Nostalgiese kommunitarisme, die nuwe absolutisme en kantaantekeninge by die opkomende neo-Aristoteliese politieke filosofie

Andries Raath
Navorsingsgenoot
Departement Geskiedenis
Universiteit van die Vrystaat
RaathA@ufs.ac.za

Abstract

Nostalgic communitarianism, the new absolutism and notes on the emerging neo-Aristotelian political philosophy

Over several decades Aristotle's political philosophy gained in influence – both abroad and in South African philosophical and political literature. In communitarian circles Aristotle's ethical and state philosophical views maintain remarkable popularity. Aristotle's subjection of political life to his ethical philosophy provides a platform for politocratic communitarians to devise a political philosophy based on the politico-organismic ideals of the classical Greek polis. Politocrats resort to the Aristotelian concept of community and subscribe to the notion that it is never man as man, but man as member of a clan, tribe, guild, or class that is important and that the ethical values governing political life are properties of those close and influential groups. The upshot of the political theory of politocratic communitarianism is that the organismic and hierarchical nature of political society precludes civil freedoms and political rights in the various spheres of law. The ideals of the concept of community in politocratic

communitarianism are, therefore, universalistic and state absolutistic in essence. It also marks a return to outdated ancient forms of life, and a statist political culture. In this article the focus is placed on the revived Aristotelian emphasis in philosophical and political literature, and the implications for the law state/power state are considered.

Opsomming

Oor etlike dekades het Aristoteles se politieke filosofie aan invloed toegeneem – sowel in die buiteland as in Suid-Afrikaanse wysgerige en politieke literatuur. In kommunitêre kringe geniet Aristoteles se etiese en staatsfilosofie steeds hoë vlakke van populariteit. Aristoteles se onderwerping van die politieke lewe aan sy etiese filosofie voorsien 'n platvorm vir politokratiese kommunitariërs om 'n filosofie te ontwerp wat op die polities-organismiese ideale van die klassieke polis gebaseer is. Politokrate neem hul toevlug tot Aristoteles se begrip van gemeenskap en onderskryf die standpunt dat die mens nooit as individu, maar as lid van 'n stam, gilde of klas belangrik geag word en dat die etiese waardes wat die politieke lewe beheers hoedanighede van sulke ongedifferensieerde groepe is. Die implikasie van politokratiese kommunitarisme is dat die organismiese en hiërargiese inslag van die samelewing burgerlike vryhede en politieke regte in die onderskeie regsfere uitsluit. Die toepassing van die gemeenskapsbegrip deur politokratiese kommunitarisme is bygevolg universalisties. Dit is ook aanduidend van 'n terugkeer na uitgediende antieke lewensvorme en 'n staatsabsolutistiese politieke kultuur. In hierdie bydrae val die fokus op die neo-Aristoteliese beklemtoninge in die wysgerige en politieke literatuur en word die regstaatlike/magstaatlike implikasies daarvan ondersoek.

Key terms:

Aristotle, Goosen, law, Malan, politocratic communitarianism, state

Sleutelterme:

Aristoteles, Goosen, Malan, politokratiese kommunitarisme, reg, staat

1. Inleiding

In etiese en politieke kringe het Aristoteles se staatsfilosofie die afgelope dekades toenemend aan invloed gewen – veral in opposisie teen die liberale teorie van John Rawls: "This renaissance of liberal theory inspired a fresh spate of criticism, mainly from republicans and communitarians who appeal to Aristotle and Hegel and to a recently revived tradition of civic humanism" (Rosenblum, 1971:1). Veral in kommunitariese kringe geniet Aristoteles se deugdelikheids- en staatsopvatting toenemende populariteit. Onderwyl Aristoteles se relevansie vir die republikeinse debat oorsee aandag geniet, val die klem hier te lande op Aristoteles se etiese en staatsfilosofie (vgl. Van Blerk, 1996:205). Aristoteles se inkapseling van die politieke lewe binne die etiek geniet groot steun onder kommunitariërs. Bygevolg word die mens se sosiale lewe as allesoorheersende "aptyt" en dryfkrag van die mens se totale lewe verhef en Aristoteles se sienswyses oor die politiek, regslewe en die samelewing vir kontemporêre samelewingsvraagstukke aangelê. Slegs in die staat as hoogste samelewingsvorm – in die hiërargiese opbou van die samelewing – kan die hoogste doel van die mens verwesenlik word (Siegfried, 1973:265). Michael J. Sandel onderskryf byvoorbeeld Aristoteles se standpunte oor relatiewe geregtigheid: geregtigheid is 'n vorm van beloning en kom nie alle mense tot dieselfde mate toe nie (2010:186). Voorts bestaan die hoogste doel van die reg nie in die integrasie van diverse juridies-relevante belange nie, maar in die kultivering van gewoontes en goeie karakter (2010:197). Robert A. Nisbet onderskryf die Aristoteliese gemeenskapsbegrip, met die gevolglike aanvaarding van norme as voortspruitsels van geslote groepe waarin individue hulle op 'n gegewe tydstip bevind: "It is never man as man, but man as member of a clan, tribe, guild, or class that is important" en "(t)he ethical values are properties of these close and influential groups" (1968:194). Voorts vind Nisbet aansluiting by Aristoteles se sosiale ontwikkelingsbegrip (1982:32 e.v.). Op sy beurt ondersteun Alasdair MacIntyre die Aristoteliese etiese en gemeenskapsdenke as synde die voltooiing van Plato se samelewingsfilosofie (2008:85) en lê dit aan as normatiewe ideaal ter postulering van die ideale politieke gemeenskap. MacIntyre vind aansluiting by die Aristoteliese tradisie omdat dit "can be restated in a way that restores intelligibility and rationality to our moral and social attitudes and commitments" (MacIntyre, 1984:156).[1]

1 Kyk ook na MacIntyre, 1981.

In Suid-Afrikaanse akademiese kringe is dit veral Danie Goosen[2] en Koos Malan[3] wat die Aristoteliese staats- en deugdeleer die afgelope dekade as oplossing vir Suid-Afrikaanse samelewingsvraagstukke voorhou. In 'n onderhoud met Pieter Duvenage besing Goosen die "grootsheid" van Aristoteles en verklaar prontuit dat hy "gewoon 'n volgeling van Aristoteles" geword het (Duvenage, 2016:240). Elders onderskryf Goosen Aristoteles se standpunte oor die staat as "gemeenskap van gemeenskappe" (2015:52), synde 'n gemeenskap met 'n "eie identiteit, stabiliteit of karakter" – 'n vorm van gemeenskap as "dinamiese gebeure" (2015:55) wat alle ander lewensvorme omsluit. Op sy beurt bepleit Malan die toepassing van die Aristoteliese burgerskapsdenke op die Suid-Afrikaanse samelewing (2011:74), hy verkondig die idee van politokrasie – ontleen aan die Klassieke Griekse begrip *polis* (die stadstaat) en bepleit die verpolitisering van tuistelike gemeenskappe (2011:277).

Dit is opvallend dat die pleidooie vir die herlewing van die Aristoteliese etiese en staatsfilosofiese denke telkens selektief op slegs een of enkele aspekte van die Aristoteliese politieke standpunte berus – merendeels Aristoteles se etiese filosofie. Ten einde die implikasies van die Aristoteliese (oftewel politokratiese) kommunitarisme te beoordeel, word egter 'n geheelbeeld van die Aristoteliese politieke denke vereis – 'n leemte in politokratiese kringe. Vir doeleindes van die waardebepaling van Aristoteles se politieke denke word vervolgens aandag geskenk aan die etiese grondslae van sy politieke denke en sy staatsbeskouing: die staat as volmaakte gemeenskap, die verhouding tussen die staat en die individu en die etiese kompetensiebegrensings in sy politieke teorie. Voorts word die implikasies van Aristoteles se staatsfilosofie in die denke van kommunitariërs verreken.

Die transendentaal-empiriese metode van H. Dooyeweerd en H.J. van Eikema Hommes bied normatiewe gesigspunte wat vanuit die Reformatoriese staatswetenskap 'n kritiese Christelik-religieuse metodiek ondelê – 'n metodologiese benadering wat belangrike oriëntasiepunte vir die beoordeling van die Aristoteliese politieke denke bied. Die vertrekpunt waaraan die transendentaal-empiriese metode sigself oriënteer, is die religieuse inslag van alle teoretiese denke en teorievorming. Rousas J. Rushdoony onderstreep Dooyeweerd se Christelik-politiese insigte in dié verband – insigte wat die religieuse onderbou van die staat sedert die Griekse politieke teorieë aan die lig stel: "(T)hroughout most of history, the state

2 Vir Goosen se neo-Aristoteliese politieke benadering kyk Goosen, 2007a; 2007b; 2010; 2011; 2012a; 2012b; 2013 en 2015.

3 Malan se Aristoteliese politieke filosofie kan nagelees word in Malan, 2003; 2007; 2011.

has been the religious order of man and the central vehicle of his religious life, and this is no less true today than in ancient Greece" (Rushdoony, 1968:vii). Die religieuse grondmotief van die Griekse denke was die bedding waarin die Aristoteliese gemeenskapsdenke, politieke filosofie en die neo-Aristoteliese kommunitarisme neerslag gevind het.[4] Dié perspektiewe roep die vraag na vore tot welke mate die Aristoteliese/neo-Aristoteliese politieke denke aan die eise van regstaatlikheid beantwoord. Die beantwoording van dié vraag behoef 'n kritiese analise van die Aristoteliese standpunt oor die staat as gemeenskapsvorm, die verhouding van die staat tot die individu, die onderskeie komponente van die staat as sosiale vorm, die prinsipiële grondslag van gesagsuitoefening in die staat, die seggenskap van die burgery in die politieke lewe en die staatsvorm wat beslag aan die ideale Aristoteliese politieke denke gee.

2. Die etiese onderbou van Aristoteles se politieke denke

Aristoteles (384-322 v.C.) se beskouing oor die staat is grootliks in sy *Politica* vervat. Met die uitsondering van Plato se *Politeia* en *Nomoi*, is Aristoteles se werk die enigste omvattende werk oor die staatsleer uit die klassieke Griekse oudheid (Mulgan, 1977:1). Die *Politica* val in twee dele uiteen: twee onderwerpe wat op heeltemal verskillende wyses behandel word. Boeke I tot III, VII en VIII handel oor die ideale staat – hoe die staat die deug (*eudaimonia*) kan bevorder (*Ethica Nichomacheia*, II-V)[5]; terwyl Boeke IV, V en VI die staatsvorme op 'n empiriese wyse bespreek – 'n aanduiding van hoe die beste verdeling van staatsmag moet geskied ten einde dié mag in stand te hou.[6] Dit is veral die empiriese deel wat vir die staatsbeskouings van die moderne epog steeds die meeste betekenis het. Die twee dele van die *Politica* staan los van mekaar. Sommige skrywers aanvaar dat die eerste gedeelte die oudste is en 'n verwerking van Plato se staatsfilosofie behels. Die tweede gedeelte, wat slegs sydelings met die eerste verband hou, het waarskynlik later ontstaan.[7]

4 Vir die Aristoteliese grondmotief van vorm en materie en die impak wat dit op Aristoteles se denke had kyk Hommes, 1972:16 e.v.; Strauss, 2009:620).

5 Kyk Mesk, 1973:1-20 & Stocks, 1973:21-30 vir verskillende standpunte oor die ontstaan van die onderskeie hoofstukke van Aristoteles se *Politica*.

6 Ondertone daarvan is ook te vinde in Aristoteles se *Ethica Nicomacheia* en *Ethica Eudemia*.

7 Argumente in die teoretiese gedeelte van die *Politica* behels dat politieke wetenskap die "argitektoniese" oftewel meester-dissipline is wat alle ander wetenskappe beheers.

Aristoteles se staatsfilosofie berus tot 'n groot hoogte op twee onderskeie – maar saamhangende – grondgedagtes: Eerstens: hoewel die staat uit ekonomiese oorwegings ontstaan (Finley, 1970:2-3), dank dit sy voortbestaan aan die etiese geluk van die mens (Aristoteles, *Politica*, 1253a). Derhalwe moet die *Politica* in samehang met Aristoteles se etiese werke gelees word (kyk ook *Ethica Nicomacheia*, 1129b-1130a, 1181b12-24)). Die ganse Aristoteliese etiek vorm deel van sy staatsleer (Aristoteles, *Ethica Nicomacheia*, 1094b4-7; vgl. 1282b4-18; Mulgan, 1977:3); andersyds is sy staatsdenke 'n uitdrukking van sy etiek (Mulgan, 1977:11). Die samehang van die staatsfilosofie en etiek in Aristoteles se denke kulmineer in die onderskeid tussen die leer van individuele handelinge en dié van die geheel. Sowel die handelinge van die individu as dié van die geheel is gerig op die verwesenliking van staatsdeug (Aristoteles, *Ethica Nicomacheia*, 1129b-1130a, 1094b7-10) omdat die staat 'n meer volkome en meer goddelike instelling as die enkeling is. Aristoteles se beheptheid met die staat as deugdelikheidsinstelling vind sterk aanklank by en navolging in Michael J. Sandel se kommunitarisme: die staatsdoel is om goeie burgers te vorm en goeie karakter te kultiveer (Sandel, 2010:193) vir welke doel geregtigheid as belonende deug geld (Sandel, 2010:195). Kelvin Knight – 'n navolger van MacIntyre – herlei die beginsels van Aristoteliese politieke teorie na die etiese: "The question confronting contemporary Aristotelians is that of the extent to which their first principles require revision in order to sustain human excellence as the final end of human action, and in order to sustain the claim that Aristotelianism constitutes the best theory so far of ethical practice and its political implications" (Knight, 2007:3).

Tweedens: die mens is van nature 'n gemeenskapswese, en kan daarom slegs in die staatsgemeenskap tot volle selfverwesenliking kom (Aristoteles, *Politica*, 1253a). Volgens politokrate is die staat dus nie 'n georganiseerde nie, maar natuurlike gemeenskap (Knight, 2007:28). Die staat is 'n samelewingsvorm wat oor 'n groter mate van volkomenheid as die enkelinge waaruit dit opgebou is, beskik (Siegfried, 1973:262). Dat die mens vir Aristoteles juis in die staat en nie in die maatskaplike lewe, sy hoogste selfontwikkeling bereik, moet daaruit verklaar word dat die sosiale en staatkundige lewe by die Grieke nie te onderskei was nie: die een was ook die ander (vgl. Siegfried, 1973:264). Voorts moet Aristoteles se staatkundige opvattings nie verstaan word asof die individu die gemeenskap net ten opsigte van die fisieke behoeftes nodig het nie, dit wil sê vir veiligheid, voorsiening in sy daaglikse stoflike behoeftes ensovoorts nie; maar veral omdat die regte opvoeding en beheer oor die lewe en die reg uitsluitlik in 'n gemeenskap moontlik is. Die Aristoteliese staat omsluit die hele samelewing,

dit beskik nie oor juridiese begrensdheid nie en die deugdelikheidsoogmerke wat die staat nastreef is nie aan vaste geregtigheidskriteria gebonde nie. Die gesin, familie en vriendskapsverhoudinge word as ongedifferensieerde samelewingsinstellings deur die staat as 'n organismiese totaliteit omsluit – die uitvloeisel van Aristoteles se metafisiese biologie (vgl. MacIntyre, 1984:148).

3. Aristoteles se staatsbeskouing

3.1 Die staat as volmaakte gemeenskap

Aangesien die sedelike aktiwiteit van die staatsgemeenskap meer volmaak as dié van die enkeling is, is die staat vir Aristoteles die volmaakte gemeenskap wat al die ander omvat en beheer (Aristoteles, *Politica*, 1252a3-7; *Ethica Nicomacheia*, 1160a8-9). Dít bevat twee belangrike aspekte: eerstens is die staat die voltooide produk van die ontwikkeling van die menslike gemeenskap (uit die gesin (Aristoteles, *Politica*, 1252b30-34, 1252b19-22)), deur die tussenstadium van die dorpsgemeenskappe (Aristoteles, *Politica*, 1252a24-b34, 1252b19-22); volgens sy biologiese denkwyse is die staat in wese meer oorspronklik as die individu omdat dit 'n volledige geheel is (Aristoteles, *Ethica Nicomacheia*, 1094b4-7). Tweedens gaan die staat na sy aard (nie chronologies) die individu en ander samelewingsvorme vooraf (vgl. Aristoteles, *Physica*, 261a13-15)[8] omdat dit die volmaakte beliggaming is van die deug wat deur die onderdele nagestreef word (Aristoteles, *Politica*, 1253a18-29). Die geheel bepaal dus die dele (Aristoteles, *Politica*, 1291a24-27, 1329a2-5) en vandaar Aristoteles se beskouing dat die wetgewer die deugsame lewe vir die burgers deur wette moet voorskryf. Die staat is dus effektief ook verantwoordelik vir die onderwys en opvoeding omdat die vorming van gewenste gewoontes by die individu die taak van die staat is (Aristoteles, *Ethica Nicomacheia*, 1180a1-5).

Die vertekening van die staat as skeppingsdingindividualiteit in die Aristoteliese staatsdenke is te wyte aan die eiewillige pogings om die normatiewe bouplan van die staat tot 'n etiese totaliteit te verwring. Die normatiewe individualiteitstruktuur van die staat – dus die staat na die wetsy – is egter 'n onveranderlike gegewe waaraan die mens hom – hoe gebrekkig ook al – moet skik. Geen staat ontkom dus aan die karakter van hierdie normatiewe bouplan nie. Koos Malan se pogings om die Aristoteliese *polis* teenoor die staat as staat te stel, die Aristoteliese *polis* te verheerlik en die

8 Vgl. *Physica*, 260b7-19.

staat as 'n histories-vervlietende produk te beskryf, stuit byvoorbeeld steeds teen die staat as *staat na die wetsy* van die werklikheid. Soos ander neo-Aristoteliese kommunitariërs verwar hy die *ontstaan* van die staat wat na die subjeksy van menslike vormgewing afhanklik is, met die struktuur van die staat na die subjeksy van die werklikheid. Aldus word die Aristoteliese *polis* as 'n variant van staat-wees, in die subjektiewe vormgewing daarvan met die staat as *konstante gegewe* verwar. Die verheffing van menslike normatiewe keusevryheid tot absolute norm vir staat-wees, het 'n karikatuur-staat tot gevolg wat in die hart daarvan steeds *staat* is. Trouens selfs die *polis* veronderstel 'n oorspronklike vóór-beeld van staat-wees. Malan onderskryf implisiet die Aristoteliese religieuse onderbou van die Atheense staat: die staat vind sy oorsprong in die oervorm of oerrede; die menslike rede is deur die oerrede in die mens gelê en daarmee saam ook die staatsidee wat in die *polis* kulmineer; die *polis* ontstaan dan deur ontwikkeling uit die menslike rede as 'n universalisties (groeiende organisme, staatsgeheel/dele-skema) wat tot 'n versmorende etiese karikatuur-staat uitgroei – iets wat Malan nie sou kon doen sonder implisiete verrekening van die normatiewe inslag van die staat as *staat* nie.[9]

3.2 Die staat en die individu

Aangesien die staat vir Aristoteles die volmaakte gemeenskap is, is dit die vorm, terwyl die res van die menslike samelewing slegs die materie vir die staat is (kyk Mulgan, 1977:82-88, 145-147). Derhalwe het die staatsgesag by Aristoteles geen perke nie. Die standpunt dat die staat homself sover moontlik van die burgerlike lewe moet onttrek, ontbreek bykans geheel en al in die Aristoteliese staatsfilosofie. Die enigste mate van beskerming wat die individu in Aristoteles se staatsbeskouing geniet, is van 'n etiese aard: in alle optrede behoort uiterstes vermy te word. Derhalwe word melding van individuele belange en dié van nie-staatlike lewensvorme gemaak. Nie-staatlike samelewingsentiteite beskik egter oor geen juridiese waarborge teen regskending nie en geen prinsipiële kriteria bestaan wat staatlike belange van nie-staatsoptrede afbaken nie. Die gebrek aan materiële regsbeskerming van nie-staatlike belange by navolgers van Aristoteles is die direkte uitvloeisel van die valse dilemma wat tussen individualisme en universalisme gepostuleer word.[10] By politokrate soos MacIntyre word

9 Die staat as totaal-gemeenskap omvat al die nie-staatlike sosiale entiteite, sodat Hommes opmerk dat Aristoteles se staatsopvatting – soos dié van Plato – totalitêre trekke vertoon: "De staat (*polis*) is het inbegrip van de *menselijke* samenleving" (Hommes, 1975:73).

10 In die universalistise samelewingsbeskouing gaan 'n bepaalde hoogste lewensvorm (bv. volk, staat, kerk), as totaliteit steeds die enkeling vooraf. In die hoogste lewensvorm is die doel van alle beskawingsotwikkeling geleë, en die individu vind eers die ontplooiing

die totale mens binne die begrip gemeenskap afgesluit – 'n a-normatiewe verskraling van die menslike bestaan tot 'n lewenskring. By MacIntyre is bygevolg van geen kompetensiebeperkende burgervryhede en politieke regte sprake nie. Hy ontken "(n)atural or human rights" as synde "fiction – just as utility – but fiction with specific properties" (MacIntyre, 1984:70). MacIntyre vat saam: "(T)he truth is plain: there are no such rights, and belief in them is one with belief in witches and unicorns" (MacIntyre, 1984:69). MacIntyre se verwerping van grondregte en fundamentele menseregte is die direkte gevolg van Aristoteles se standpunt dat vryheid 'n politieke begrip is: die reg èn die sedelike plig tot deelname aan die politieke besluitvorming, wetgewing en regspraak in die *polis* (Hommes, 1975:73).

Die Christelik-reformatoriese insig dat die mens benewens die sosiale ook ten volle deel het aan alle ander modale synswyses word deur D.F.M. Strauss (2009:506) soos volg gestel: "(B)eing human is always co-constituted and co-determined by the social aspect of reality and that the idea of an *individual* inevitably also at once *exceeds* the confines of any modal aspect – including the *social aspect*. In a sense, this perspective complements the insight that every human person necessarily *functions* within each modal aspect ..., because 'exceeding' or 'transcending' entails that being human is never *exhausted* by functioning within any modal aspect." Met verwysing na MacIntyre se bekritisering van die individualisme in sy kommunitariese werk *After Virtue*, lê Strauss (2009:507) die vinger op 'n wesenlike swakpunt van politokratiese kommunitarisme: "The alternative Aristotelian legacy put forward by MacIntyre unfortunately opts for the (universalistic) view that, when a person is seperated from social ties, such a person also lacks justice ...". Strauss (2009:507) voeg by: "This alternative to the atomistic or individualistic idea of an isolated individual is that *functioning* within the social aspect (albeit in a norm-conformative or antinormative way) *inherently* belongs to being human in the sense that no single human being *lacks* a social function, not even when such a person is *alone*."[11]

van sy menswees in die lewensvorm waarin hy optree. Die hoogste geheel (lewensvorm) word steeds gesien na analogie van 'n organiese geheel met sy dele. Daarom staan die universalisme ook bekend as 'n *biologistiese* wysgerige grondidee. Op sy beurt stel die individualisme teenoor die universalisme die individu aan elke lewensvorm vooraf, en sien 'n verband nie as 'n "organiese geheel" nie, maar slegs as die saambundeling van in sigself losse individue. Strauss (1969:133) merk op dat "(d)ie atomistiese siening van die samelewing deur die individualisme is gebore uit die verabsolutering van die diskreetheid van die getalsfunksie, wat dus as grondnoemer ten grondslag lê aan die individualistiese werklikheidsbeskouing". (Die universalisme daarenteen bekyk die werklikheid vanuit 'n biotiese grondnoemer).

11 Vgl. Ook Hommes, 1975:12-13 se verhelderende opmerkings oor die belang van die sosiale omgangsaspek vir die regslewe.

3.3 Kompetensiebegrensings in Aristoteles se staatsfilosofie

3.3.1 Die onderskeie komponente van die staat as sosiale lewensvorm

Aristoteles maak spesifiek melding van die huislike gemeenskap as onderdeel van die staat in Boek I van sy *Politica* (Aristoteles, *Politica*, 1252a18-21, 1274b38-40). In die huislike gemeenskap onderskei hy 'n gesagsorganisasie met 'n eie regsvorm. Dié gesagsorganisasie vertoon drie vorme: dié van eienaar teenoor die vermoë van die huisgesin en slawe; dié van vader teenoor kinders (vgl. Mulgan, 1977:44-47), en dié van man teenoor vrou. Aan dié huislike gemeenskap ken Aristoteles ook 'n bepaalde funksie toe, naamlik dié van voortplanting (kyk Mulgan, 1977:39), maar veral dié van lewensonderhoud oftewel die ekonomiese funksie.

Die neo-Aristoteliese beheptheid met die gemeenskap wat deur die *polis* tot stand gebring word, staan in direkte kontras met die staat as verband in onderskeiding van 'n gemeenskap of 'n maatskap. Na die wetsy van die werklikheid is die staat 'n verband in onderskeiding van 'n gemeenskap of 'n maatskap. As verband het hierdie sosiale ordening van owerheid en onderdane 'n permanente gesagstruktuur én 'n solidêre eenheidskarakter, onafhanklik van die wisseling van sy lede. In algemene sin is 'n permanente gesagstruktuur en 'n solidêre eenheidskarakter egter eienskappe van alle verbandstipes, insluitend die gesin, kerk en bedryfsinstelling. Om die staatsverband dus na sy wetsy normatief te ondersoek moet die funderings- sowel as kwalifiserende funksie sowel as die subjekfunksies in alle ander wetskringe ondersoek word. Slegs dán kom die onderskeid tussen staat en nie-staat in die oog – binne die kader van die subjektiewe kultuurdinge – waarby inbegrepe die verskil tussen gesagstipes en solidêre eenheidskaraktertipes by die verbande onderling. Uit hoofde van dié insig kan kerklike gesag van staatlike gesag en kerklike solidariteit van staatlike solidariteit onderskei word. Slegs binne die konteks van die historiese funderingsfunksie en die kwalifiserende juridiese bestemmingsfunksie van die staatsverband kom die normatiewe eiesoortigheid van die staat aan die lig. In die ongedifferensieerde samelewingsorde van die Aristoteliese en neo-Aristoteliese kommunitêre denke kom die juridiese integreringstaak van die staat as *regstaat* nie na vore nie. Gevolglik is van gelykberegtiging van owerheid en onderdaan nie sprake nie; die algemene belang word ingevolge die universalistiese vertolking daarvan tot die belange van die hoogste geheel verskraal en soewereiniteit-in-eie-kring word by die wortel afgesny. Voorts word die staat as *universele regsverband*

wat as *regstaat* geroepe is om sy juridiese integreringstaak uit te voer, misken met gevolglike verwringing van die staat as *staat*. Dooyeweerd vat die implikasies van die universalistiese staat soos volg saam: "The (Aristotelian) state is the highest form of community. All other societal relationships such as marriage, family, blood-relation, vocational and industrial groupings, all of these are merely lower components which serve the higher" (Dooyeweerd, 1978:8).

3.3.2 Gesagsuitoefening volgens wette en die seggenskap van die burgery

Aristoteles reken dat wetlike voorskrifte nie nodig is as die regeerder die volle deug besit nie – soortgelyk as Plato se volmaakte koningskap in sy *Politeia*. Aangesien dié volmaakte regeerder feitelik nie bestaan nie, beskou hy dit wensliker dat die burgers saam besluite neem; hulle is die "rede sonder hartstog".[12] Volgens Aristoteles is die mees verhewe staatsvorm dié wat aan die grootste aantal burgers seggenskap gee, vir sover hulle in staat is om daarvan gebruik te maak. Die staat is, volgens Aristoteles se omskrywing, 'n gemeenskap van burgers wat kan regeer en regeer kan word. Die potensiële demokratiese inslag hiervan word egter ongedaan gemaak vir sover die staat oor totalitêre seggenskap jeens die burgery beskik. Die implikasies vir die burgerlike en nie-burgerlike privaatreg is diepgrypend: Eerstens oorspoel die staatstruktuur alle ander lewensvorme tot die mate dat van die vryhede gewaarborg in terme van soewereiniteit-in-eie-kring geen sprake is nie. Sodanige nie-staatlike lewensvorme word derhalwe tot publieke regsordeninge verwring en die nie-burgerlike privaatregtelike aard daarvan misken. Bygevolg word vir die burgerlike vryheid en gelykheid in die Aristoteliese stadstaat nie ruimte gelaat nie. Deurdat die burgerlike privaatreg neweskikkende regsverhoudinge tussen individue beskou, afgesien van die nie-juridies gekwalifiseerde lewensvorm-konteks waarin die individue opgeneem mag wees, is die implikasie na die wetsy van die werklikheid dat dit as keersy sowel van die nie-burgerlike privaatreg as van die publiekreg van die staat dien. In 'n volwaardige regstaat behoort die juridiese persoonlikheidswaarde van die individuele mens derhalwe beskerm te word ongeag sy sosiaal-gedifferensieerde verbintenisse soos dit uiteenval in verskille van stand, taal, ras, geloof en ekonomiese status. Herman Dooyeweerd tipeer die belang van die privaatreg in die

12 By implikasie kan absolutistiese regering deur meer as één regeerder uitgeoefen word. Vgl. Politica, 1287b35-36; *Ethica Nicomacheia*, 1137b22-24; *Rhetorica*, 1354a34-b11.

verband soos volg: “Het burgerlijk recht is naar zijn gehele structuur als gedifferensieerd rechtsysteem het asyl van de individuele vrijheid, de burcht van de individuele persoonlikheidshandhaving binnen het rechtsleven” (Dooyeweerd, 1962:162). Bygevolg raak die Aristoteliese en neo-Aristoteliese staatsdenke opgeslurp in die *magstaatdenke* ten koste van die *regstaatlike* begronding van die staat. Dooyeweerd beskryf die magstaatteorie as “a view of the state as characterized historically by power (... the sophist Kallikles, Machiavelli, Nietzsche, Hegel etc.), while the idea of the *Rechtsstaat* views the state as characterized by natural justice, conceived apostatically as based on natural law, inborn rights, absolute standards, etc. (Plato is a good example here.) In contemporary political theory these are in dialectical opposition to each other, and are often unsuccessfully forced together” (Dooyeweerd, 1978:48).[13]

Voorts was die differensiasie van staatsmagte, soos dit in die agttiende eeu in Frankryk en die Verenigde State van Amerika tot ontluiking gekom het, by Aristoteles slegs in embrioniese vorm teenwoordig. Hy tref wel ’n onderskeid tussen die beraadslagende, bevelende of administratiewe en regterlike funksies, maar ken geen konstitutiewe rol daaraan toe nie. Hoewel Aristoteles dus wel die nosie van individuele vryheid onderskryf, vertoon sy staatsfilosofie ’n volkome gebrek aan burgerlike vryheidsregte vir sover die belange van die staat en dié van die individu identies is. Op grond van Aristoteles se biologistiese rasionaliteitsbegronding is nie-Grieke, slawe en “barbare” onbevoeg om politieke verhoudinge te sluit en “craftsmen and tradesmen constitute an inferior class, even if they are not slaves” (MacIntyre, 1984:159).

3.3.3 Die ekonomiese onderbou van die staat

Alhoewel Aristoteles in die denkskool van Plato gevorm is en in wese ’n Platonis gebly het, toon sy *Politica* dat hy ook ruimte vir die ekonomiese aspek in die lewenspraktyk inruim. Die onderskeid tussen die staat en die ekonomiese is daarin geleë dat laasgenoemde oor ’n eie terrein, wetmatigheid en funksie beskik, naamlik die produksie en ruil van goedere met die oog op lewensonderhoud. Eersgenoemde ontwikkel, volgens Aristoteles, ook uit die gesin as lewensvorm wat hoofsaaklik oor ’n ekonomiese funksie beskik. Hoewel hy die besit van stoflike goedere nie hoog aanslaan nie, beskou hy dit tog as noodsaaklik vir

13 Vir die regstaatbeginsel kyk Hommes, 1972, 82, 93, 112, 119, 127, 129, 132, 139, 245, 259, 296.

die bereiking van die deug.

Voorts word die staatsvorm in 'n groot mate deur die ekonomiese samestelling van die gemeenskap bepaal. Hy onderskei in dié verband veral twee regeringsvorme naamlik oligargie (regering van die rykes) (Aristoteles, *Politica*, 1278a21-25, 1290b17-19) en demokrasie (regering deur die besitlose). Omdat hy persoonlik die noodlottige gevolge van die stryd tussen ryk en arm aanskou het, pleit hy daarvoor dat die uiterstes van rykdom en armoede, terwille van die vrede in die staat, vermy moet word (Aristoteles, *Politica*, 1291b31-38). Die staat moet net selfgenoegsaam wees (ook met die oog op oorlog). By Aristoteles omvat selfgenoegsaamheid egter meer as bloot die ekonomiese, naamlik alles wat vir die deugsame lewe nodig is. Die verheffing van die ekonomiese tot pragmaties-bepaalde konflik-beswerende norm vir staatwees, lewer die normatiewe taakbehartiging van die staat aan willekeurig-geselekteerde staatsdoelwitte uit.

Voorts is die hiërargiese inslag van die Aristoteliese staat, gestruktureer volgens die geheel-dele-skema, nie aan die vryheidsgrense van nie-staatlike lewensvorme of die individuele vryhede van die burgery gebonde nie, omdat die beginsel van soewereiniteit-in-eie-kring van die staat as *regsverband* by die Aristoteliese staatsteorie afwesig is. Volgens die Aristoteliese universalisme kan die burger sy vryheid vind deur onderworpenheid aan die hoogste geheel – die staat. Vanweë die afwesigheid van normatiewe grense aan die staatsgesag, is staatsinmenging in die etiese lewe van die burgery en die regulering van die ekonomiese lewe die logiese implikasies van die Aristoteliese staatslewe. Die organismiese en holistiese metafore ter beskrywing van die absolutistiese en universalistiese inslag van die Griekse politieke lewe is vir die politokratiese kommunitariërs (soos Charles Taylor) beskrywend van die ideale staatsorde wat hulle visualiseer: "Man could only be himself in relation to cosmic order; the state claimed to body forth this order and hence to be one of men's principal channels of contact with it. Hence the power of organic and holistic metaphors: men saw themselves as parts of society in something like the way that a hand, for instance is part of the body" (Taylor, 1984:191).

3.4 Aristoteles se leer van staatsvorme

'n Ruim gedeelte van Aristoteles se *Politica* word aan die verskillende staatsvorme gewy. Dié staatsvorme word bespreek met die oog op die staatspraktyk van sy tyd en die verloop van die voorafgaande geskiedenis van die *polis* in die Griekse wêreld. In effek berus Aristoteles se klassifikasie

van konstitusies op die kriterium van die aantal regeerders in die *polis*. Met die oog op die heil van die gemeenskap kan die volgende drie staatsvorme onderskei word: monargie: regering deur die meerderheid (*Politica*, 1279a32-33); aristokrasie: 'n minderheid van gebore regeerders (*Politica*, 1273a13-30); gemenebes of volksleierskap: die burgers vorm 'n homogene groep en almal is bekwaam om aan die regering deel te neem (*Politica*, 1293b22-27). Wanneer die regerende groep slegs hulle eie voordeel nastreef, word die ontaarde vorme van bostaande gevind: tirannie (*Politica*, 1279a32-33; b6-7; vgl. *Rhetorica*, 1366a6); oligargie: 'n regering van 'n klein groepie rykes (*Politica*, 1273a13-30); demokrasie: regering deur die besitlose massa (*Politica*, 1289a39-b5; *Ethica Nicomacheia*, 1160a35-b21).

Aristoteles spoor die oorsake vir die ontwikkeling van die verskillende staatsvorme terug tot die ongelykheid wat in die staat bestaan en die strewe na magsbesit deur die onderskeie groepe (*Politica*, 1295b13-28). Aristoteles stel stabiliteit in die staatkundige lewe voorop en gee uitvoerige raad oor hoe om politieke onrus te bekamp (Mulgan, 1977:119-127). Afgesien van die voorkoming van ongelykheid, lê hy nadruk op die vereistes dat die konstitusie die steun van die meerderheid van die bevolking moet geniet. Daarby moet die gesag van wetgewing nie ondermyn word nie.

Ná die behandeling van die staatsvorme gee Aristoteles 'n skets van die ideale staat met besondere verwysing na die grootte daarvan, burgerskap, grondbesit, stadsbeplanning en onderwys. Die staat wat aan die vereistes voldoen is die *polis* (stadstaat). Die ideale staatsvorm weerspieël egter, volgens Aristoteles, beperkte politieke medeseggenskap. Kiesreg, voortspruitend uit burgerskap van die staat, is slegs tot 'n klein uitgelese kring beperk. Waar burgervryhede én politieke medeseggenskap volgens die Christelike regstaatsidee wesenlike komponente van die staatshuishouding vorm, ontbreek regswaarborge vir burgervryheid én vir politieke medeseggenskap en die onderdane se posisie is dié van onderworpenes wat aan die giere van 'n tipiese magstaat uitgelewer is. Aangesien 'n deel van die staatsbevolking oor politieke medeseggenskap beskik, sou ons die staatstipe met sy klein bevolking volgens Aristoteliese model kon beskryf as 'n gemengde magstaat waarin die staatsvolk, onder leiding van die Griekse kultuurreligie, tot 'n groter mate van politieke ontwikkeling gekom het as die bevolking van die antieke monargie. Desondanks bly dit 'n magstaat: "For the Christian idea of the *Rechtsstaat* sphere-sovereignty is the cornerstone. In the final analysis all pagan and humanistic political views are indiscriminately theories of a *Machtsstaat*, because at best they can give arbitrary, but never truly principial boundaries to the task of the state" (Dooyeweerd, 1978:48). Hoewel die terme absolutisties en totalitêr in staatsteorieë as sinonieme

gebruik word, tref die Reformatoriese filosoof, H.J. Strauss (1912-1995), 'n pertinente onderskeid met verwysing na die verskil tussen die publieke en die private domein: Die absolutistiese staat beskryf 'n staat waarin daar geen politieke vryhede bestaan nie; 'n totalitêre staat beskryf 'n staat waarin sowel burgerlike as samelewingsvryhede afwesig is. Dooyeweerd se tipering van die Aristoteliese magstaat beskryf dus 'n staat wat sowel absolutisties as totalitêr van aard is (Strauss, 2009:547).

4. Slot

Die Aristoteliese staatstipe vertoon onvermydelike Platoonse trekke en die invloed van Plato se staatsleer op Aristoteles se politieke opvattinge is onmiskenbaar. Die verskille tussen die Platoonse staat en die Aristoteliese *polis* is van geringe betekenis: Plato se beskouings oor die staat hou min rekening met die politieke praktyk, en is meer gerig op die "jenseits", terwyl Aristoteles se staatsleer meer "dieseits" gerig is. Aristoteles is meer gerig op die praktiese vraagstukke van die staatkundige lewe (*Ethica Nicomacheia*, 1095a56. Vgl. *Ethica Nicomacheia*, 1103b26-29, 1179a35-67). Met die oog op die staatkundige praktyk fokus hy op praktiese oplossings vir bestaande politieke vraagstukke. Sy vernaamste kritiek teen Plato se pleidooi vir die gemeenskaplike besit van vroue en kinders is dat dit onprakties is (*Politica*, 1263b7-14, 1262a25-40). Aristoteles se behandeling van die staat is bygevolg meer histories-empiries as filosofies. Sy beskouings oor die staat is tot 'n groot mate gebaseer op historiese ervarings aangevul deur sy studie van 'n verskeidenheid konstitusies. Vanweë die praktiese inslag van Aristoteles se *Politica* beskryf McIlwain dié bron as 'n handboek vir staatsmanne eerder as 'n filosofiese verhandeling (Mulgan, 1977:9).

Alhoewel meer oorspronklik en omvattend, is Plato se *Politeia* nie so sistematies en beknop soos Aristoteles se *Politica* nie. Dit beteken egter geensins dat laasgenoemde werk blyke van 'n omvattende sisteem gee nie: talle onderwerpe wat hy behandel, word onafgerond gelaat, en heelwat beloftes oor latere behandeling van bepaalde aspekte is nie nagekom nie.

Uit Aristoteles se politiek-filosofiese nalatenskap kom verskeie kritieke leemtes na vore: Eerstens is die Aristoteliese staat nie 'n regsgekwalifiseerde verband nie, maar 'n meta-etiese entiteit wat alle fasette van die burgerlike lewe in die samelewing bepaal. Van burgervryhede in die klassieke sin is daar nie sprake nie. Synde dele van die staatsgeheel, beskik nie-staatlike samelewingsvorme oor geen soewereiniteit-in-eie-kring en bygevolg nie oor prinsipiële vryhede teenoor die omvattende belange van die staat nie.

Tweedens, vertoon die Aristoteliese samelewingsvisie 'n ongedifferensieerde karakter, die eiestandigheid van nie-staatlike samelewingsentiteite word misken en 'n versmorende welvaartstaat is die gevolg. Staatsgeorganiseerde hulpskemas, sosiale welsynprojekte, subsidie van broodpryse, prysbeheer op voedingstowwe, streng uitvoerbeheer, vrye teaterprogramme vir die armes en regulering van koringhandelaars was enkele fasette van die Atheense demokrasie (Glotz, 1969:131-132). Die "brood-en-spele" van die Atheense politiek was verantwoordelik vir die tussen-stedelike alliansie met Sparta, tirannieke regering en uiteindelike ondergang van dié Atheense stadstaat.

Derdens, het die Atheense *polis* tot 'n versmorend-verstaatlikte politieke seekat geword, waarvan die tentakels tot in die fynste fasette van die samelewing ingedring het, private inisiatief ondermyn en die ekonomiese lewe verswelg het. Glotz beskryf die verstaatlikende implikasies van die Atheense verafgoding van politieke gemeenskap: "Five hundred citizens were to sit in the Boule for a whole year. The heliasts, whose functions were originally confined to hearing appeals against awards made by the magistrates, were now to judge in first instance and without appeal the increasingly numerous cases in which citizens of Athens and the confederate towns were involved: they formed a body of six thousand members of which half on an average were in session every working day. There were ten thousand officials within the country or outside, five hundred wardens of arsenals, etc. Thus public affairs did not merely demand the intermittant presence of all the citizens of the Assembly; they were required besides the constant exertions of more than a third of them" (Glotz, 1969:126). 'n Staatsafhanklike burgery sonder inisiatief, opgevoed deur die staat, versorg deur staatlike hulpprojekte en op een of ander wyse in diens van die staat, was die direkte gevolg. Bykans 'n derde van die geskatte 35 000 tot 44 000 manlike inwoners van Athene in die jaar 431 v.C. was in diens van die staat (Zimmern, 1915:172). Voorts was ten minste 20 000 van staatlike hulp afhanklik (Zimmern, 1915:172-173). Die Renaissance-verafgoding van die sogenaamde Klassieke Atheense modelstaat was misplaas en in die praktiese Atheense politieke lewe was bykans geen spoor van die verhewe politieke aard daarvan te vinde nie. Michael Oakshott se standpunte oor die onderwys en opvoeding is illustratief van die universalistiese inslag van kommunitêre politieke denke. By Oakshott strek die politieke belange byvoorbeeld uit oor families, klubs, akademiese instellings en bowe-al ongedifferensieerde "heriditary co-operative groups" (Oakshott, 1984:218).

Vierdens verteken die biologies-universalistiese uitgangspunt van die staat die *polis* tot 'n biologiese organisme wat nie-staatlike lewensvorme omsluit, welke organismiese geheel/dele-patroon op die totale samelewingsorde oorgedra

word en alles wat organies dele van die geheel is, dra die struktuur van die betrokke geheel. Die selfstandige verskeidenheid van die samelewingsorde gaan in die verstikkende organismiese geheel ten onder. Die gebrek aan 'n gedifferensieerde (geïndividualiseerde) verskeidenheid lewensvorme vertoon geen enkaptiese vervlegting nie, maar 'n hiërargiese struktuur van bowe- en onderskikking; beskawingfilosofies verteenwoordig dit 'n terugval op uitgediende lewensvorme, 'n terugkeer na heidense kultuurreligieë en verheerliking van 'n karikatuurbeskawing wat in magspolitiek gestol het. Die mitiese inslag van die magsideaal onderliggend aan die Atheense *polis*-ideaal wat vir dié beskawingsverval verantwoordelik was word deur Malan aan die hand van 'n beroep op A. de Benoist onderskryf: "Democracy was rooted in the autochthonous concept of citizenship, which ultimately linked its performance to the origins of those who exercised it. Athenians of the fifth century celebrated themselves as the 'autochthonous people of the great Athens.' Into that founding myth they grounded their democracy" (De Benoist, 1993:71).

Vyfdens laat die hiërargies-organismiese staatsgeheel geen ruimte vir burgervryheids-beskerming nie vir sover die samelewingsorde 'n ongedifferensieerde struktuur vertoon, geen nie-staatlike vryhede word erken nie en politieke medeseggenskap tot die politieke elite beperk is met uitsluiting van vroue, hande-arbeiders en boere. Die verlies aan insig in die juridiese integreringsfunksie van die staat as regstaat lei by neo-Aristoteliane, soos Malan tot die skep van klinkklare valse dilemmas: één waarvan dié van groepslidmaatskap teenoor menseregte (by neo-Aristoteliane insluitend van sowel politieke medeseggenskap as burgervryhede). Voorts word menseregte as bloot vervlietende historiese getuienis van verstaatliking afgemaak (Malan, 2003:94-111). Volgens Malan dateer menseregte (insluitend die klassieke burgervryhede) tot die tydstip terug toe die "territoriale staat sy aankoms op die historiese toneel aangekondig het" (Malan, 2003:94). Die historistiese verskraling van burgervryhede tot 'n staatlik-historiese verskynsel lei tot miskenning van sowel die funksionele as strukturele burgervryhede. Van funksionele burgervryhede soos godsdiensvryheid, liefdesvryheid, kunsvryheid, ekonomiese vryheid, omgangsvryheid, taalvryheid, stylvryheid en akademiese vryheid is bygevolg binne die politokratiese politieke bestel geen sprake nie. Strukturele burgervryhede soos dié ten opsigte van die kerk, huwelik, gesin, bedryf, universiteit ensomeer is binne die politieke filosofie van politokrate prinsipieel uitgeskakel. Strukturele kriteria ontbreek aan die hand waarvan nie-staatlike lewensfere se grense teen ampsmisbruik deur staatlike owerhede beskerm kan word. Eerbiediging van onderdane se burgervryhede is in beginsel uitgelewer aan 'n totalitêre staatsbestel.

Susan Moller Okin wys in dié verband op die totalitêre wending in MacIntyre se filosofie ná sy terugkeer tot die Aristoteliese tradisie: "In *After Virtue* his (MacIntyre's) turning back to the Aristotelian tradition of the virtues without regard for Aristotle's exclusion of the women from not only politics but the entire 'good life' provides a clue to his neglect of the political significance of gender" (Okin, 1991:39). Dié totalitêre wending by MacIntyre (en die meeste ander politokratiese kommunitariërs) is grootliks toe te skryf aan die postulering van 'n teoretiese valse dilemma tussen individualisme en universalisme. Stephen Holmes beskryf die kritiek van politokratiese kommunitariërs teen die liberale individualisme in hooftrekke as synde gerig teen "its myth of the presocial individual, its scanting of the organic, its indifference to community, its denial that man belongs to a larger whole, its belief in the primacy of rights, its flight from 'the political', its uncritical embrace of economic categories ..." (Holmes, 1991:227). Voorts ontbeer politokrasie die materiële kriteria aan die hand waarvan toegesien moet word dat onderdane nie mekaar se burgervryhede vernietig nie en dat nie-staatlike gesagsdraers nie heerskappy voer in lewensvorme ten opsigte waarvan sodanige gesagsdraers met geen gesag beklee is nie. Indien die staatsowerheid daartoe in gebreke sou bly, sou juis die betrokke gesagsimperialis die ondergrawer van ons burgervryhede wees. Die opkoms van die neo-Aristoteliese staatsfilosfie in die gedaante van politokratiese kommunitarisme kan derhalwe as 'n manifestasie van absolutisme beskou word. Aristoteles se devaluasie van menslike waardigheid as sou die individue in die *polis* bloot die materie-substraat van die politieke orde uitmaak, welke orde sy volmaakte vorm in die *polis* bereik, en welke *polis*-orde soos 'n seekat alle ander lewensvorme omsluit, is met die Christelike idee van die regstaat onversoenbaar. D.F.M. Strauss (1978:105) verwoord dit treffend soos volg: "Daarom is daar geen versoening moontlik tussen die Bybelse grondmotief van skepping, sondeval en verlossing deur Jesus Christus in gemeenskap met die Heilige Gees en die Griekse grondmotief nie."

Die Aristotelies-religieuse grondslag van die politieke lewe verhoed die verwesenliking van die regstaat, synde 'n staat waarin burgerlike en nie-burgerlike privaatregtelike burgervryhede, sowel as publiekregtelike burgervryhede aanwesig is. Die voltrekking van die magstaatlike implikasies in die Aristoteliese politieke filosofie bring mee dat die burgery nog oor die verskeidenheid (burgerlike en nie-burgerlike) privaatregtelike vryhede, nog oor publiekregtelike burgervryhede beskik. As sodanig kan die Aristoteliese staatsverband as 'n karikatuurstaat beskryf word – 'n vertekening van wat die staat as staat veronderstel is om te wees.

Bibliografie

ARISTOTELES. 1909. *The Rhetoric*. Cambridge: University Press.

ARISTOTELES. 1915. *Ethica Eudemia*. Oxford: Clarendon Press.

ARISTOTELES. 1921. *Politica*. Oxford: Clarendon Press.

ARISTOTELES. 1925. *Ethica Nicomacheia*. Oxford: Clarendon Press.

ARISTOTELES. 1930. *Physica*. Oxford: Clarendon Press.

DE BENOIST, A. 1993. Democracy Revisited, *Telos*, 65.

DOOYEWEERD, H. 1962. *Verkenningen in de Wijsbegeerte, de Sociologie en de Rechtsgeschiedenis*. Christelijk Perspectief Deel 1. Amsterdam: Buijten en Schipperheijn.

DOOYEWEERD, H. 1978. *The Christian Idea of the State*. Nutley, New Jersey: The Craig Press.

DUVENAGE, P. 2016. *Afrikaanse filosofie. Perspektiewe en dialoë*. Bloemfontein: Sun Press.

FINLEY, M.I . 1970. Aristotle and economic Analysis, *Past and Present*, 47, pp. 3-25.

GLOTZ, G. 1969. *The Greek City and Its Institutions*. New York: Barnes & Noble.

GOOSEN, D. 2007a. *Die Nihilisme: notas oor ons tyd*. Pretoria: Praag.

GOOSEN, D. 2007b. Demonisering en demokrasie, *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 47(2):142-154.

GOOSEN, D. 2010. Oor die Republikeinse Gedagte. 'n Oefening in Herinnering, *Historia* 55(2):182-203.

GOOSEN, D. 2011. Die Teoretiese Lewe. Perspektiewe vanuit die Tradisie, *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 51(4):490-506.

GOOSEN, D. 2012a. Oor die Geestelike, *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 52(4):707-718.

GOOSEN, D. 2012b. Politieke Denke en Praktyke. (Boekbespreking van Koos Malan, Politokrasie (Pretoria: Pretoria University Law Press, 2011). *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):515-529.

GOOSEN, D. 2015. *Oor Gemeenskap en Plek*. Pretoria: FAK.

HOLMES, S. 1991. The Permanent Structure of Antiliberal Thought. In: Nancy L. Rosenblum, *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991, pp. 227-253.

HOMMES, H.J VAN EIKEMA. 1972. *Hoofdlijnen van de geschiedenis der rechtsfilosofie*. Deventer: Kluwer.

HOMMES, H.J. VAN EIKEMA. 1975. *Methode der encyclopedie en hoofdlijnen van de geschiedenis der rechts- en staatsfilosofie*. Zwolle: W.E.J. Tjeenk Willink.

KNIGHT, K. 2007. *Aristotelian Philosophy. Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*. Cambridge: Polity Press.

MACILWAIN, C.I. 1932. *The Growth of Political Thought in the West. From the Greeks to the End of the Middle Ages*. London: The Macmillan Company.

MACINTYRE, A. 1981. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Eerste Uitgawe. Londen: Duckworth.

MACINTYRE, A. 1984. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

MACINTYRE, A. 2008. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

MALAN, K. 2003. 'n Kritiese evaluering van menseregte as eietydse globale politiek-juridiese verskynsel. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 43(1&2):94.

MALAN, K. 2007. Die brose wisselwerking tussen die (reg op) eierigting en die (falende) staat. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 47(4):119-134.

MALAN, K. 2011. *Politokrasie*. Pretoria: PULP.

MESK, J. 1973. Die Buchfolge in der Aristotelischen Politik. In: P. Steinmetz (Red.), *Schriften zu den Politika des Aristoteles*. Hildesheim/New York: Georg Olms, 1-20.

MULGAN, R.G. 1977. *Aristotle's Political Theory*. Oxford: Clarendon Press.

NISBET, R.A. 1968. *Tradition and Revolt*. New York: Random House.

NISBET, R.A. 1982. *History of the Idea of Progress*. London: Heinemann.

OAKSHOTT, M. 1984. Political Education. In: Michael J. Sandel (Red.), *Liberalism and Its Critics*. New York: New York University Press, pp. 219-238.

OKIN, S.M. 1991. Humanist Liberalism. In: Nancy L. Rosenblum (Red.), *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 39-53.

ROSENBLUM, N.L. 1971. Introduction. In: Nancy L. Rosenblum (Red.), *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 1-17.

SANDEL, M. J. 2010. *Justice: What's the Right Thing to do?* New York: Penguin Books.

SIEGFRIED, W. 1973. Untersuchungen zur Staatslehre des Aristoteles. In P. Steinmetz (Red.), *Schriften zu den Politika des Aristoteles*. Hildesheim: George Olms Verlag.

STOCKS, J.L. 1973. The Composition of Aristotle's Politics. In: P. Steinmetz (Red.), *Schriften zu den Politika Aristoteles*. Hildesheim/New York: Georg Olms, 21-31.

STRAUSS, D.F.M. 1969. Die Denke oor die Regte van die Mens. *Tydskrif vir Christelike Wetenskap* 5(3):127-157.

STRAUSS, D.F.M. 1978. *Inleiding tot die Kosmologie*. Bloemfontein: SACUM Beperk.

STRAUSS, D.F.M. 2009. *Philosophy. Discipline of the Disciplines*. Grand Rapids: Paideia Press.

TAYLOR, C. 1984. Hegel: History and Politics. In: M.J. Sandel (Red.), *Liberalism and Its Critics*. New York: New York University Press, 1984, pp. 177-199.

VAN BLERK, A. 1996. *Jurisprudence – An Introduction*. Durban: Lexisnexis.

ZIMMERN, E. 1915. *The Greek Commonwealth: Politics and Economics in Fifth-Century Athens*. Oxford: Clarendon Press.