflections On Politocratic Communitarianism in Contemporary Afrikaans Political Literature. *Journal for Contemporary History* 40(2) / *Joernaal vir Eietydse Geskiedenis* 40(2):110-132.
- Raath, A.G.W. 2016. Politieke en regsfilosofiese perspektiewe op politokratiese kommunitarisme: 'n Diskoers met Danie Goosen en Koos Malan. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 56(2-2) (Junie): 573-591 – doi.10.17159/2224-7912/2016/v56n2-2a4.
- Raath, A.G.W. 2016a. Regs- en staatsosiologiese grondslae van politokratiese kommunitarisme. 'n Gesprek oor enkele aspekte van die meta-etiese historisme in die Afrikaanse politieke en regsliteratuur. *Tydskrif vir Christelike Wetenskap/Journal for Christian Scholarship*. 52(1):55-90.
- Riedweg, C. 2005. *Pythagoras: His Life, Teaching, and Influence*. Ithaca: Cornell University Press.
- Rousseau, J.J. 1755. Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, in Rousseau 1975.
- Rousseau, J.J. 1762. *Du contrat social*, opgeneem in: Rousseau (1975).
- Rousseau, J.J. 1975. *Du contrat social et autres oeuvres politiques*. Parys: Uitgawe Garnier Frères.
- Russell, B. 1956. *The Principles of Mathematics*. London: George Allen & Unwin. (First published in 1903, Second edition 1937, Sewende uitgawe 1956).
- Stegmüller, W. 1969. *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*, (Eerste uitgawe 1954). Berlin/New York: Springer.
- Strauss, D.F.M. 2016. Die debat oor die moderne staat. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 56(3):876-880.
- Tillich, P. 1978: *Systematic Theology*, Vol.I, London: SCM Press (Tweede Druk).
- Troeltsch, E. 1922. Die Krisis des Historismus. *Die neue Rundschau*, 33:572-590.
- Weber, M. 1918. *Parlement und Regierung im neu geordneten Deutschland*. München, Leipzig: Duncker & Humblot.
- Wolters, A. 1981. Facing the Perplexing History of Philosophy. In: *Journal for Christian Scholarship*, 17(4):1-31.

