Politokrasie, nihilisme en organismiese biopolitiek

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

Abstract

Politocratic communitarianism's concept of political community is the upshot of the dialectical tensions between rationalism/irrationalism, the universal/particular and empiricism/phenomenalism in the form and matter motive of Aristotle's philosophy. Aristotle regarded the polis (an organismic biopolitical order) as the solution to the dialectical tensions inherent to the political community. Friedrich Nietzsche strengthened the Aristotelian biopolitical order by postulating the idea of natural Becoming in support of the idea of the ancient Greek polis. Subsequently National-Socialism grafted its mythological ideals of Nordic supremacy onto the Aristotelian concept of the state and Nietzsche's Romantic irrationalism. The outcome of National-Socialism's community-ideal was the totalitarian state, thereby giving effect to both the philosophical expression of the ancient Greek popular conviction that the state is the highest rung of man's moral development, and Nietzsche's ideal to establish a biopolitical order on the principle of Becoming. It is surmised that Herman Dooyeweerd's view that the National-Sosialistic state is very much like the idea of the biopolitical totalitarian state of Aristotle, represents a fundamental insight into the dialectical nature of the Greek ground motive of form and matter. To the measure that politocratic communitarianism shares the same basic ground motive, it does not stand over and against Nietzsche's nihilism as supporters of politocratic communitarianism aver. However, National-Socialism's community ideals are much closer to Aristotle and politocratic communitarianism than Nietzsche's vitalism. It must be emphasised,

however, that National-Socialism's biopolitical aims were strenthened to a considerable measure by Nitzsche's vitalistic irrationalism and cannot be divested therefrom. It is concluded that Aristotle, Nietzsche and National-Socialism share common ground to the measure that all three ideologies emanate from the same basic ground motive of form and matter and all three support the notion of a biopolitical totalitarian state. Proceeding from this ground motive Nietzsche's vitalism and National-Socialism ultimately carried Aristotelian biopolitcs to its logical conclusion.

Opsomming

Die politieke gemeenskapsbegrip van politokratiese kommunitarisme is die uitvloeisel van die dialektiese spanninge tussen rasionalisme/irrasionalisme, die universele/partikuliere en empirisme/fenomenalisme in die Aristoteliese vorm-materiemotief. Aristoteles het die polis (synde 'n organismiese biopolitieke orde) as die antwoord op die dialektiese spanninge inherent aan die politieke gemeenskap beskou. Friedrich Nietzsche het die Aristoteliese biopolitieke polis-orde versterk deur die idee van natuurlike Wording in sy steun vir die idee van die antieke Griekse polis. Die Nasionaal-Sosialistiese ideaal van Nordiese meerderwaardigheid is op die Aristoteliese staatsidee en Nietzsche se Romantieke irrasionalisme oorgeplant. Die resultate van die Nasionaal-Sosialistiese gemeenskapsideaal was die totalitêre idee van die staat, wat aan sowel die Griekse populêre opvattings oor die staat en Nietzsche se ideaal van die biopolitieke Wordingsprinsipe beslag gegee het. Herman Dooyeweerd se waarneming dat die Nasionaal-Sosialistiese staat baie soortgelyk aan die biopolitieke totalitêre staat van Aristoteles is, verteenwoordig 'n fundamentele insig in die dialektiese aard van die Griekse grondmotief van vorm en materie. Tot die mate dat politokratiese kommunitarisme dieselfde grondmotief deel, staan dit nie teenoor Nietzsche se nihilisme soos politokratiese kommunitariërs aanvoer nie. Nasionaal-Sosialistiese gemeenskapsideale staan véél nader aan Aristoteles en politokratiese kommunitarisme as Nietzsche se vitalisme. Dit word voorts beklemtoon dat die Nasionaal-Sosialistiese biopolitieke oogmerke beduidend deur Nietzsche se vitalistiese irrasionalisme beïnvloed is en nie daarvan losgemaak kan word nie. Die gevolgtrekking is dat Aristoteles, Nietzsche en die Nasionaal-Sosialisme gemeenskaplike

grond deel vir sover dié ideologieë uit dieselfde grondmotief spruit en die oogmerke van die biopolitieke staat deel. Voortvloeiend uit dié grondmotief het Nietzsche se vitalisme en die Nasionaal-Sosialisme uiteindelik die Aristoteliese biopolitiek tot sy logiese konklusies gevoer.

Kernbegrippe

Aristoteles, biopolitiek, Nasionaal-Sosialisme, Nietzsche, politokratiese kommunitarisme

Key concepts

Aristotle, biopolitics, National-Socialism, Nietzsche, politocratic communitarianism

1. Inleiding

By geleentheid het Herman Dooyeweerd die Aristoteliese idee van die staat tipeer as die wysgerige uitdrukking van die antieke Griekse populêr-religieuse opvatting van die politieke gemeenskap: die staat synde die hoogste trap van die mens se morele ontwikkeling, die hoogste en mees perfekte liggaam waaraan alle vrye *polis*-burgers alle fasette van hul lewe moes onderwerp.[1] Dooyeweerd voeg by dat dit grootliks ooreenstem met die totalitêre staat soos dit in die Fascisme en Nasionaal-Sosialisme neerslag gevind het.[2] Verskillend van die Aristoteliese staatsidee is die Nasionaal-Sosialistiese staat nie op 'n "metafisiese" orde van rasionaliteit gebaseer nie, maar aan die irrasionele gemeenskapsgevoel van die volk georiënteer.[3] Hierdie pagane idee van die staat, voeg Dooyeweerd by, het gespruit uit die leerstuk dat die menslike bestaan in die "rasioneel-morele" natuur van die mens gegrondves is, en dat rasionaliteit die bowe-tydelike sentrum, die diepere eenheid van menslike bestaan verteenwoordig.[4]

In hierdie bydrae word die geldigheid van Dooyeweerd se kritiese kommentaar op die Aristotelies-Nasionaal-Sosialistiese staatsorde ondersoek, die

1 H. Dooyeweerd, *The Christian Idea of the State* (Nutley, New Jersey: The Craig Press, 1978), p. 9.

2 *Idem.*

3 *Idem.*

4 *Ibid.*, p. 8.

oorgang vanaf die Aristoteliese na die Nasionaal-Sosialistiese staatsidee nagespoor en die oplewing van die Aristoteliese grondmotief in die Nasionaal-Sosialistiese denke ontleed. Dié oorgang via Friedrich Wilhelm Nietzsche word kortliks aan die orde gestel, die verband van die Nietzschiaanse vitalisme met die Aristoteliese wysgerige grondmotief ontleed en die politokratiese kommunitariërs se interpretasies van Aristoteles, Nietzsche en die idee van 'n "supergemeenskap" wat alle vorme van menslike gemeenskapslewe omsluit, krities ondersoek. Voorts word aandag geskenk aan die vraag tot welke mate die biopolitiese inslag van sowel Nietzsche as die Nasionaal-Sosialisme uit die Aristoteliese vorm-materiemotief opkom.

2. Die grondmotief onderliggend aan die vorm van die Aristoteliese *polis*-staat

Die historistiese verheffing van staatsvorme tot supra-historiese sintiperings van staatlikheid lei meestal tot uitdrukkings van magstaatlike vorme van politieke gemeenskap. In sy *De wijsgerige grondslagen van de rechtssociologie* (1986) wys H.J. van Eikema Hommes byvoorbeeld op die historistiese neiging in die tradisionele regsosiologie om die maatskaplike feite as volkome veranderlik en vloeiend te beskou, sonder om daarin enige vaste a-historiese struktuur te onderskei.[5] Die historisme sluit dus die oog vir die konstante strukture wat aan die menslike samelewingsverhoudinge ten grondslag lê aan die een en die veranderlike vorme wat hierdie verhoudinge in die historiese ontwikkelingsproses aanneem aan die ander kant.[6] Alle historiese ontwikkeling veronderstel draers van die ontwikkeling; welke draers die konstante struktuur weerspieël wat self geen histories-wisselende karakter vertoon nie, maar waarvan in die historiese ontwikkelingsproses telkens 'n ander veranderlike vorm gegee word. Die veranderlike *vorme* wat menslike samelewingsverhoudinge in die historiese ontwikkelingsproses aanneem vooronderstel dus steeds die struktuurtipe, wat aan die samelewingsverhoudinge ten grondslag lê. Bygevolg is die struktuurtipe van die staat die relatief konstante draer van die historiese ontwikkelingsproses, waarin elke staat allerlei veranderlike vorme kan vertoon.

5 Kyk H.J. van Eikema Hommes, *De wijsgerige grondslagen van de rechtssociologie* (Zwolle: W.E.J. Tjeenk Willink, 1986).

6 Vir die kritiese bespreking van historisme in sy moderne gestaltes kyk K.R. Popper, *The Poverty of Historicism* (Londen: Routledge, Kegan & Paul, 1957) en *The Open Society and Its Enemies* (Londen: Routledge, Kegan & Paul, 1957); M. Oakshot, *Experience and Its Modes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1933) en R.G. Collinwood, *The Idea of History* (Oxford: Oxford University Press, 1946).

Die postulering van die Aristoteliese *polis* as normatief vir die inkleding van die ideale politieke gemeenskap, het reeds in die Middeleeuse Skolastiek 'n vorm gebied aan die hand waarvan Thomas Aquinas sy staatstipe gemodelleer het. Die negering van die materiële struktuurtipiese elemente vir die bestaan van die staat as politieke gemeenskap laat 'n veranderlike dop waarin histories-wisselende politieke en juridiese inhoud gegiet kan word. Die Aristoteliese *polis*-staat is dikwels as vorm gebruik vir die histories-bepaalde vulling volgens veranderlike politieke smake en willekeurige staatsdoelwitte. Selfs die Nasionaal-Sosialistiese magstaat-kultuur van Ariese meesterras-ideologie het binne die Aristoteliese *polis*-staat 'n tuiste gevind. Om dié rede kon Herman Dooyeweerd, wat eerstehands die voltrekking van die pagane Aristotelies-Skolasties-Hegeliaanse politieke gemeenskap in die Nasionaal-Sosialistiese staatspraktyke meegemaak het, verklaar dat die Aristoteliese staatsidee die filosofiese uitdrukking van die antiek-Griekse populêre oortuiging was, dat voorstanders van dié staatsvorm die staat as hoogste uitdrukking van die mens se morele ontwikkeling beskou het, en as hoogste en mees perfekte liggaam bejeën het waarin die vrye burgers alle lewensterreine onderwerp het – analoog aan die totalitêre staatstipe wat Nasionaal-Sosialisme aangeneem het, geskoei op die lees van die gemeenskapsgevoel van die volk.[7]

In hierdie opstel word vervolgens aandag geskenk aan die materiële prinsipes waarop die Aristoteliese *polis*-staat gemodelleer is en as grondslag vir die inkleding van die Nasionaal-Sosialistiese staatstipe gedien het, en die magstaatlik-biopolitieke implikasies van die Aristoteliese *polis*-staat wat as politieke model vir die kommunitaries-politokratiese politieke gemeenskap voorgehou word. Dié vrae hou verband met Robert Nisbet se tipering van die kommunitêre denke as 'n organismiese teorie binne 'n filosofiese benadering wat synsmatig ingeklee is,[8] Walter Siegfried se kommentaar op die tradisionele opvatting van die Griekse *polis* as 'n hoër vorm van goddelike teenwoordigheid in die samelewing[9] en Giorgio Agamben se interpretasie van die vorme van menslike lewe wat Aristoteles se *polis*-orde in sy *Politica* onderlê.[10]

7 H. Dooyeweerd, *Essays in Legal, Social, and Political Philosophy* (Grand Rapids, MI: Paideia Press, 2013), p. 126.

8 R.A. Nisbet, *Social Change and History* (New York: Oxford University Press, 1969).

9 W. Siegfried, "Untersuchungen zur Staatslehre des Aristoteles", in P. Steinmetz (red.), *Schriften zu den Politika des Aristoteles* (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1973), p. 10.

10 G. Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life* (Stanford: Stanford University Press, 1998), p. 2e.v.

Die Griekse wysgerige denke is deur die grondmotief van vorm en materie oorheers. Materie, oftewel die vormlose beginsel van wording en vergaan, was aan die kinematiese aspek van die werklikheid georiënteer: "It gave Greek thought and all of Greek culture a hint of dark mystery which is foreign to modern thinking."[11] Die kultuur-motief was op die motief van materiebeheersing gebaseer, en het die wysgerige denke na'n onvergaanbare vorm van syn wat die sikliese proses van wording en vergaan te bowe gaan, begelei.[12] Die Griekse natuurbegrip (*phusis*) is deur dié spanning rigtinggewend bepaal. *Phusis* is soms as suiwer onsigbare vorm beskou, andersyds as die vloeiende organiese lewenstroom wat alle lewensfasette, insluitend die politieke, kuns- en morele lewe onderlê.[13]

Ook die politieke lewe in die Griekse *polis*-staat is grondliggend deur die motief van vorm en materie bepaal. In die Klassieke epog was die staat beperk tot die gebied van die *polis*-staat, synde die draer van die Griekse kultuur-religie. Slegs vrye Griekse burgers was gereken as ware mense in die volle sin van die woord: Die *polis* het vorm aan die menslike bestaan verleen; buite dié kring van vorm-matigheid is menslike lewe as blote materie tot die status van die barbaredom gereken. Derhalwe is alle nie-Grieke nie as menswaardige draers van die Griekse kultuurlewe gereken nie en dus as minderwaardige vorme van lewe beskou.[14]

Die Griekse grondmotief van vorm en materie het in die Aristoteliese kenteorie tot uitdrukking gekom, in sy dialektiese synsbeskouing ontluik en in die dialektiek van rasioneel/irrasioneel en universeel/individueel uitgemond. Die rol van *phusis* as organiese wetmatigheid wat die voltrekking van die organismiese lewe in die *polis*-staat moes verseker, sou in latere uit- en ombouings van die Aristoteliese *polis*-ideaal, rigtinggewende invloed uitoefen. Die teruggrype na die Aristoteliese staatsvorm bring egter onvermydelik die akkommodering van die materiële prinsipes wat Aristoteles se *polis*-orde onderlê mee vir sover dié vorm van politieke orde op bepaalde religieuse veronderstellinge geskoei is.[15]

11 H. Dooyeweerd, *Roots of Western Culture* (Grand Rapids, MI: Paideia Press, 2012), p. 20.

12 *Idem.*

13 *Ibid.*, p. 21.

14 *Idem.* Vgl. A.W.G. Raath, "Regs- en staatsosiologiese grondslae van politokratiese kommunitarisme" in *Tydskrif vir Christelike Wetenskap* 52(1)(2016), pp. 55-87.

15 Vir 'n verhelderende bespreking van Plato en Aristoteles se *polis*-beskouings, kyk D.F.M. Strauss, "Are the variable functional capacities of social structures rooted in human nature?", in *Tydskrif vir Christelike Wetenskap* 52(2) (2016), p. 206.

3. Die Aristoteliese *polis*-staat en die organismiese biopolitieke orde as hoogste vorm van menslike gemeenskap

3.1 Die individueel/universeel – rasioneel/irrasioneel-dilemma in Aristoteles se vorm-materieleer

Die dialektiek van individueel-universeel wat uit die Aristoteliese vorm-materieleer spruit, sou as 'n vorm van empirisme beskryf kon word. Aristoteles se empirisme het egter van die waarnemings-epistemologie van byvoorbeeld Epicurus verskil. Alhoewel Aristoteles die Platoonse vooronderstelling van die werklikheid wat in Idee (of vorm) setel, behou het, het hy Plato se veronderstelde transendente domein van Idees ter verduideliking van die mees algemene kenmerke van ervaring, verandering of beweging verwerp. Volgens Aristoteles se kenteorie is die individuele waarneembare dinge die "primêre substansies" wat 'n eiestandige bestaan het; die spesies (begrippe, vorme) van sulke individuele dinge, waardeur dit in die menslike begrip kenbaar word, lê in die partikuliere self opgesluit. Elke natuurlike objek is 'n samestelling van kenbare vorm en individuerende materie. 'n Objek is kenbaar deur sensasie (deur die "passiewe intellek"), waarna die verstaanbare vorm (of Idee) deur 'n proses van mentale abstraksie (deur die "aktiewe intellek") geken word. Alle syn resorteer, volgens Aristoteles, in twee kategorieë: aktualiteit ((gesetel in die definieerbare, universele vorm (of Idee)) en die passiewe potensialiteit (geleë in die partikulariserende of individuerende beginsel van materie).

In die Griekse wysgerige denke – soos by Plato – het die abstrak-universele en die abstrak-partikuliere onversoenbaar teenoor mekaar te staan gekom. Aristoteles poog om dié spanning op te los deur die universele binne die partikuliere te identifiseer. Die probleem is egter dat die mees basies-universele (*infirma species*) steeds 'n veronderstelde abstraksie van partikulariteit is. Bygevolg is die veronderstelde partikuliere, "naakte" partikulariteit, afgesluit van alle universaliteit. Indien die partikuliere enige kontak met die universele sou hê, sou dit as partikulariteit verdwyn. Is individuele "substansies", byvoorbeeld my kollega Danie Goosen, volgens die Aristoteliese kenteorie kenbaar of verstaanbaar in sy individualiteit? Vir Aristoteles is "kenbaar" 'n beskrywende begrip gemeenskaplik aan 'n veelheid partikulariteit (byvoorbeeld die veelheid van mense). Bygevolg sou selfs die mees partikuliere (spesifieke) ingevolge waarvan Danie van die mees basies-universele onderskei kon word, steeds 'n abstraksie wees. Indien Danie in sy naakte partikulariteit sou verskyn, sou hy bygevolg nie kenbaar wees nie. Tot die mate dat Danie kenbaar is, sou hy sy individualiteit verloor.

Teenoor Plato stel Aristoteles dat die beginsel van rasionaliteit uitsluitlik in die sigbare dinge setel. Die universele setel in die individuele. Volgens Aristoteles se beskrywing van die menslike ervaringshorison is suiwer vorm geleë aan die een punt van die menslike ervaring en suiwer materie aan die ander. Menslike kennis bestaan uit suiwer vorm en suiwer materie korrelatief tot mekaar. Verwysings na Danie behels dus nie 'n volledige beskrywing van hom in terme van 'n transendente Idee nie. Danie is numeries onderskeie van byvoorbeeld my kollega Koos Malan op grond van suiwer potensialiteit (of materie). Danie en Koos is beide manifestasies van die "vorm" (universele) mensheid, maar hulle verskil vir sover hulle oor verskillende "materiële" liggame beskik. Desnieteenstaande is sowel Danie as Koos nie kenbaar in hul unieke individualiteit nie.

Rasionele verduideliking behels klassifikasie. Die definisie van Danie as mens kom tot beskrywing in terme van die *infirma species*. Danie as individu is slegs een geval binne 'n klas. Hy weeg byvoorbeeld tagtig kilogram en Koos negentig kilogram. Voorts mag Danie 'n bril dra en Koos kruisbande, maar dit is bloot bykomstig (aksidenteel), met ander woorde dit is kwaliteite of eienskappe wat nie wesenlik vir 'n bepaalde ding is nie. Byvoorbeeld die kleur van die hare van 'n seenimf of die kleur van 'n eenhoring is bloot aksidentele kwaliteite (hoedanighede) – ten spyte van kleur bly dit steeds 'n seenimf en 'n eenhoring onderskeidelik. Geen waarneembare eienskap van Danie – selfs nie sy bril – is ingesluit in my definisie van Danie nie. Indien byvoorbeeld 'n kompleks-universele denkbaar was met insluiting van alle partikulariteit wat in my ervaringshorison verskyn ((byvoorbeeld die vorm (Idee) van Danie wat tagtig kilogram weeg, met 'n bril ensovoorts)) sou daar eweveel universele as partikuliere wees, sonder enige onderskeid tussen die partikuliere en die universele. Voorts ontstaan die vraag hoe die universele van bril-dra verband hou met die komplekse universaliteit van Danie (en met elke ander universele insluitend bril-dra). Deur my intellek ken ek egter vir Danie soos hy is, afgesien van wat ook al "aksidenteel" met hom mag gebeur.

Verskillend van Parmenides se synsbeskouing, is Aristoteles van mening dat syn nie eenduidig is nie; dit is onderskeie en hiërargies. Aan die onderpunt van die synshiërargie is suiwer materie (potensialiteit); aan die bopunt van die synshiërargie is suiwer vorm. Verandering van kenbare partikulariteit (byvoorbeeld 'n akker) is 'n proses waardeur die dinamiese potensialiteit (in die akker opgesluit as 'n akkerboom) verwerklik word. Die proses geskied natuurlik-organismies, onderhewig aan die wetmatige *phusis* (biopolitiese ontwikkeling). Die implikasie van Aristoteles se synsbeskouing is dat hy in fenomenologisme verval – 'n vorm van pre-moderne fenomenalisme – ingevolge waarvan slegs fenomene bestaan, 'n werklikheid inherent tot die

menslike bewussyn, en dat dit uitsluitlik bepalend is vir menslike kennis; daar bestaan geen *Ding an sich* of objekte buite die menslike bewussyn nie. Die outonome realisme verval bygevolg tot fenomenalisme ten spyte van Aristoteles se pogings om die kennis van "egte" objekte buite die menslike verstand te beskryf. Wat die individuele mens ken (die abstraksie, die kenbare spesie) is die resultaat van die interne aktiwiteit van die individu se verstand en gevolglik is alle kennis slegs private (subjektiewe) kennis. Gevolglik bestaan daar geen ware feite buite die werkinge van die menslike verstand nie – alle feite is blote fenomene. Aristoteles verabsoluteer die menslike intellek en die wetmatigheid van *phusis* in 'n intellektuele konstruk wat bepalend is vir alles wat in die werklikheid waar te neem is. Slegs die universele is kenbaar en die menslike verstand as die voltooide korrelatief tot hierdie feite is geroepe om van partikulariteit te abstraheer ten einde die partikuliere te ken. Bygevolg is die hele werklikheid 'n dualiteit: enersyds 'n sfeer van die rasioneel-kenbare en andersyds 'n sfeer van die irrasioneel-onkenbare (blote toeval). Die volgende is van belang vir die kenteoretiese implikasies van Aristoteles se dialektiese motief van vorm en materie:

(a) Feite kan nie wesenlik geken word nie. Brute materiële feitelikheid is irrasioneel en dus onkenbaar. Alle kennis is kennis van die universele. Die menslike rede, as hoogste en mees gesaghebbende bron van kennis, sou bygevolg nie in staat wees om van die individualiteit te abstraheer ten einde tot kennis daarvan te kom nie. Aristoteles se empiristiese vertrekpunt is dus wesenlik in stryd met sy synsbeskouing. Die vertrekpunt vir menslike kennis bly bygevolg vir Aristoteles 'n misterie wat in die dieptes van nie-syn (irrasioneel) verhul lê. Derhalwe word die kosmos verdeel in 'n rasionele en 'n irrasionele sfeer onderskeidelik. Die vraag na die kenbaarheid van die onkenbare nie-syn bly egter onbeantwoord.

(b) Die hele filosofiese skema is natuurlikerwys 'n hiërargiese synsketting volgens die patroon van toenemende universaliteit; enigiets hoër op die skaal van syn is minder individueel. Sowel die kenobjek as die kensubjek bestaan in 'n leegheid omdat enige relasie tussen individualiteit en universaliteit ondenkbaar is. Die verhouding van die individu tot die universele mensheid is bygevolg vir Aristoteles 'n onverklaarbare raaisel.

(c) Die vertrekpunt vir postulering van gemeenskap is 'n religieuse aanname wat in 'n onversoenbare dialektiek van individualisme/universalisme en rasionalisme/irrasionalisme uiteenval. Die onoorbrugbaarheid van Aristoteles se dialektiese kenteorie laat bygevolg slegs ruimte vir die keuse van één van beide die pole van die kenteoretiese dilemma.

(d) Die verwerwing van kennis verloop dus kontinu én diskontinu met die gevolg dat kennis slegs moontlik is indien dit as 'n universaliserende proses op die synskaal na groter eenhede van syn voortbeweeg. Dít impliseer dat – volgens die Aristoteliese logika – daarbenewens die identifisering van die universele in die individuele óók voorsiening vir die identifisering van die individuele in die universele ruimte gelaat moet word – 'n moontlikheid wat Aristoteles nie voorsiening voor maak nie. Aristoteles se kenteoretiese dilemma lê opgesluit in die nimmer eindigende sirkelgang van die kenprobleem: Ons kan nie die individuele a-relasioneel identifiseer sonder verrekening van die verhoudinge tussen dinge nie; andersyds kan ons nie die universele ken sonder om eers die individue te identifiseer wat in onderlinge verhoudinge tot mekaar staan nie. Dus kan die proses van kennisverwerwing nie 'n aanvang neem nie – daar is geen "suiwer individualiteit" sonder verhoudinge nie, en geen "suiwer verhoudinge" sonder individue nie. Aristoteles se kenteorie neem bygevolg 'n sprong vanaf sy empirisme na 'n eksplisiete fenomenalisme. Alles wat kenbaar is, is slegs *fenomene* – kennis bestaan slegs in die denke van die individu se bewussyn omdat daar geen *Ding an sich* of kenobjekte bestaan buite verband met die bewuste nie. Alle kennis is dus uitsluitlik van 'n privaat-individuele aard. Die dialektiese spanning tussen empirisme en fenomenalisme in Aristoteles se politieke denke verklaar die universalisties-totalitêre inslag van sy regs- en politieke filosofie – die politieke gemeenskap is bygevolg geen werklikheidsgegewe nie, maar slegs 'n fenomenalistiese abstraksie wat deur organismiese mag tot vergestalting moet kom.

3.2 Aristoteles se organismiese werklikheidsbeskouing en **phusis** *as biopolitiese ordeningsbeginsel*

Die voortgang van die individuele na die universele in Aristoteles se kosmologie verloop organismies. Ook die menslike samelewing vertoon 'n organismiese aard. Die politokratiese kommunitaris, Robert Nisbet, krediteer onder andere Heraclitus, Seneca, Hegel en Spencer met die Aristoteliese insig van die organiese groei van die werklikheid: "In all of these writers, representing a span of at least two and a half milennia, it is possible to find the express analogy of human society, or one or other of its institutions, to the phases of growth so plainly to be seen in the plant or organism."[16] Nisbet herlei die organismiese beskouing van die samelewing tot 'n fundamenteel Griekse insig: "That society and each of its institutions possessed organismic nature, participated in the entire realm of organismic reality, was of course,

16 R.A. Nisbet, *Social Change*, p. 8.

fundamental in Greek and, then, Roman thought."[17] Nisbet volg Aristoteles se toepassing van die *phusis*-begrip en laasgenoemde se organismiese grondslag. *Phusis*, oftewel biologiese groei, vervul die rol van 'n kosmiese wetmatigheid wat uitdrukking aan die begrip "natuur" gee.[18] In sy *Metafisika* ken Aristoteles aan *phusis* die betekenis toe van "groei" of "voortgang" – "the generation of growing objects".[19] Die leerstuk van *phusis* gee uitdrukking aan alle fasette van Aristoteles se natuurbegrip. Alles in die kosmos het deel aan *phusis*. Selfs die *polis*-staat is onderworpe aan die *phusis*: "He who considers things in their first growth and origin, whether the state or anything else, will obtain the clearest view of them."[20] Die organiese groei van die staat manifesteer in die organiese ontwikkeling uit families. Ingevolge die wet van *phusis* word die universele deterministies bepaal deur die natuurmatige aard van die laer lewensvorme: "If the earlier forms of society are natural, so is the state, for it is the end of them, and the completed nature is the end. For what each thing is when fully developed, we call its nature, whether we are speaking of a man, a horse, or a family."[21] Bygevolg is die staat natuurmatig voorafgaande aan die gesin, aangesien die universele voorafgaande is aan die individuele."[22]

3.3 Menslike lewe en die wetmatigheid van phusis

Volgens Aristoteles se beskouing van die werklikheid bevat alles sowel 'n rasionele (universele) as 'n irrasionele (individuele) kant. Dieselfde onderskeid tref ons ook by Aristoteles se siening van lewe aan. Hy onderskei tussen blote individuele lewe (*zoë*) en gekwalifiseerde universele lewe (*bios*). Die gekwalifiseerde *bios* in die *polis*-staat is 'n hoër en meer agtenswaardige vorm van lewe. Synde blote natuurlike lewe is *zoë* ín die *polis* maar nie deel ván die *polis* nie. *Bios* is nie alleen kwantitatief gesproke 'n hoër vorm van lewe as *zoë* in die huishouding nie, maar ook kwalitatief.[23] Derhalwe staan blote lewe (*to zen*) in skerp kontras met politieke lewe in die *polis* (*to eu zen*). Teenoor die "goeie lewe" in die *polis* staan die blote organismiese lewe. Teen hierdie agtergrond moet Aristoteles se definisie van die mens as *politikon*

17 *Idem.*

18 *Ibid.*, p. 24.

19 Kyk Aristoteles, *Metaphysica* 1032a15-24.

20 Nisbet, *Social Change*, p. 24.

21 *Ibid.*, p. 38.

22 *Idem.* Aristoteles, *Politica*, 1253a18-20.

23 G. Agamben, *Homo Sacer*, p. 2 en P. du Bois, *Out of Athens. The new ancient Greeks* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2010), pp. 190-192.

zoön in *Politica* 1253a4 verstaan word.[24] Politiek is nie bloot 'n attribuut van die mens as lewende wese as sodanig nie, maar is eerder 'n spesifieke verskil wat die genus *zoön* tipeer. Later in sy *Politica* pas Aristoteles hierdie onderskeid toe vir sover politieke lewe 'n hoër vorm van lewe verteenwoordig as bloot organismiese lewe wat op ervaring van pyn en onaangename prikkels reageer.[25] Die implikasies van Aristoteles se onderskeid tussen organismiese lewe en politieke lewe is diepgrypend vir die inwoners van die *polis*-staat: die status van mense in die *polis* is biopolities bepaald – burgers van die polis het 'n hoër status as nie-burgers; alhoewel nie-burgers in die *polis* is, is hulle nie deel van die universele vorm van die *polis*-staat nie; bloot organismiese lewe is 'n minder beskermingswaardige vorm van lewe; persone wat deel het aan die politieke lewe geniet meerdere regsbeskerming en beskik oor meer regte as diegene wat slegs oor organismiese lewe beskik.

Onder die natuurwet van *phusis* groei bloot organismies-individuele lewe tot die universele politieke lewe. Die hoogste vorm van lewe is die lewe in die *polis*. Die natuurwet van *phusis* is 'n manifestasie van die rasionele. Die rasionele kom dialekties teenoor die irrasionele te staan, parallel tot die dialektiese spanning wat tussen *bios* en *zoë* bestaan. Teleologiese doelmatigheid vind sy hoogste vergestalting in die wet van *phusis* wat alles tot sy natuurlike doel voer. Die doelmatige is egter nie rasioneel te verklaar nie omdat doelmatigheid op sigself kontingent is. Ten diepste is doelverwesenliking 'n uitdrukking van die mag wat die hoëre oor die laere uitoefen. Slegs deur mag kan die chaotiese en weerbarstige materie aan die ordelikheid van die universele vorm-matige onderwerp word. B. Farrington identifiseer die magsmotief as onderliggende ordeningsbeginsel by sowel Plato as Aristoteles: "Both men viewed the master-and-slave relation as a pattern that pervades all nature, and hence both regarded matter as being refractory, disorderly and disobedient. The Supreme Mind has as much difficulty in making matter do what he wants as does the master in making the slave do what he wants."[26] Deur slawerny as "natuurlik" te beskryf, argumenteer Aristoteles bloot konsekwent vanuit 'n natuurbeskouing wat die hele werklikheid onderlê. Nadat Aristoteles slawe as die instrumente van hul eienaars beskryf het, regverdig hy slawerny as 'n natuurlike verskynsel wat deel is van die kosmiese natuurorde: "(F)or in all things which form a composite whole and which are made up of parts, wether continuous or discrete, a distinction between the ruling and the

24 Aristoteles, *Politica*, 1253a4.

25 *Ibid.*, 1278b20-31.

26 B. Farrington, *Greek Science* I (Londen: Pelican Books, 1949), p. 146. Op p. 145 voeg hy by: "The master-slave relation provides the basic pattern for both Plato's and Aristotle's thought in every sphere."

subject element comes to light. Such a duality exists in living creatures, but not in them only; it originates in the constitution of the universe; even in things which have no life there is a ruling principle, as in a musical mode."[27] Mag is die instrument wat die weerstand van individuerende materie aan universele doelmatigheid onderwerp. Aristoteles se natuurbeskouing en die natuurwetmatigheid van *phusis* verval egter in 'n sirkelargument waaruit Aristoteles nie ontkom nie. Kenteoreties bly hy nie getrou aan sy empiristiese vertrekpunt nie – hy vra naamlik na die fenomenologiese wesensnatuur van dinge. Dié wesensnatuurlike gaan aan drie kerngebreke mank: eerstens bied hy geen kriterium aan die hand waarvan tussen dit wat empiries en wat wesenlik is onderskei word nie. Tweedens, verklaar Aristoteles nie dit wat natuurlik is aan die hand van dit wat hy direk uit die natuur klinkklaar aflees nie, maar aan die hand van dit wat "rasioneel" is. 'n Onvermydelike sirkelgang is die gevolg: Die natuur moet ons leer wat reg is, maar eers bepaal die rede wat natuur is. Bygevolg bepaal die rede nie uit die natuur wat reg is nie, maar uit 'n fenomenalistiese konstruksie wat normatief is. Derdens is Aristoteles se teleologiese natuurbegrip in werklikheid 'n funksie van sy waardebegrip, maar hy wek die indruk asof die waardebegrip 'n funksie is van die (teleologiese) natuurbegrip.[28] In al drie gevalle word mag die instrument waarmee die dialektiese spanning in Aristoteles se vorm-materiemotief opgelos moet word. Hierdie dialektiese grondmotief onderlê alle fasette van Aristoteles se wetenskaplike en politieke denke. Die dialektiek inherent tot hierdie grondmotief spruit uit die religieuse konflik tussen die pre-Homeriese natuurgodsdienste en die kultuurreligie van die ou Olimpiese gode – deur Friedrich Wilhelm Nietzsche onderskeidelik die Dionisiese en die Apolliniese elemente van die antieke Griekse kultuur genoem.[29] Eersgenoemde is 'n vergoddeliking van die ewig-vloeiende organiese lewenstroom wat aan die dood en noodlot onderhewig is. Die Apolliniese daarenteen bied weerstand teen enige pogings om die goddelike organiese magte aan 'n liggaamlike en stoflike vorm te verbind. Volgens Dooyeweerd het dié vorm-materiemotief (as religieuse apriori) in die Dionisiese kultuurgodsdiens tot uitdrukking gekom.[30] D.F.M. Strauss vat die onderliggende spanning in die Griekse vorm-materiemotief soos volg saam: "This ultimate concern for the aenonian,

27 Aristoteles, *Politica*, 1254a29-35.

28 Vgl. J. Douma, *Natuurrecht. Een betrouwbare gids?* (Groningen: De Vuurbaak, 1978), pp. 13 e.v., 19, 21, 27 e.v., 33, 36 e.v., 65.

29 E.L.H. Taylor, *The Christian Philosophy of Law, Politics and the State* (Bradford, Yorkshire: The Craig Press, 1966), p. 90.

30 H. Dooyeweerd, *In the Twilight of Western Thought* (Grand Rapids: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1960), p. 61.

incorruptible, immutable and imperishable amidst the ever-changing flow of material things directed early Greek philosophy towards a search for the underlying *original principle* of everything – thus revealing the central commitment of Greek philosophy to the basic motive of *form and matter* (the *constant* and the *changing*)."[31] Bygevolg verklaar Strauss tereg dat die Griekse grondmotief aan 'n inherente spanning en dialektiek onderhewig is.[32]

Aristoteles was die eerste filosoof wat biologiese faktore as fundamentele regsprinsipes geformuleer het. Die relativering van lewe in terme van Aristoteles se natuurbegrip, het meteen tot wesenlike bedreiging van ongebore lewe, vroue, slawe, hande-arbeiders en vreemdelinge aanleiding gegee.[33] In sy *De Partibus Animalium*[34] bestempel hy die man die meerdere van die vrou. In sy *De Generatione Animalium*[35] voer hy aan dat dié ongelykheid geleë is in die feit dat vroue nie oor 'n siel beskik nie en dat vroulikheid 'n vorm van geskende manlikheid is. Die huwelikslewe is die onderwerp van omvangryke wetgewing. In sy *Politica*[36] maak Aristoteles byvoorbeeld voorsiening vir wetgewing wat die kontrolering van bioties-geskikte ouers en kinders ten doel het: "since the legislator should begin by considering how the frames of the children whom he is rearing may be as good as possible, his first care will be about marriage – at what age should his citizens marry, and who are fit to marry?"[37] Wetgewing met dieselfde doel sou swanger vroue verplig om daagliks na die tempel te stap en die gode wat oor geboorte waak, aanbid.[38] In geval van te veel kinders sou aborsies op ongebore kinders uitgevoer kon word.[39] Voortspruitend uit Aristoteles se vorm-materieleer is die *polis*-staat vir Aristoteles die voorwaarde vir wording en ontwikkeling. *Phusis* vervul die rol van 'n ordeningsbeginsel wat self hierdie spanning weerspieël. Dit is sowel die begripsmatig-organiese onderbou van die *polis* as die ideematige ideaal van die volmaakte staatsgemeenskap; dit is sowel konstitutief as regulatief vir die orde in die *polis*. Dié funksie kan

31 D.F.M. Strauss, *Philosophy. Discipline of the Disciplines* (Grand Rapids, MI.: Paideia Press, 2009), p. 615.

32 D.F.M. Strauss, *Inleiding tot die Kosmologie* (Bloemfontein: Sacum, 1978), p. 101.

33 In sy *Politica* 1332b39-40 identifiseer hy die prinsipes wat mense deugdelik maak: "There are three things which make men good and virtuous; these are nature, habit, rational principle." Kyk ook *Ethica Nichomacheia* 1179b20.

34 148a10.

35 737a27-34.

36 1334b28 e.v.

37 *Politica* 1334b27-32.

38 *Politica* 1335b1215.

39 *Politica* 1335b23-25.

phusis nie vervul nie. Derhalwe word historiese magsvorming die leidende beginsel wat orde uit die dialekties-teenoorstaande grondslae van die *polis*-staat moet bewerkstellig. Dié magsvorming veronderstel die *polis*-staat as omvattende totaalgemeenskap wat alle menslike bestaansvorme aan die politieke regeermag onderwerp: "By and large Greek political thinking simply considered the *state* to be the all-inclusive *whole* of society – and both Plato and Aristotle thought that the perfection of human societal life could only be achieved within the state ... Since the state was supposed to embrace society no meaningful distinction between state and society was possible."[40] Bygevolg was die Aristoteliese magstaat ook 'n absolutistiese en 'n totalitêre regime.

4. Die Aristoteliese *polis* as onderbou van die Nasionaal-Sosialistiese politieke lewe

4.1 Politokratiese kommunitarisme, nihilisme en die Aristoteliese biopolitiek

4.1.1 Friedrich Wilhelm Nietzsche en die grondslae van die Aristoteliese biopolitiek

Vir politokratiese kommunitariërs is die nihilisme die siekte van die modernisme. Die herstel van dié kwaal verg dat alle uitinge van die menslike lewe deur die politieke lewe van gemeenskap getregter word: politieke gemeenskap moet weer tot sy antieke Aristoteliese eweknie herstel word.[41] Dít veronderstel 'n herstel van die "dramatologie". Die herstel van die dramatologiese inslag van die Westerse denke geskied aan die hand van die Aristoteles-Skolastiek-Hegeliaanse synsfilosofie.[42] Die Aristoteliese gemeenskapsbegrip bied die aanknopingspunt vir die herstel van die synsdramatologie – die toonbeeld van egte gemeenskap.[43] Téénoor Aristoteles staan Friedrich Wilhelm Nietzsche se nihilisme as die toonbeeld van miskenning van die dramatologiese gemeenskap omdat Nietzsche "nee" sê vir die werklikheid.[44] Alasdair MacIntyre

40 D.F.M. Strauss, "The Rise of the Modern State", in *Politikon* (2006), p. 184.

41 D. Goosen, *Die Nihilisme* (Johannesburg: Praag, 2007), p. 207 e.v.

42 *Ibid.*, p. 211 e.v.

43 *Idem.*

44 *Ibid.*, p. 209.

verklaar selfs dat indien Aristoteles se posisie in die etiek en politiek gehandhaaf kan word, Nietzsche se posisie vrugteloos sou wees[45] en dat Nietzsche die grootste teenstander van die Aristoteliese tradisie is.[46] Derhalwe word die syn verskillend deur Nietzsche in die dramatologie ervaar.[47] Nietzsche vertrek van die standpunt dat die syn met behulp van kategorieë anderkant die etiese onderskeid tussen goed en kwaad verstaan moet word.[48] Omdat Nietzsche die syn nie eties nie, maar uitdruklik in estetiese kategorieë verstaan, kan hy sy lesers tot iets soos vreugde in die proses van vernietiging oproep.[49] Die dramatologie daarenteen ervaar die syn nie net as mooi nie, maar ook as goed.[50] Om te vernietig beteken om dit wat goed is, naamlik die syn in die niks te dompel, dit op te hef, dit in sy wese te kanselleer.[51] Volgens politokraties-kommunitêre standpunte word Nietzsche se denke gekenmerk deur 'n monistiese ineenploffing van die onderskeid tussen transendente en immanente, die syn en die syndes, die ewige en die verganklike. Daarom kan, volgens dié standpunt, Nietzsche se denke nie vanuit die analoë en deelnemende verhouding met die transendente verstaan word nie.[52] Nietzsche se synsgemeenskap is nie 'n analoë synsgemeenskap nie, maar 'n "univoke" synsgemeenskap.[53] Voorts handhaaf Nietzsche 'n historiese kontinuïteit tussen die metafisici en moderne nihilisme.[54] Die vraag is nou tot welke mate Nietzsche buite die Aristoteliese tradisie staan of selfs daarsonder geïnterpreteer kan word? Is die politokratiese interpretasies van Nietzsche dus filosofies oortuigend?

Die opkoms van die irrasionalisme het die epistemologie deurslaggewend vir filosofiese vraagstukke gemaak. Nietzsche se epistemologie was grootliks gerig teen die waarneembare van 'n objektiewe werklikheid. Alle objektiwiteit van kennis (dus selfs Kant se *Ding an sich*) vervat in kousaliteit en wette word deur Nietzsche

45 A. MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), p. 118.

46 *Ibid.*, p. 259.

47 D. Goosen, *Die Nihilisme* (Johannesburg: Praag, 2007), p. 210.

48 *Ibid.*, p. 210.

49 *Ibid.*, pp. 211-212.

50 *Ibid.*, p. 211.

51 *Ibid.*, pp. 210-211.

52 *Ibid.*, p. 228.

53 *Ibid.*, p. 231.

54 *Ibid.*, p. 249.

beskryf as kategorieë van 'n idealisme wat vir eens en altyd oorwin is. In die plek daarvan postuleer hy 'n historiese individualiteit – 'n subjektiewe idealisme en agnostisisme gebaseer op Heraclitus.[55] Nietzsche het nie die Aristoteliese kontinuïteitspostulaat gedeel nie. Die irrasionalistiese kant van die Griekse denker sou hy egter aanvaar. Nietzsche bewandel dus nie die weg van die Apolliniese motief van vormmatigheid nie, maar die diskontinue van Dionisius. In sy *Götzen-Dämmerung* durf hy as't ware die sfeer van die onkenbare aan – die *Nicht-Seins*: "Die Kennzeichen, welche man dem 'wahren Sein' der Dinge gegeben hat, sind die Kennzeichen des Nicht-Seins, des *Nichts* – man hat die 'wahre Welt' aus dem Widerspruch zur wirklichen Welt aufgebaut: eine scheinbare Welt in der Tat, insofern sie bloss eine *moralisch-optische* Täuschung ist."[56] Tot die mate dat die werklikheid wel synsmatig beskryf kan word, lyk dit op die oog af asof Nietzsche syn beskou as polsende lewe: "Das Sein – wir haben keine andere Vorstellung davon als '*leben*'. Wie kann also etwas Totes 'sein'?"[57] Derhalwe verwerp hy skynbaar die vereenselwiging van syn en denke omdat die denke self in voortdurende beweging is. In sy *Die Philosophie im tragischem Zeitalter* stel hy dit soos volg: "... wenn das Denken der Vernunft in Begriffen real ist, so muss auch die Vielkheit und die Bewegung Realtät haben, denn das vernünftige Denken ist bewegt, und zwar ist dies eine Bewegung von Begriff zu Begriff, also innerhalb einer Mehrheit von Realitäten. Dagegen gibt es keine Ausflucht, es ist ganz unmöglich, das Denken als ein starres Verharren, als ein ewig unbewegtes Sich-selbst-Denken der Einheit zu bezeichnen."[58] Syn beskik nie oor metafisiese waarheid nie – dit is mag.[59]

Nietzsche se verwysing na die syn het egter niks te make met die ware syn (wat onafhanklik van die bewussyn bestaan) nie. As begrip

55 F.W. Nietzsche, *The Complete Works* II: Early Greek Philosophy (vert. deur O. Levy) (New York: The Macmillan Company, 1911), p. 97(5) beskryf Heraclitus se insig oor Wording as 'n "goddelike ligflits": "I contemplate the Becoming, and nobody has so attentively watched this eternal wave-surging and rhythm of things. And what do I behold? Lawfulness, infallible certainty, ever equal paths of Justice, condemning Erinyes behind all the transgressions of the laws, the whole world the spectacle of a governing justice and the demoniacally omnipresent natural forces subject to justice's sway. I do not behold the punishment of that which has become, but the justification of Becoming."

56 Nietzsche, *Werke* II: p. 960(6) ("Götzen-Dämmerung").

57 Nietzsche, *Werke* III: p. 483 ("Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre").

58 Nietzsche, *Werke* III: p. 394(13) ("Die Philosophie im tragischen Zeitalter").

59 Nietzsche, *Werke* III: p. 914 ("Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre").

word syn bloot ingespan om mitiese gesag te verleen aan wat slegs intuïtief waargeneem kan word en dit met 'n skyn van objektiwiteit te beklee. Teenoor syn staan Wording – soos ons merk uit sy verwysings na Heraclitus – ten einde alle spore van waarneembaarheid (kenbaarheid) van die werklikheid uit te wis. In sy bespreking van die *Wille zur Macht* stel hy *Kennis* en *Wording* as twee teenoorstaandes.[60] Syn is bloot 'n fiksie. Hoe meer fiktief 'n begrip is en hoe meer subjektief die oorsprong daarvan, hoe meer waar is dit op die mitiese skaal van waardes. Solank as wat die begrip syn selfs die minste aanduiding gee van relasies onafhanklik van ons bewussyn, moet dit vervang word deur *Wording*. Wanneer syn as fiksie bejeën word, as produk van die *Wille zur Macht*, mag daar hoër kategorieë wees as *Wording* – 'n uitdrukking van die intuïtiewe pseudo-objektiwiteit van mite. Ten diepste ontspring dit uit organismiese lewe – selfs die goeie en die ware is terug te herlei tot biologiese belange – dit beskik dus nie oor absolute, objektiewe waarde nie.[61] Die lewe van 'n spesie is eerstens 'n historiese proses, en tweedens, is dit histories kontingent vir sover dit vergestalt word in die ononderbroke konflik tussen twee tipes "rasse": die meesters en die slawe. Uit sy *Genealogie der Moral* blyk dat Nietzsche se vertrekpunt 'n etimologiese een is: die insig dat die moreel positiewe element identies met die sosiaal verhewe mens is; die negatiewe met die sosiaal minderwaardige. Hierdie natuurlike deugdelikheid ontplooi in die geskiedenis as 'n verbete stryd tussen die heersersmoraal en die slawemoraal. Waarheid en deugdelikheid word deur hierdie kontingente stryd bepaal.[62]

Teenoor die kontinue van Parmenides, kies hy vir die diskontinue van Heraclitus. Vir Nietzsche beskik Heraclitus oor die gawe van die hoogste krag van intuïtiewe denke; laasgenoemde reageer kil, onsensitief, selfs vyandig op dié tipe denke (van Aristoteles) wat begrippe en logiese konklusies trek, naamlik die rede, en dit teen te spreek met 'n waarheid wat hy intuïtief gevind het.[63] Vir Nietzsche

60 Kyk Nietzsche, *Werke* III: p. 394(13) "Die Philosophie im tragischen Zeitalter").

61 *Ibid.*, p. 394 e.v.

62 Kyk *Werke* II: p. 766(4) e.v. ("Zur Genealogie der Moral").

63 Nietzsche, *Werke* III: p. 370 (5) ("Die Philosophie im tragischen Zeitalter"): "Heraclit hat als sein königliches Besitztum die höchste Kraft der intuitiven Vorstellung; während er gegen die andre Vorstellungsart, die in Begriffen und logischen Kombinationen vollzogen wird, also gegen die Vernunft, sich kühl, unempfindlich, ja feindlich zeigt und ein Vergnügen zu empfinden scheint, wenn er ihr mit einer intuitiv gewonnen Wahrheit widersprechen kann: und dies tut er in Sätzen wie 'alles hat jederzeit des Entgengesetzte an sich' so ungescheut, dass Aristoteles ihn des höchsten Verbrechens vor dem Tribunal der Vernunft

is die kritiek van verstaan (*Verstand*) deur sy eie teenpool – Heraclitus se groot dialektiese ontdekking – bloot identies met die oppergesag van die intuïtiewe oor die rede.[64] Nietzsche lê 'n verband tussen Heraclitus se dialektiek en Schopenhauer se bewuste anti-dialektiese irrasionalisme en die begrip Wording word dan in dieselfde konteks geïnterpreteer. In sy *Geburt der Tragödie* skryf hy dat die ideematige van dinge in Wording geleë is: daar is niks, niks *bestaan*, alles *word*, dit is, is 'n idee.[65] Die spanning tussen syn en Wording oorheers die hele *oeuvre* van Nietzsche se epistemologie. Teen die einde van sy loopbaan, in sy *Götzen-Dämmerung*, huldig hy dieselfde standpunt: Die skynbare wêreld is die een en enigste: die "ware wêreld"[66] is slegs 'n leuenagtige kantaantekening. Voorts sou Darwin se biologiese evolusionisme die biopolitieke onderbou van Nietzsche se vitalistiese denke versterk.[67] Nietzsche se vitalistiese denke is in verskeie opsigte deur Darwin beïnvloed: 'n Dier, 'n spesie, 'n individu vergaan indien dit sy natuurlike instinkte verloor, indien dit verkies wat nadelig is; lewe is 'n instink vir groei, vir voortgang, vir akkumulasie van mag: waar die wil tot mag ontbreek, is daar agteruitgang.[68]

As jong Baselse professor in Filologie was Nietzsche dermate beïndruk deur die kultuurlewe in die Griekse *polis*-staat dat hy daarin mikpunte vir sy visie van die Duitse volk bemerk het. Nietzsche voel hom besonderlik aangetrokke tot die Griekse *polis*-staat met sy klem op 'n helde-etos, hegte vriendskapsverbande, fisieke strydlus en die instinktiewe gevoel van rasmeerderwaardigheid, gesag en tradisie.[69] Die klem op fisieke gesondheid, krag, trots en magsgevoel word deur Nietzsche uitgesonder as die deugde wat hy graag by die Duitse

zeiht, gegen die Satz vom Widerspruch gesündigt zu haben."

64 G. Lukács, *The Destruction of Reason* (Londen: The Merlin Press, 1980), p. 387.

65 Nietzsche, *Werke* I: p. 22 e.v. ("Die geburt der Tragödie").

66 *Ibid.*, p. 23 e.v.

67 Kyk bv. H.L. Mencken, *The Philosophy of Friedrich Nietzsche* (Torrance, California: The Noontide Press, 1982), p. 261.

68 Nietzsche, *Werke* II: 1167(6)-1168(6) ("De Antichrist"): "Ich nenne ein Tier, eine Individuum verdorben, wenn es seine Instinkte verliert, wenn es wählt, wenn es *vorzieht*, was ihm nachteilig ist. Eine Geschichte der 'höheren Gefühle', der 'Ideale der Menschheit' ... Das Leben selbst gilt mir als Instinkt für Wachstum, für Dauer, für Häufnung von Kräften, für *Macht*: wo der Wille zur Macht fehlt, gibt es Niedergang. Meine Behauptung ist, dass allen obersten Werten der Menschheit dieser Wille *fehlt* - dass Niedergangs-Werte, *nihilistische* Werte unter den heiligsten Namen die Herrschaft führen."

69 K. Kassler, *Nietzsche und das Recht* (München: Verlag Ernst Reinhardt, 1941), p. 93.

volk sou wou bemerk. In die klem op die volmaakte staat bespeur Nietzsche 'n kulturele ideaalstaat wat as voorbeeld vir die Duitse staat kan dien.[70] Die skeppende, manlike kultuur wat die stadstaat kenmerk vorm vir Nietzsche die toonbeeld van 'n deugdelike kultuurlewe wat in die Duitse staat beslag moet kry.[71] Volgens Nietzsche is die Griekse kultuur die voorbeeld van hoe chaos tot orde gebring moet word. In sy *Unzeitgemässe Betrachtunge* beskryf Nietzsche die kultuurlewe in die Griekse *polis* as 'n nuwe natuurwetmatigheid: "... der Begriff der Kultur als einer neuen und verbesserten Physis, ohne Innen und Aussen, ohne Verstellung und Konvention, der Kultur als einer Einhelligkeit zwischen Leben, Denken, Scheinen und Wollen".[72] Ook die rassegrondslag van die *polis* spreek Nietzsche sterk aan. Die biologiese verhewenheid van die Griekse raskarakter inspireer Nietzsche daartoe om in sy *Morgenröte*'n suiwer Duitse ras en kultuur in die vooruitsig te stel.[73] Die Griekse oudheid word deur Nietzsche as voorbeeld van Ariese trots teenoor die Joodse sondegevoel, wat in die Christelike moraliteit neerslag gevind het, gestel.[74] Die Griekse wêreld was vir Nietzsche 'n wêreld sonder skuldgevoel. In sy *Die Geburt der Tragödie* stel hy die Ariese Promotheussage teenoor die Joodse motief van die sondeval: "(E)in herber Gedanke, der durch die *Würde*, die er dem Frevel erteilt, seltsam gegen den semitischen Sündenfallmythus absticht, in welchem die Neugeirde, die lügnerische Vorspiegelung, die Verführbarkeit, die Lüsternheit, kurz eine Reihe vornehmlich weiblicher Affektionen als der Ursprung des Übels angesehen wurde. Das, was die arische Vortstellung auszeichnet, ist die erhabene Ansicht von der *aktiven Sünde* als der eigentlich prometheischen Tugend ... So wird von den Ariern der Frevel als Mann, von den Semiten die Sünde als Weib vertanden, so wie auch der Urfrevel von Manne, die Ursünde vom Weibe begangen wird."[75] Kassler vat dit soos volg saam: "Die Promotheussage, erklärt er, ist ein ursprüngliches Eigenthumder gesamte arischen Völkergemeinde

70 *Idem.*

71 *Idem.*

72 Nietzsche, *Werke* I: p. 285 ("Unzeitgemässe Betrachtungen").

73 Nietzsche, *Werke* I: p. 1157(207) e.v. ("Morgenröte"); Kassler, *Nietzsche und das Recht* p. 71: "Wieder sind es die Griechen, die den Deutschen das Muster einer reingewordenen Rasse und Kultur geben. Nietzsche erhofft auch in der Zukunft einmal eine reine europäische Rasse und Kultur ..."

74 Nietzsche, *Werke* II: p. 136(146) ("Die fröhliche Wissenschaft").

75 Nietzsche, *Werke* I: 59 ("Die Geburt der Tragödie").

und ein Dokument für deren Begabung zum Tiefsinnig-Tragischen."[76]

Nietzsche vind aansluiting by die hoër vorm van lewe wat die Griekse stadstaat kenmerk. Teenoor die minderwaardige vorme van lewe staan die heroïese lewe in die Griekse *polis*. Die biopolitiese inslag van die Griekse *polis* in Nietzsche se vitalistiese denke, sou belangrike implikasies hê vir die Nasionaal-Sosialistiese interpretasie van die geskiedenis, die relativering van menslike lewe, die verband tussen lewe en moraliteit en die beskouing van ras en die reg. Die organismiese lewe is vir Nietzsche die omvattende bestaanswyse wat alle lewensterreine oorspoel: "Die Ganze der organischen Welt ist die Aneinanderfädelung von Wesen mit erdichteten kleinen Welten um sich ..."[77] Die *Wille zur Macht* is onafskeidbaar met die organismiese verbind: "... die organischen Funktionen zurückübersetzt in den Grundwillen, den Willen zur Macht – und aus ihm abgespaltet."[78] Selfs die menslike denke is die resultaat van organismiese ontwikkeling: "Die Denkgesetze als Resultate der organischen Entwicklung – ein fingirende setzende Kraft muss angenommen werden ..."[79]

4.1.2 Waarheid, lewe en die Dionisiese ideaal

Volgens Nietzsche is die mens immer soekend na 'n horison. Die soeke na 'n horison is onderhewig aan 'n spanning tussen waarheid en lewe. Ongekwalifiseerd kies Nietzsche die lewe omdat lewe immers sonder waarheid moontlik is. In die grootse historiese proses waarin die mens horison-soekend op weg is, kies Nietzsche vir die Dionisiese ideaal omdat dit die Griekse volmaaktheid in hul "perfeksionering van die natuur" weerspieël; dit is 'n kultuur van grootse kreatiewe mense soos vergestalt in Heraclitus.[80] Die grootsheid van Heraclitus staan in skerp teenstelling met Sokrates (as vernietiger van die Griekse grootsheid) wat deugdelikheid met rasionaliteit vervang het. Sedert Sokrates was die rasionalisme inderdaad die lot van die Westerse beskawing.[81]

In *Also sprach Zarathustra* beskryf Nietzsche die lewe as 'n onverklaarbare grootste en immerwordende proses – 'n brug tussen

76 Kassler, *Nietzsche und das Recht*, p. 73.

77 Nietzsche, *Fragmente*, p. 2133(34[247]).

78 Nietzsche, *Fragmente*, p. 2139(35[15]).

79 Nietzsche, *Fragmente*, p. 2152(35[50]).

80 Nietzsche, *Werke* III: p. 578) ("Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre").

81 Nitzsche, *Werke* I: p. 57(9) ("Die Geburt der Tragödie").

dier en *Übermensch*: "Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch – ein Seil über einem Abgrunde."[82] Die *Übermensch* verteenwoordig die hoogste sinvolheid: "Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch *sei* der Sinn der Erde!"[83] Dié oorgang van dierlike lewe na *Übermensch*-lewe geskied deur hardheid as voorvereiste vir kreatiwiteit.[84] Aristoteles se organismiese uitkyk op die werklikheid bied vir Nietzsche die aanknopingspunt om die teling van beter en suiwerder spesies te bepleit. Die organiese is die wetmatigheid wat die mens in staat stel om beter en sterker raseienskappe na vore te bring: "Der Kampf um's Dasein – das bezeichnet einen Ausnahme-Zustand. Die Regel ist vielmehr der kampf um Macht, um 'Mehr' und 'Besser' und 'Schneller' und 'Ofter'" ter verwesenliking van die *Übermensch*.[85] Teenoor die heroïese Germaanse heersersmoraal staan die minderwaardige vorme van Semitiese lewe: "Die Juden sind selbst in ihrem Vaterlande keine herrschende Kaste gewesen"[86] en "Wert des Antisemitismus, die Juden zu treiben, sich höhere Ziele zu stecken und ein Aufgehen in nationale Staaten zu niedrich zu finden."[87]

4.1.3 Vitalisme, moraliteit en geregtigheid

Die relativering van menslike lewe in terme van organismiese en *Übermensch*-lewe bring Nietzsche onvermydelik in konflik met die Christelike moraal. Derhalwe verklaar Nietzsche die dood van God: "*Tot sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe*."[88] Nietzsche verwerp alle vorme van die tradisionele moraliteit.[89] Die dood van God plaas, volgens Nietzsche, die mens tegelyk in sy grootste nood én voor die grootste moontlikhede.[90]

82 Nietzsche, *Werke* II: 281(4) ("Also sprach Zarathustra").

83 Nietzsche, *Werke* II: 280(3) ("Also sprach Zarathustra").

84 *Ibid.*, p. 279(3).

85 Nietzsche, *Die Fragmente von Früjahr 1884 bis Herbst 1885* <https//ia601409.us.archive.org> p. 2126.

86 Nietzsche, *Fragmente*, p. 2172 (36[42]).

87 Nietzsche, *Fragmente*, p. 1828 (25[218]).

88 Nietzsche, *Werke* II: p. 340(3) ("Also sprach Zarathustra").

89 Dít behels die verwerping van alle waardes en die postulering van nuwe lewenswaardes. Nietzsche, *Werke* III: p. 547 ("Aus dem Nachlass der Achtigerjahre"); *Werke* II: p. 289(9), p. 294 ("Also sprach Zarathustra").

90 Vgl. *Werke* II: p. 348 ("Alzo sprach Zarathustra").

Die vervanginging van die Christelike moraal met die "Wille zur Macht" hou belangrike implikasies vir die idee van geregtigheid in. Geregtigheid as vergeldende leedtoediening stel straf bó individuele vryheid; dit is 'n suiwerende deug van kontingente aard; dit is volkome tyd- en plekgebonde. Bygevolg kan daar nie by Nietzsche se geregtigheidsbeskouing plek ingeruim word vir menseregte wat as kompetensiebeperkings teen staatsoorskrydende optrede opgewerp kan word nie. Die Aristoteliese geregtigheidspostulaat van gelykes gelyk en ongelykes ongelyk, behels vir Nietzsche dat die *Übermensch*-ideaal slegs bereik kan word deur toenemende ongelykheid tussen individue te handhaaf[91]; die meerdere moet sy wil in groter mate teenoor sy minderes laat geld.[92] Alle vorme van gelykheid word deur Nietzsche met die Christelike moraal vereenselwig en laasgenoemde word as 'n *kuddemoraal* verwerp.[93] Die universele slawemoraliteit moet vervang word met 'n kragtige individualiteit van moed en durf – hy wat die sterkste is bepaal wat reg is en lê die maatstawwe vir geregtigheid neer.[94] Mag is die grondliggende prinsipe van geregtigheid: "Denn so redet *mir* die Gerechtigkeit: die Menschen sind nicht gleich."[95] Ware reg en geregtigheid keer altyd na hul dwangmatige oorsprong terug, terwyl die swakkere sigself verskans in die bestaande positiewe reg.[96]

Benewens die kontingente aard van geregtigheid, lê Nietzsche ook klem op die volksgebonde aard daarvan. Hy stel die Germaanse reg in direkte kontras met die Romeinse reg. Die Romeinse reg is "unverständlich und deshalb nicht als Ausdrück seiner Rechtsempfindung."[97] Die tradisionele Germaanse volksreg is "abergläubisch unlogisch" maar "sie entsprachen ganz bestimmten

91 Hy beskryf gelykheid as die grootste dwaling: "Gleichkeit der Menschen" is, volgens Nietzsche, "die grösste aller Zügen" (*Werke* III: p. 472 en p. 514 ("Aus dem Nachlass der Achtziger Jahre").

92 Nietzsche, "Also sprach Zarathustra" (*Werke* II: p. 340 (3)): "tot sind alle Götter: nun wollen wir, dass die Übermensch lebe."

93 Nietzsche, *Werke* II: p. 358(3) e.v. ("Also sprach Zarathustra").

94 Vgl. Nietzsche, *Fragmente*, p. 269 (16[23]): "... die Christentum kennt keine ja keine Gerechtigkeit" en "... (d)ie öffentliche Gerechtigkeit ist nur organisirte Selbsthülfe zu Rächung des Unrechts." Nietzsche voeg by *Fragmente*, p. 644: "Die selbsthülfe ist die ursprungliche Form des Rechts."

95 Nietzsche, *Werke* II: p. 358(3) e.v. ("Also sprach Zarathustra").

96 Nietzsche, *Werke* II: p. 806(6)) e.v. ("Zur Genealogie der Moral").

97 Nietzsche, *Werke* I: p. 675 ("Menschliches, allzumenschliches").

vererbten heimischen Sitten und Empfindungen."[98] Die prinsipes van die ware reg lê histories in die vergetelheid verborge en bygevolg moet die reg slegs deur dwang weer aan die lig kom: "(W)ir haben alle kein herkömmliches Rechtsgefühl mehr, deshalb müssen wir uns *Willkürsrechte* gefallen lassen, die der Ausdrück der Notwendigkeit sind, dass es ein Recht geben müsse."[99]

Nietzsche gryp terug na die Griekse vorm-materieleer as onderbou van sy wysgerige denke. Soos Aristoteles word Nietzsche gekonfronteer met die dialektiese konflik tussen vorm en materie. Dié konflik had tot gevolg 'n onoorbrugbare spanning tussen die vormmatige *polis*-staat en die materie-substraat van Wording wat deur *phusis* tot harmonie gebring moet word. Verskillend van Aristoteles plaas Nietzsche die klem nie op die *polis* nie maar op Wording. Die dualistiese *phusis*-wetmatigheid kan dit nie bewerkstellig nie omdat dit sélf die spanning tussen vorm en materie vertoon. Soos Aristoteles laat Nietzsche hom van magvorming bedien, ten einde die ordelikheid te bewerkstellig waarbinne sy vitalistiese doelstellings bewerkstellig kan word. Soos Aristoteles weerspieël Nietzsche se staatsbegrip bygevolg 'n eksplisiet magstaatlike karakter. Dié magstaatlike biopolitiese uitinge het Nietzsche 'n vername posisie in die filosofiese denke van die Derde Ryk gegee. In sy invloedryke werk *Die philosophische Grundlagen des Nationalsozialismus* (1935) het Otto Dietrich die betekenis van Nietzsche vir die Nasionaal-Sosialistiese vitalisme soos volg beskryf: "Damit ist die Richtung auf eine Philosophie des Lebens, eingeschlagen, auf deren witerem Gebiet ja auch Schopenhauer und Nietzsche ihre unterblichen Werke geschaffen haben."[100]

4.2 Alfred Rosenberg en Hans Frank se institusionalisering van die Aristoteliese magstaatlike polis-ideaal

4.2.1 Alfred Rosenberg se motivering van die Aristotelies-organiese bio-staat

Die verkondiging van die irrasionele pre-Christelike Germaanse mitologie en rites het in Alfred Rosenberg se werk sterk tot uitdrukking gekom. Die Germaanse gees kom tot vergestalting in die

98 Nietzsche, *Werke* I: 675 (459) ("Menschliches, allzumenschliches").

99 Nietzsche, *Werke* I; p. 675 (459) ("Menschliches, allzumenschliches").

100 O. Dietrich, *Die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus* (Breslau: Ferdinand Hirt, 1935), p. 9. Kyk ook W.L. Shirer, *Opkomst en ondergang van het Derde Ryk* (Amsterdam: H.J.W. Becht's Uitgeversmaatschappij, c. 1970), pp. 110-111.

Germaanse mitologie wat parallel tot die Griekse mitologie staan – 'n vergestalting van die menslike wil as skeppende blinde krag.[101] Die Germaanse reg staan teenoor die ondermynende Romeinse reg: "In der Vervälschung der nordischen Ehrbewusten rechtsidee durch römischennisse Einflüsse liegt eine der tiefsten Ursachen ... unserer heutigen sozialen Zernissenheit."[102] Daadwerklike regshervorming ter herstel van die Duitse eer behels onder andere swaar strawwe vir nie-Duitsers wat die Duitse eer skend; Duitse burgers wat die Duitse eer in die gedrang bring, kan selfs hul burgerskap verbeur.[103] Rosenberg propageer die beskerming van die Duitse raskenmerke tot by die punt dat geslagsverkeer tussen Duitsers en nie-Duitsers selfs met die dood strafbaar behoort te wees.[104]

Sy *Mythus des 20. Jahrhunderts* bevat lang passasies wat aan die Duitse mitologie gewy is. Selfs Hitler het aanvanklik skepties op Rosenberg se radikale anti-Christelike uitsprake gereageer.[105] Die tema van 'n Germaanse utopiese gemeenskap van die "Meesterras" was die sentrale tema van Rosenberg se werk.[106] Met spreuke soos die "Strom des echt wuchshaften (organischen) Wahrheitsuchens ..." en die strewe "aus dem erlebten Mythus der nordischen Rassenseele heraus in Liebe der Volksehre dienen" gee Rosenberg uitdrukking aan die organiese idee van rassemeerderwaardigheid.[107] Die Aristoteliese lewensrelativisme speel 'n deurslaggewende rol in Rosenberg se biopolitieke irrasionalisme. Rosenberg handhaaf die Aristotelies-Nietzschiaanse standpunt oor die minderwaardige natuur van vroue. Met 'n beroep op Aristoteles verklaar Rosenberg dat vroue minder begaafd as mans is en oor mindere skeppende vernuf as manspersone beskik: "Die Fähigkeitslosigkeit ist die Folge des auf das Pflanzenhafte und auf das Subjektive gerichteten Wesens. Es fehlt der Frau aller Rassen und Zeiten die Gewalt einer sowohl intuitiven als geistigen Zuzammenschau: überall da, wo ein mythische Weltgestaltung, ein grosses Epos oder Drama, eine dem Kosmos nachforschende wissenschafliche Hypothese in der

101 A. Rosenberg, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts* (München: Hoheneichen-Verlag, 1936), p. p. 335 e.v.

102 *Ibid*., p. 563.

103 *Ibid.*, pp. 543, 565-567.

104 *Ibid.*, p. 579.

105 J.P. Stern, Hitler. *The Führer and the People* (Glasgow: Collins, 1975), p. 107.

106 *Idem.*

107 Rosenberg, *Mythus*, pp. 621-622.

weltgeschichte auftauscht, steht ein Mann als Schöpfer dahinter ... und ein männlicher Geist ist es überall, der gegen das Chaos eine Weltsordnung gebiert."[108] Slegs mans is vir die politieke lewe in die Duitse Ryk geskik: "der Frau sollen alle Möglichkeiten zur Entfaltung ihrer Kräfte offenstehen, aber über eines muss Klarheit bestehen: Richter, Soldat und Staatsdenker muss der Mann sein und blieben."[109]

4.2.2 Nasionaal-Sosialisme, Hans Frank en die juridiese relevansie van Aristoteliese biopolitiek

Frank se regsfilosofiese regverdiging van die Nasionaal-Sosialistiese biopolitiek

Hans Frank was 'n vooraanstaande Nasionaal-Sosialistiese denker en vurige navolger van Adolf Hitler. Hy het in talle hofsake as laasgenoemde se regsverteenwoordiger opgetree. Uiteindelik sou hy die hoogste politieke posisie in die regspleging van die Duitse Ryk beklee. Frank se regsfilosofiese opvattings wentel om die ponering van 'n regsisteem wat uitsluitlik die Duitse volk diensbaar is: "Deutsche Rechtsphilosophie schlechthin, Ihr gegenüber bedeutet deutsche Rechtsphilosphie ebenso wie romanische oder angelsächsische Rechtsphilosophie für die Philosophie ein besonderes Problem."[110] Frank onderskei tussen regsfilosofie as logiese "Urteilsfragen" wat sig "auf das Recht beziehen" en regsfilosofie as "Gedrangungsbewegung", 'n "Radikale nachdenken; bemühung um das Recht" soos dit in konkrete lewenssituasies neerslag vind. Die regsfilosofiese kernvraag is na die aktualiteit van die reg: "Insieweit erfullt jenes radikale Nachdenken über das Recht eine Funktion im Ganzen, ist es belangvol aktuell Insieweit ist es ausdrück deutscher Wesensart realschöpferisch als Anstotz für positives Recht?"[111] Op hierdie vlak kom bepaalde Duitse volkswaardes vir Frank in die spel. Twee beginsels speel in dié verband 'n deurslaggewende rol: (a) doelmatigheid en (b) regsekerheid.

Frank oor doelmatigheid

Wat doelmatigheid betref, visualiseer Frank 'n transformasie van die Duitse volks- en kultuurlewe en die opbou van die Duitse staat

108 *Ibid.*, pp. 483-484.

109 A. Rosenberg, *Blut und Ehre* (München: Zentralverlag der NSDAP, 1934), p. 223.

110 H. Frank, *Nationalsozialistisches Handbuch für Recht und Gesetzgebung* (München: Zentralverlag der NSDAP, 1935), p. 915.

111 *Ibid.*, p. 31.

as “nationalsozialistische Rechtsideal”[112] – ’n staat gekenmerk deur ’n sterk nasionale karakter en ’n duidelik waarneembare eenheidstrewe.[113] Die reg beskik slegs oor waarde vir sover dit die Duitse volkslewe diensbaar is, en dat “es kein Recht gibt um des Rechts wegen, sondern ein Recht um des Volks wegen.”[114] Die reg staan in diens van die volk: “Alles was dem Volke nutz ist Recht, alles was ihm schadet ist Unrecht.”[115] Derhalwe bestaan daar ’n onverbreekbare band tussen die reg en die Duitse “Volksganzen”.[116] Die transformasie van die reg vereis dat die Romeinse reg deur Germaanse reg vervang moet word omdat “ein Deutsches Gemeinrecht allein dem deutschen Volke dienstbar gemacht wird”.[117]

Frank oor regsekerheid

Regsekerheid kan slegs deur publieke mag bewerkstellig word. Die kragdadige ordeningsfunksie van die reg “sind die grossen Pfadfinder und Führer der Menschheit, die das Chaos der durcheinander gehenden und einander widerstreitenen Einzelwille durch Befehl und Führung zum Kosmos zuzammenfassen und auf grosse gemeinsame Ziele lenken.”[118] Regsekerheid kom besonderlik tot uitdrukking deur die magsuitoefening van meerderheidsgroepe wat die regte en verpligtinge van minderheidsgroepe vasstel.[119]

Die reg is ’n weerspieëling van die kultuurgoedere van ’n volk. Hy plaas ’n groot premie op die ou Germaanse reg, synde ’n ware volksreg wat spruit uit die noue verband wat die Germaanse volkere met die natuur gehandhaaf het.[120] Die waardes wat Frank identifiseer sluit in die beskerming van die Duitse volkseenheid, die beskerming van Ariese bloed- en rassuiwerheid, die beskerming van nasionale eer en die behoud van Duitse kultuurwaardes.[121]

Frank oor menseregte

112 *Ibid.*, p. XIII.

113 *Ibid.*, p. XVI.

114 *Ibid.*, p. XIV.

115 *Idem.*

116 *Idem.*

117 *Idem.*

118 *Ibid.*, p. 62.

119 *Idem.*

120 *Ibid.*, p. XV.

121 *Ibid.*, pp. XV-XXII.

Die Duitse volksreg ontspring uit die wetgewer se wilsvergestalting as *Ding an sich*.[122] Die voluntaristiese inslag van die reg is plek en tydgebonde en is nie aan vaste materiële regsbeginsels gebonde nie. Wat menseregte betref word onderskei tussen die regte in wyer sin wat slegs staatsinwoners natuurlikerwys toekom, byvoorbeeld die reg op lewe, persoonlike vryheid en die voortbring van kultuurwerke, en menseregte in engere sin wat slegs persone wat oor burgerskap van die Duitse staat beskik.[123] Laasgenoemde regte behels vryheid van spraak, vrye beroepskeuses en die aanspraak op onderwys in die moedertaal.[124] Frank onderskryf die tradisionele Aristoteliese norm van gelykes gelyk en ongelykes ongelyk, deur proporsionaliteit as norm by publiekregtelike toebedelings te onderskryf: "Die Menschen verlangen von Natur nicht nach Gleichkeit, sondern nach Proportionalität."[125]

Frank oor die samelewing as organismiese verband en die beskerming van rassuiwerheid

Die beskerming van die skeppende Duitse kultuur- en geesteskragte van die Ariese ras, is 'n kern-belangrike faset van die Duitse regsisteem: "Der Staat hat also durch seine Gesetzgebung die Sicherstellung und Reinhaltung der Rasse zu gewährleisten und damit die deutsche Volkskraft zu heben und zu erhalten."[126] Die relevansie van biologiese verskille tussen volke en rasse is vir Frank die vertrekpunt vir sy postulering van bioties-relevante regsnorme: Die wet van oorlewing van die sterkere in die natuur lei volgens Frank tot twee sekondêre natuurwetmatighede: (a) Ontwikkeling en vervolmaking teenoor ondergang en verval, en die natuurlike seleksie binne spesies;[127] (b) die onderlinge stryd van spesies om oorlewing en natuurlike vrugbaarheid as spontane weerstand teen die vernietigende "wil" van die natuurlike omgewing.[128] Die ondermynende natuurkragte lei tot lewensontaarding waarteen binne rassegroepe gewaak moet word.[129] Daarenteen is die reg geroepe om biotiese ontwikkeling van

122 *Ibid.*, p. 35.

123 *Ibid.*, pp. 108-109.

124 *Ibid.*, p. 109.

125 *Ibid.*, p. 68.

126 *Ibid.*, p. XVIII.

127 *Ibid.*, p. 11.

128 *Idem.*

129 *Ibid.*, p. 12.

die Ariese ras te verseker[130] – ontwikkeling wat uit die enkele sel as natuurmatige "grondwet" voortspruit.[131] Vanuit die struktuur van die enkele sel volg die organiese volksontwikkeling – soos deur Aristoteles gevisualiseer – deur families en sibbes ter vergestalting van die bioties-suiwer Duitse volk.[132] Met die oog hierop is die reg geroepe om onder andere huwelike tussen Duitsers en nie-Duitsers te verbied.[133]

Frank en die regverdiging van die Duitse magstaat

Hans Frank is deur Hitler tot die hoogste regsposisie in die Nasionaal-Sosialistiese Ryk bevorder en eersgenoemde het Nietzsche se pleidooi van die *Wille zur Macht gedeel*.[134] In 'n toespraak voor die Akademie vir Duitse Reg op 18 Junie 1938 verklaar Frank dat die *Führerwille* die "formele geskrewe grondwet" vervang.[135] As regsverteenwoordiger van Hitler tydens laasgenoemde se verhoor in 1929, lig Frank die hof in dat geregtigheid behels om die voordeel van die Duitse volk te soek, en dat ongeregtigheid dít is wat die hele volk benadeel; aangesien die *Führer* die gewete van die volk is, is sy woord wet.[136] In 'n toespraak by die Universiteit van Münich deel Frank die gehoor mee dat vir die eerste keer in die geskiedenis die liefde vir die *Führer* 'n regsbegrip geword het.[137] In Junie 1938, in die amp van *Reichrechtsführer*, verklaar Frank dat die vraag of die *Führer* ingevolge 'n formele geskrewe konstitusie regeer, nie 'n fundamentele regsvraag is nie.[138] Slegs die vraag of die *Führer* deur sy optrede die lewe van die volk beveilig, is die fundamentele regsvraag van die tyd.[139] In 1935 het Frank se adjunk voor die Bond van Nasionaal-Sosialistiese Juriste verklaar dat regsverteenwoordiging 'n uitdrukking van die Nordiese volkere se "gesonde nasionale gevoel" is – synde die nuwe geregtigheidsidee. Stern merk soos volg op: "This was

130 *Idem.*

131 *Ibid.*, p. 14.

132 *Idem.*: "Diese Schilderung des organische Volksaufbaus soll ein Bild für den organischen Volksaufbaus sein, der sich aus der familie und der Sippe entwickelst."

133 *Ibid.*, pp. 14-15.

134 Stern, *The Führer and the people*, p. 56.

135 *Ibid.*, p. 70.

136 *Ibid.*, p. 122.

137 *Idem.*

138 *Idem.*

139 *Idem.*

the fatal heritage of Nietzsche's and Schopenhauer's paradoxes. It was Nietzsche who had once proclaimed that life stands above all rational processes and cannot be defined by its ancillary, reason, because reason must be subordinated to it, and placed in the service of, its master, life ..."[140]

Die vooraanstaande Duitse juris, Carl Schmitt het die *Führer*-begrip as oorheersende magstaatlike prinsipe soos volg beredeneer: Die *Führer* beskerm geregtigheid; die Führer beskik oor die uitsluitlike reg om tussen vriend en vyand te onderskei; hy neem die waarskuwings van die Duitse geskiedenis ter harte; dit verleen aan hom die reg en mag om 'n nuwe staat en 'n nuwe orde te vorm. Die *Führer* beskerm geregtigheid teen die grofste misbruike wanneer – in die uur van bedreiging – hy geregtigheid direk skep uit hoofde van sy leiersposisie. Die amp van regter spruit direk uit dié van *Führer* – enigeen wat poog om dié twee te skei beoog om die staat te ontwrig. Die *Führer* bepaal persoonlik die inhoud en omvang van 'n oortreding van die reg.[141]

Magstaatlikheid en biopolitiese wetgewing in die Nasionaal-Sosialistiese staat

Die praktiese toepassing van die biopolitiese grondslae van die regsorde tydens die Derde Ryk het uiteenlopende wetgewing vereis, ten einde biopolitiese maatstawwe te implementeer om die politieke oogmerke van die Nasionaal-Sosialistiese staat te bereik. Alhoewel die hele Nasionaal-Sosialistiese regsisteem van diskriminerende regsnorme deurdrenk was, het wetgewing veral op twee terreine direk uit die Aristotelies-Nietzschiaanse biopolitiek voortgespruit: (a) die statutêre voorkoming van wanstaltige nakomeling en (b) die verbod op huwelike van Duitsers met nie-Duitsers.

(a) Maatreëls ter voorkoming van wanstaltige nakomelinge

Die *Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses* van 14 Juie 1933 was daarop gerig om misvormde en wanstaltige kinders te voorkom deur sterilisasie van mans en vrouens waar die moontlikheid van fisies- en geestelik gestremde nakomeling bestaan het; vir ontmanning van gevaarlike gewoontemisdadigers en sterilisasie van

140 *Idem.*

141 C. Schmitt, *Positionen und Begriffe* (Hamburg, 1940), p. 200 e.v.

alkoholiste voorsiening te maak.[142] Voorts is sogenaamde "sibbe-amtenare" ingevolge die *Gesetz über den Ausbau der Standesämter* aangestel om die bloedsuiwerheid van voornemende egpare vas te stel en te beoordeel.[143]

(b) Maatreëls op die terrein van die familie- en huweliksreg

Die *Gesetz gegen Mitzbraüche bei der eheschliessung und Annahme as kindes Statt* van 18 November 1933 het vir ingrypende maatreëls voorsiening gemaak ter nietigverklaring van sogenaamde "skynhuwelike" oor die Duitse volksgrense en die aanneming van kinders wat nie tot voordeel van die Duitse volkslewe geskied het nie.[144]

Die Nürnbergse wette ter beskerming van bloedsuiwerheid het neerslag gevind in onder andere die Ryksburgerskapswet wat burgerskap van die Ryk beperk het tot persone van suiwer Ariese oorsprong en wat deur hul optrede hul lojaliteit aan die Duitse staat betoon het.[145] Die Wet ter beskerming van die Duitse bloed en eer het die sluit van huwelike oor die Duitse volksgrens in sommige gevalle gekriminaliseer en met swaar strawwe ontmoedig.[146] Die motivering van die wetgewer was "to express in the State ... the eternal laws of life and nature that govern and determine the destiny of both the individual and the whole ... the legal ... system must be made once more to the laws of life, the natural laws that are eternally valid for the body, mind and soul of the German people."[147]

Die Nasionaal-Sosialistiese denke verteenwoordig in talle opsigte 'n teruggrype na die antiek-Griekse vorm-materiemotief. Enersyds is die Nasionaal-Sosialistiese staatsorde die ideale vorm waarin die mitiese Duitse kultuurlewe gestalte moes kry. Andersyds is die hele kultuurlewe van die volk op dinamiese Wording van die Duitse nasionale eenheid gebaseer. Soos by Aristoteles en Nietzsche staan *polis*-staat (die universele) en materie (die individuele) dialekties in onoorkomelike spanning teenoor mekaar. Die *Führer*-prinsipe is die

142 Frank, *Nationalsozialistisches Gesetzbuch für Recht und Gesetzgebung*, pp. IXX, 812-827.

143 *Ibid.*, p. 16.

144 *Ibid.*, pp. 1000-1002.

145 G. Schoenberner, *The Yellow Star: the persecution of the Jews in Europe, 1933-1945* (New York: Bantam Books, 1973), pp. 16-18.

146 *Idem.*

147 *Ibid.*, p. 17.

hoogste vergestalting van mag wat dié spanning tussen vorm en materie moet oorkom. *Phusis* kom in die *Führer*-prinsipe tot uiting. Dié prinsipe is die organismiese uitdrukking van rassuiwerheid wat tussen hoër en laer vorme van biotiese lewe onderskei. Die vorm-prinsipe in die vorm van die Nasionaal-Sosialistiese staat geniet voorrang as magstaatlike beginsel wat die ordelikheid in die staat bepaal. Enersyds staan die Nasionaal-Sosialistiese politieke filosofie dus nader aan die Aristoteliese politieke filosofie as aan Nietzsche. Andersyds kan die Nasionaal-Sosialistiese staatsfilosofie nie sonder Nietzsche ten volle begryp word nie. Dooyeweerd se tipering van die Nasionaal-Sosialistiese politieke gemeenskapsdenke kry derhalwe volle betekenis teen die agtergrond van die Aristoteles-Nietzschiaanse biopolitiek.

5. Gevolgtrekkings

Politokratiese kommunitarisme tregter hul filosofiese opvattinge deur die Aristoteliese begrip van gemeenskap. Die aanvaarding van die Aristoteliese *polis*-gemeenskap as ideale vorm van gemeenskap kan nie van die Griekse vorm-materieprinsipe losgemaak word nie. Die Aristoteliese *polis* ontvang sy inhoud van die vorm-materiemotief wat Aristoteles se wygerige denke onderlê. Die vorm-materiemotief in Aristoteles se denke vertoon 'n dialektiese epistemologie wat rasioneel/irrasioneel en universeel/individueel vanuit die spanning van 'n empiristies/fenomenologistiese teenoorstaandes benader. Ten einde dié dialektiese spanninge te oorkom bedien Aristoteles homself van *phusis* as maatstaf van orde. *Phusis* is egter self aan die onderliggende spanning tussen vorm en materie onderworpe. Die spanning tussen vorm (staatlikheid) en materie (die individu) word onder die biologiese wetmatigheid van *phusis* tot orde gedwing. Bygevolg word die leidende beginsel van die gemeenskap by sowel Aristoteles, Nietzsche en die Nasionaal-Sosialisme deur mag gekwalifiseer. In die Aristotelies-Nietzschiaans-Nasionaal-Sosialistiese denke is die reg as modus aan mag ondergeskik. Aristoteles beskou die *polis*-staat as magsvorm wat Wording tot sy biopolitieke verwesenliking moet voer; by Nietzsche is dit omgekeer: Wording moet aan die politieke orde beslag gee; by die Nasionaal-Sosialistiese denkers soos Rosenberg en Frank is die staat die universele wat aan organismiese Wording beslag gee. Derhalwe staan die Nasionaal-Sosialistiese staat nader aan die Aristoteliese *polis*-vorm as wat met Nietzsche se vitalistiese *polis*-staat die geval is.

Die Aristoteliese *polis*-gemeenskap is 'n tipiese vorm van magstaatlike dwanguitoefening om uiting aan die Apolliniese kultuur-ideaal te gee. Die regsaard van die politieke gemeenskap speel 'n sekondêre rol. Derhalwe kan die Aristoteliese *polis*-gemeenskap nie as ideale vorm van politieke gemeenskap aanvaar word nie. Die vorm van die *polis* kan ook nie van die dialektiese onderbou daarvan losgemaak word nie. By aanvaarding van die Aristoteliese *polis* word die Griekse vorm-materiemotief as onderbou van die politieke gemeenskap ingevoer. Die standpunt van politokratiese kommunitariërs dat Nietzsche teenoor Aristoteles staan is derhalwe nie ongekwalifiseerd waar nie: Beide is wysgerig-dialekties op vorm en materie gebaseer; beide bedien hul van *phusis* as biopolitiese norm ter sintetisering van die konflikterende pole van vorm en materie en beide verval in staatsvorme van tipies magstaatlike inslag. Die Nasionaal-Sosialisme neem die Aristoteliese *polis* as ideale vorm van gemeenskap en baseer die orde van dié gemeenskap op die vitalistiese *phusis*-wetmatigheid van Nietzsche. Die aanvaarding van die Aristoteliese *polis*-vorm is nie 'n religieus-neutrale keuse nie. Die Griekse natuur-kultuurreligieë gee noodwendig aan die Aristoteliese *polis*-vorm beslag. Politokraties-kommunitêre onderskrywing van die Aristoteliese *polis*-vorm maak bygevolg die biopolitiese *phusis*-wetmatigheid deel van die politokratiese profiel van die politieke gemeenskap. Soos Nietzsche en die Nasionaal-Sosialisme, staan politokratiese kommunitarisme dus in die verlengstuk van die Aristoteliese vorm-materie-biopolitiek met al die bizarre magstaatlike implikasies daarvan.

Bibliografie

ARISTOTELES. 1921. *Politica*. The Works of Aristotle dl. X. Vert. deur B. Jowett. Oxford: Clarendon Press.

ARISTOTELES. 1925. *Ethica Nicomachea*. The Works of Aristotle dl. IX. Vert. W.D. Ross. Oxford: Oxford University Press.

ARISTOTELES. 1948. *Metaphysica*. The Works of Aristotle dl. VIII. Vert. deur W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

AGAMBEN, G. 1998. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.

COLLINWOOD, R.G. 1946. *The Idea of History*. Oxford: Oxford University Press.

DIETRICH, O. 1935. *De philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus*. Breslau: Ferdinand Hirt.

DOOYEWEERD, H. 1960. *In the Twilight of Western Thought*. Grand Rapids: Presbyterian and Reformed Publishing Company.

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

DOOYEWEERD, H. 2012. *Roots of Western Culture*. Grand Rapids, MI.: Paideia Press.

DOOYEWEERD, H. 2013. *Essays in Legal, Social, and Political Philosophy*. Grand Rapids, MI.: Paideia Press.

DOUMA, J. 1978. *Natuurrecht. Een betrouwbare gids?* Groningen: De Vuurbaak.

DU BOIS, P. 2010. *Out of Athens. The new ancient Greeks*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

FARRINGTON, B. 1949. *Greek Science* I. Londen: Pelican Books.

FRANK, H. 1935. *Nationalsozialistische handbuch für Recht und Gesetzgebung*. München: Zentralverlag der NSDAP.

GOOSEN, D. 2007. *Die Nihilisme*. Johannesburg: Praag.

HOMMES, H.J. van. 1986. *De wijsgerige grondslagen van de rechtssociologie*. Zwolle: W.E.J. Tjeenk Willink.

KASSLER, K. 1941. *Nietsche und das Recht*. Munchen: Verlag Ernst Reinhardt.

KIESEWETTER, H. 1974. *Von Hegel zu Hitler*. Hamburg: Hoffmann & Campe.

LUKÁCS, G. 1980. *The Destruction of Reason*. Londen: The Merlin Press.

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

MENCKEN, H.L. 1982. *The Philosophy of Friedrich Nietzsche*. Torrence, California: The Noontide Press.

NIETZSCHE, F.W. 1911. *The Complete Works* II: Early Greek Philosophy. New York: The Macmillan Company.

NIETZSCHE, F.W. 1966. *Werke*. Dle. I-III. München: Carl Hanser Verlag.

NIETZSCHE, F.W. *Die Fragmente von Früjahr 1884 bis Herbst 1885*. https//ia601409.us.archive.ord Geraadpleeg op 29.07.2016.

NISBET, R.A. 1969. *Social Change and History*. New York: Oxford University Press.

OAKSHOT, M. 1933. *Experience and Its Modes*. Cambridge: Cambridge University Press.

POPPER, K.R. 1957. *The Poverty of Historicism*. Londen: Routledge, Kegan & Paul.

POPPER, K.R. 1957. *The Open Society and Its Enemies*. Londen: Routledge, Kegan & Paul.

ROSENBERG, A. 1934. *Blut und Ehre*. München: Zentralverlag der NSDAP.

ROSENBERG, A. 1936. *Der Mythus des 20. Jahrhunderts*. München: Hoheneichen-Verlag.

RANKIN, E. 2015. Aristotle's Magnanimity and Nietzsche's Nobility, in: *Athene Noctua: Undergraduate Philosophy Journa*l 3(2015), pp. 1-5.

SCHMITT, C. 1940. *Positionen und Begriffe*. Hamburg.

SCHOENBERNER, 1973. *The Yellow Star: the persecution of the Jews in Europe, 1933-1945*. New York: Bantam Books.

SHIRER, W.L. 1970. Opkomst en ondergang van het Derde Ryk. Amsterdam: H.J.W. Becht's Uitgeversmaatschappij.

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

STERN, J.P. 1975. *Hitler. The Führer and the People*. Glasgow: Collins.

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

STRAUSS, D.F.M. 2006. The Rise of the Modern State, in: *Politikon* 2006, pp. 183.

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

STRAUSS, D.F.M. 2016. Are the variable functional capacities of social structures rooted in human nature?, *Journal for Christian Scholarship* 52(2), pp. 201-225.

TAYLOR, E.L.H. 1966. *The Christian Philosophy of Law, Politics and the State*. Bradford, Yorkshire: The Craig Press.