UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

DIE ESTETIESE REPUBLIEK: KUNS, REG EN POST-LIBERALE POLITIEK IN NIETZSCHE, ARENDT EN LYOTARD

Proefskrif voorgelê ter gedeeltelike vervulling van die vereistes
vir die LLD-graad aan die Universiteit van Pretoria.

Promotor: Professor CH Heyns
Mede-promotor: Professor FJ Viljoen

31 Julie 2002

© University of Pretoria

Vir almal wat hierdie oomblik lydsaam afgewag het.

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

OPSOMMING / SUMMARY

Die estetiese republiek: kuns, reg en post-liberale politiek in Nietzsche, Arendt en Lyotard

Die debat tussen liberalisme en republikanisme wat ná die val van apartheid in Suid-Afrikaanse regsfilosofie na vore getree het, kan verryk word indien die republikeinse gedagte vanuit 'n estetiese perspektief benader word. Voorbeelde van hierdie benadering kan in die werk van Nietzsche, Arendt en Lyotard gevind word. Dié drie skrywers word gewoonlik daarvan beskuldig dat hulle 'n estetisering van die reg onderneem wat die normatiewe aard van regsfilosofie heeltemal ontken. Hierdie kritiek is so sterk gevestig dat dit neig om ideologiese afmetings aan te neem. Die ideologie teen 'n estetiese perspektief in die regsfilosofie kan verbreek word deur aan te toon, eerstens, dat die estetiese benaderings wat Nietzsche, Arendt en Lyotard inslaan, uiteenlopende sienings van die reg en politiek inhou, en tweedens, dat al hierdie sienings gebore is in antisipasies van of uit reaksie op die normatiewe krisis wat Auschwitz in twintigste eeuse regsfilosofie geopen het. Die verskillende sienings van die estetiese republiek kan met mekaar vergelyk word aan die hand van die vraag hoe elke denker pluraliteit as moontlikheidsvoorwaarde vir politiek bedink. Die vertrekpunt vir so 'n vergelyking is Nietzsche se regsfilosofie waarin politiek verstaan word as 'n opheffing van pluraliteit. Arendt probeer aanvanklik om pluraliteit as die wese van politiek te herstel deur politieke aksie in performatiewe terme te beskryf, maar plaas later haar hoop vir die behoud van pluraliteit in politiek op die dinamiek van reflektiewe of estetiese oordeel. Lyotard beskou Arendt se estetiese republiek steeds as 'n negering van pluraliteit en politiek omdat die aporetiese aard van pluraliteit, en daarom politieke verantwoordelikheid en geregtigheid, nie deur haar erken word nie.

The aesthetic republic: art, law and post-liberal politics in Nietzsche, Arendt and Lyotard

The debate between liberalism and republicanism which surfaced in South Africa after the fall of apartheid, can be enriched if the republican ideal is approached from an aesthetic perspective. Examples of such an approach can be found in the work of Nietzsche, Arendt and Lyotard. These three writers are usually accused of undertaking an aestheticisation of law which completely denies the normative nature of legal philosophy. This critique is so well entrenched that it tends to assume ideological proportions. The ideology against an aesthetic perspective in legal philosophy can be broken by indicating, firstly, that the aesthetic approaches adopted by Nietzsche, Arendt and Lyotard lead to divergent views of law and politics, and secondly, that all of these views are born in anticipation of or reaction against the normative crisis opened by Auschwitz in twentieth century legal philosophy. The various understandings of the aesthetic republic can be compared on the basis of how plurality as precondition of politics is conceived by each thinker. The starting point for such a comparison is Nietzsche's legal philosophy, in which politics is presented as the elimination of plurality. Arendt initially tries to restore plurality as the essence of politics by conceptualising political activity as a performative art, but finally rests her hope for the maintenance of plurality in politics on the dynamic of reflective or aesthetic judgements. Lyotard regards Arendt's aesthetic republic as a further negation of plurality and politics, because she does not acknowledge the aporetic nature of plurality, and thus political responsibility and justice.

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

INHOUDSOPGAWE

Opsomming / Summary

Hoofstuk1: Inleiding 1

1 Liberalisme en republikanisme in debat 1
2 Die estetiese omwenteling in kritiese regsteorie 8
3 Volgorde van die bespreking 13

Hoofstuk 2: Die ideologie van estetisering 17

1 Twee besware 17
2 Estetisering en konstitusionele demokrasie 18
3 Estetisering en Europese fascisme 32

Hoofstuk 3: Nietzsche se hande 41

1 Inleiding 41
2 Die redding van politiek deur tragiese kuns:die jong Nietzsche se metafisiese estetika 42
3 Die redding van politiek deur plastiese kuns: die latere Nietzsche se metafisiese biologie 71
4 Slot 94

Hoofstuk 4: Arendt se oë 102

1 Inleiding 102
2 Arendt, moderniteit en politieke nihilisme 107
3 Arendt se eerste estetiese alternatief: politieke aksie as performatiewe kuns 119
4 Arendt se tweede estetiese alternatief: politiek en die liefde vir skoonheid 149
5 Slot 180

Hoofstuk 5: Lyotard se ore 183

1 Inleiding 183
2 Die sublieme en estetiese modernisme 187
3 Republikeinse regsfilosofiese modernisme 203
4 Slot 209

Verwysingspunte 216

Hoofstuk 1

INLEIDING

.... dit is met ander woorde nie bloot toevallig dat die Suid-Afrikaanse reg op hierdie wyse by die kulturele politiek van moderniteit betrek sou word nie.[1]

1 Liberalisme en republikanisme in debat

Toe dit aan die begin van die 1990's duidelik geword het dat die oorgang na 'n post-apartheid Suid-Afrika nie meer uitgestel kon word nie, was die eerste reaksie van 'n aantal prominente Suid-Afrikaanse regsgeleerdes om die herstel van wetenskaplikheid in die Suid-Afrikaanse reg te bepleit.[2]

---

[1] Die teks wat formeel vir eksaminering ingehandig is begin met hierdie sin. Daar is duidelik ook ander tekste, of ten minste verdere weergawes van hierdie teks ter sprake. Waar die begin werklik lê en of daar premisse vir 'n argument bestaan is onseker.

Ek aanvaar nietemin ter wille van die numering van opskrifte en voetnote, en sonder verdere ondersoek, hierdie plek as die begin van die teks. Dit is grootliks 'n arbitrêre redaksionele besluit wat bepaal is deur die bestaande konvensies rakende die noodsaaklikheid van ordendende opskrifte en die omvattende gebruik van voetnote vir 'n aanvaarbare doktorale proefskrif. Ter wille van die goeie akademiese en institusionele orde word die vraag tot welke mate die konvensionele styl van hierdie teks die inhoud daarvan ondermyn gevolglik ook nie verder ondersoek nie.

[2] 'n Goeie voorbeeld is die siening van Christa van Wyk "The task facing South African law in the 21st century, with particular emphasis on the resilience of our Roman law heritage" 1993 *Codicillus* 45 wat aanvanklik simpatiek gestaan het teenoor die gedagte dat 'n handves van regte nie in Suid-Afrika nodig is nie maar dat die liberale gees van die Romeins-Hollandse reg eerder herstel moet word. Die politieke besmetting van die privaatreg was hiervolgens tot enkele stukke apartheidswetgewing beperk. Vir die toekoms het Van Wyk die logiese ontwikkeling van die grondliggende beginsels van die Romeins-Hollandse reg, eerder as 'n verknogtheid aan die spesifieke reëls van die gemenereg, voorgestel. "This approach" beweer sy "ties in with the notion that any legal system that has attained a reasonable degree of maturity, contains *in gremio sua* a solution to any legal problem. Jurists need only make deductions from principles and rules already existing, thereby bringing to light the full inherent content of the legal system and supplementing the hitherto defective formulations of its principles and rules" (53).

Dit was in die lig van hierdie beroepe op regswetenskaplikheid nie verrassend dat Thomas, Van der Merwe en Stoop *Historiese Grondslae van die Suid-Afrikaanse Privaatreg* (1998, 2000) volhard met die siening dat die grootsheid en hoogtepunt van die resepsiegeskiedenis van die Romeinsereg in die vestiging van 'n volwaardige regswetenskap in Europa te vinde is nie. In hierdie resepsiegeskiedenis word die Suid-Afrikaanse reg steeds voorgehou as 'n eksponent van die Europese wetenskaplike ideaal. Die formalistiese siening van die reg wat hierdie soort regsgeskiedenis onderlê blyk duidelik wanneer die Europese regswetenskap omskryf word as "die daarstelling van 'n samehangende stel algemene beginsels en basiese begrippe vanwaar, by wyse van afleiding, oplossings vir individuele gevalle gevind kon word" (64). Hierdie benadering tot die Suid-Afrikaanse

Die model van regswetenskaplikheid waarop hierdie geleerdes hulle beroep het, is in wese die negentiende-eeuse liberale pandektistiese privaatreg.[3] Die pandektiste het 'n visie van die reg verwoord waarvolgens alle regsvrae op 'n formeel rasionele wyse beslis kon word deur die logiese verwantskappe tussen regskonsepte na te speur en op nuwe probleemgevalle toe te pas. Volgens hierdie visie van regswetenskaplikheid het die privaatreg tot so 'n vlak van verfyning ontwikkel dat die interne logiese struktuur daarvan op wetenskaplike wyse toegepas kon word sonder enige verwysings na sosio-ekonomiese en politieke oorwegings. Dit was juis dié visie van 'n polities-outonome privaatreg wat sommige Suid-Afrikaanse regsgeleerdes ná die val van apartheid aantreklik gevind het. Gekonfronteer met onvoorspelbare nuwe politieke eise is 'n beroep op Suid-Afrikaanse juriste gedoen om te keer dat die objektiewe Suid-Afrikaanse privaatregtelike regswetenskap nie deur irrasionele of partypolitieke oorwegings en eise ontwortel word nie.

Aanvanklik het hierdie beroep op regswetenskaplikheid gepaard gegaan met 'n volskaalse verwerping van menseregte as 'n onwetenskaplike politieke ideologie.[4] Selfs waar menseregte as 'n integrale element van die nuwe orde aanvaar is, is bepleit dat die aanwending daarvan tot die publiekreg beperk moes word. Die regswetenskaplikheid van die privaatreg (waarvan die toepassing rasioneel formaliseerbaar was) moes ten alle koste beskerm word teen die "onchristelike" en "polities manipuleerbare" irrasionalisme van menseregte (waarvan die toepassing nie formaliseerbaar was nie).[5]

---

regsgeskiedenis word verder bespreek en gekritiseer in Wessel le Roux "The de-Romanisation of legal history courses at South African universities" 2000 *Fundamina* 129.

[3] Die pandektistiese basis van die Suid-Afrikaanse privaatreg word bespreek deur André van der Walt "Tradition on trial: a critical analysis of the civil-law tradition in South African property law" 1995 *SAJHR* 169-206.

[4] PJ Visser "A successful constitutional invasion of private law" 1995 *THRHR* 745 maak groot gewag van die kontras tussen die ou Romeins-Hollandse privaatreg op weg na wetenskaplike volmaaktheid, en die nuwe "pseudo-wetenskaplikheid" van waarde-belaaide konstitusionele interpretasie (747). Waar eersgenoemde gekenmerk word deur logiese konsekwentheid, word laasgenoemde volgens hom oorheers deur arbitrêre politieke keuses. Visser bepleit daarom dat laasgenoemde nie binne die objektiewe wetenskap van die privaatreg toegelaat moet word nie. Waar dit noodwendig wel begin gebeur het, verwys Visser afwysend daarna as "'n konstitusionele inval van die privaatreg" (749).

[5] Johan Potgieter "The role of law in a period of transition: the need for objectivity" 1991 *THRHR* 800 was een van die eerste om te argumenteer dat die wetenskaplike objektiwiteit van die privaatreg duidelik onderskei moet word van die subjektiewe toevallighede van politieke ideologieë, insluitende die diskoers van menseregte. Volgens Potgieter moes post-apartheid regsgeleerders die onafhanklike meesters bly van

Die spesifieke vorm wat die oproep tot regswetenskaplikheid aan die begin van die 1990's aangeneem het, is nou slegs van historiese belang.[6] Die horisontale werking van die Handves van Menseregte maak die klassieke onderskeid tussen die private en die publieke, waarop die regwetenskaplikes aanvanklik nog gesteun het, onhoudbaar. In die lig van hierdie ontwikkeling kon regswetenskaplikes nie met erns voortgaan om daarop aan te dring dat die toepassing van die privaatreg duidelik van die toepassing van menseregte geskei moes word nie. Die positiewe konstitusionele reg het 'n verandering van taktiek vereis.

Indien die menseregtediskoers nie suksesvol uit die privaatreg geweer kon word, soos aanvanklik gehoop is nie, moes dit deur die privaatregtelike denkraamwerk geneutraliseer word. Waar die indruk aanvanklik deur die regswetenskaplikes geskep is dat die toepassing van menseregte noodwendig aan irrasionele politieke manipulasie uitgelewer is, het die gedagte nou begin posvat dat die toepassing van menseregte tog geformaliseer kon word. Die menseregte wat in die Grondwet vervat is moes bloot op dieselfde konseptuele basis benader word as die leerstuk van subjektiewe regte in die pandektistiese regswetenskap. Hierdie gedagte het onmiddellik inslag gevind onder Suid-Afrikaanse regsgeleerdes. Die privatisering van die mensregtediskoers of die ontwikkeling van 'n regsformalistiese konstitusionalisme was spoedig op die tafel van Suid-Afrikaanse regters[7] en

---

hulle eie vakwetenskap en hulle van politiekery weerhou. So sou verseker kon word dat geregtigheid geskoei word op die lees van die reg se inherente regswetenskaplike logika, en nie op die "irrasionele" en "onchristelike" gedagte van menseregte nie (807).

[6] Die omstrede uitspraak in *Du Plessis v De Klerk* 1996 (3) SA 850 (KH) het met betrekking tot die tussentydese Grondwet beslis dat die lys van Fundamentele Regte ook indirekte horisontale werking het. Toe die Grondwet in 1996 aangeneem is het art 8(2) dit bo twyfel gestel dat die regte in die Handves van Regte ook op natuurlike en regspersone van toepassing is, en art 8(3) dat die privaatreg toegepas en ontwikkel moet word ten einde aan die regte in die menseregtehandves uitdrukking te gee. Sien hieroor Johan van der Walt "Perspectives on horizontal application: *Du Plessis v De Klerk* revisited" 1997 *SAPL/PR* 1, en "*Progressive* indirect horizontal application of the Bill of Rights: towards a co-operative relation between common-law and constitutional jurisprudence" 2001 *SAJHR* 341.

[7] Henk Botha en André van der Walt "Coming to grips with the new constitutional order: critical comments on *Harksen v Lane NO*" 1998 *SAPL/PR* 17 toon aan hoe die oorbekende privaatregtelike metodologie vroeg reeds onder die regters van die Konstitusionele Hof inslag gevind het. Karl Klare "Legal culture and transformative constitutionalism" 1998 *SAJHR* 146 betreur eweneens die huiwering van Suid-Afrikaanse regters om die politieke rol te aanvaar wat die nuwe Grondwet aan hulle toeskryf (187).

akademici.[8]

Die ywerige pogings om die toepassing van Grondwet aan die eise van liberale privaatregtelike regswetenskaplikheid te onderwerp, het inmiddels 'n hewige reaksie uitgelok. Skrywers soos André van der Walt,[9] Henk Botha,[10] Karl Klare,[11] en Frank Michelman[12] het begin om die spanning tussen die Grondwet se transformatiewe aspirasies en die interne dinamiek van liberale privaatregtelike regswetenskap te beklemtoon. In 'n aantal kritiese ondersoeke na die opkoms van die pandektistiese regswetenskap is die konseptuele (of formalistiese) en subjektivistiese (of privatistiese) benadering tot regte as die ideologiese regverdiging vir die klassieke liberale sosiale en politieke orde ontmasker.[13] Met verwysing na die Amerikaanse ervaring is beklemtoon dat die Realiste reeds aan die begin van die twintigste eeu aangetoon het dat 'n konseptuele en privatistiese of liberale benadering tot regte, soos dit in daardie konteks deur Hohfeld en Langdell voorgestaan is, nie meer ná die opkoms van die programmatiese welvaarstaat stand kon hou nie.[14] Die rekonstruktiewe eise

---

[8] Vir 'n algemene oorsig van hiedie tendens sien André van der Walt "Un-doing things with words: the colonization of the public sphere by private property discourse" in Bradfield en Van der Merwe (reds) *"Meaning" in Legal Interpretation* (1998) 235.

[9] *Ibid.*

[10] Henk Botha "Privatism, authoritarianism and the constitution: the case of Neethling and Potgieter" 1995 *THRHR* 496.

[11] Karl Klare "Legal culture and transformative constitutionalism" 1998 *SAJHR* 146.

[12] Frank Michelman "The constitution, social rights and reasom: a tribute to Etienne Mureinik" 1998 *SAJHR* 499.

[13] Dit is nie nodig om hierdie kritiese geskiedenis hier in detail te rekonstrueer nie. Raadpleeg hiervoor Johan van der Walt "Skerwe uit 'die' *Geschichte* van die leerstuk van subjektiewe regte" 1996 *TSAR* 521 en 626.

[14] Die ingrypende uitwerking wat die opkoms van die programmatiese welvaartstaat op liberale regswetenskaplikheid gehad het word nêrens regsfilosofies meer treffend verwoord as deur die Amerikaanse Realiste nie. Die Amerikaanse Realiste het die klassieke regswetenskaplike ideaal, soos dit in Amerika deur Langdell geformuleer is, verwerp. Volgens die Realiste het die noue verband tussen die regswetenskap en klassieke liberalisme die sosiale transformasie van die Amerikaanse samelewing in die 1920's en 1930's ernstig belemmer. Die Realiste se beroep op 'n suiwer instrumentele of funksionele benadering tot die reg, in teenstelling tot die suiwer konseptuele benadering van die negentiende regswetenskaplikes, maak duidelik tot welke mate Weber se regswetenskap reeds aan die begin van die twintigste eeu deur die opkoms van die programmatiese welvaartstaat in krisis gedompel is. Die kontras tussen 'n konseptuele benadering tot die reg en 'n funksionele benadering word op duidelik geïllustreer

wat konstant gedurende die twintigste eeu aan die Westerse staat gestel is, het regswetenskaplike regulering eenvoudig onmoontlik gemaak.[15] Hierdie feit het soveel te meer in die transformasieperiode ná die val van apartheid in Suid-Afrika gegeld. Byvoorbeeld: In verskeie deeglike studies oor die krisis binne die Suid-Afrikaanse grondreg is aangetoon hoe die liberale regswetenskap die transformasie van die Suid-Afrikaanse sosiale orde belemmer het.[16] Kortom: Die transformasie van die Suid-Afrikaanse samelewing het vereis dat nougeset gewaak word teen die kolonialisering van die gedagte van menseregte en die nuutgewonne publieke sfeer deur uitgediende en reaksionêre liberaal-regswetenskaplike ideale.

In die lig van hierdie ingrypende kritiek kan nie meer met vrug gevra word hoe liberale regswetenskaplikheid herwin en as basis van die nuwe Suid-Afrikaanse konstitusionele orde beskerm kan word nie. 'n Meer belowende lyn van ondersoek sou wees om vas te stel watter regsfilosofiese alternatiewe daar in die loop van die twintigste eeu as alternatief vir die ideologie van liberale regswetenskaplikheid ontwikkel is. Sekerlik die belangrikste van hierdie alternatiewe is die sogenaamde republikeinse siening van demokratiese politiek en konstitusionalisme.[17] Die onlangse herlewing van republikeinse politieke ideaale word tereg deur Johan van der Walt beskryf as een van die belangrikste reaksies op die mislukking van negentiende eeuse liberale regswetenskaplikheid.[18]

---

deur Felix Cohen "Transcendental nonsense and the functional approach" 1935 *Columbia Law Review* 809.

[15] Hierdie feit is reeds deur Max Weber, een van die groot kampvegters vir liberale regswetenskaplikheid, gevrees. Volgens Weber sou die opkoms van die welvaartstaat die formele rasionaliteit van die reg vernietig en die regsorde uitlewer aan irrasionele en nie-formaliseerbare eise. Die gedagte dat die welvaartstaat die droom van liberale regswetenskaplikheid onherroeplik in 'n krisis gedompel het word vandag algemeen aanvaar. Of die welvaartstaat daarmee ook 'n einde gebring het aan die formele rasionaliteit van die reg soos Weber beweer het, is minder seker. Volgens Jürgen Habermas "How is legitimacy possible on the basis of legality" in Sterling McMurrin (red) *The Tanner Lectures on Human Values: Vol VIII* (1988) 219 moet die aard van regsformalisme radikaal herdink word ten einde die volledige instrumentalisering van die reg te weerstaan.

[16] André van der Walt "Marginal notes on powerful(l) legends: critical perspectives on property theory" 1995 *THRHR* 396 en "Reflections on teaching property law in the future" 1993 *Stell LR* 88.

[17] Sien Frank Michelman "Forward: traces of self-government" 1986 *Harvard Law Review* 4 en "Law's Republic" 1988 *Yale Law Journal* 1943. Vir 'n oorsigtelike maar kritiese inleiding sien Stephen Feldman "Republican revival/interpretive turn" 1992 *Wisconsin Law Review* 679.

[18] Johan van der Walt "The critique of subjectivism and its implications for property law - towards a deconstructive republican theory of property" in Van Maanen en Van der Walt (reds) *Property Law on*

Die val van kommunisme in Europa het belangrike steun aan hierdie herlewing verleen. Dieselfde sou ook van die val van apartheid in Suid-Afrika gesê kon word. Skrywers uit verskillende agtergronde soos Etienne Mureinik,[19] Dennis Davis,[20] Henk Botha,[21] Karin van Marle[22] en Frank Michelman[23] het almal ná die val van apartheid aansluiting by die republikeinse alternatief gaan soek. Die dryfveer was om 'n alternatief vir apartheid te bedink wat nie eenvoudig terugval op klassieke liberale individualisme of Afrika kommunitarisme nie. In die proses het hierdie skrywers begin om 'n radikaal nie-konseptuele en nie-subjektivistiese benadering tot regte te verwoord. Volgens hierdie republikeine behoort regte beskou te word as 'n uitnodiging tot publieke debatvoering, rasionele argumentasie en deliberatiewe regverdiging van alle vorme van publieke en private mag. In hierdie visie verteenwoordig konstitusionele regspraak nie die suiwerste vorm van regswetenskaplikheid nie, maar die suiwerste vorm van deliberatiewe politieke argumentasie.[24] Die konstitusionele hof word dan ook beskou as een van die belangrikste plekke in die gemeenskap waar burgerlikheid steeds 'n tuiste het.[25] In hierdie publieke plek word vraagstukke deur oorreding en reflektiewe oordeel beslis, en nie deur logika of metafisiese aansprake aan die een kant of private instrumentele belange aan die ander nie. Die strewe is nie om vaste konseptuele inhoud aan regte te gee nie, maar om die die geleenthede vir rasionele argumentasie binne die polis te verbreed.[26] Regte word nie meer in konseptuele terme bedink as die onskendbare grens tussen regsubjekte nie, maar in relasionele terme as 'n geleentheid vir politieke interaksie tussen regsubjekte. Regte is nie meer 'n beslissende troefkaart wat gespeel word

---

the Threshold of the 21st Century (1996) 115 121.

[19] Etienne Mureinik "Beyond a charter of luxuries: economic rights in the constitution" 1992 *SAJHR* 464.

[20] Dennis Davis "Equality: the majesty of legoland jurisprudence" 1999 *SALJ* 398.

[21] Henk Botha "Civic republicanism and legal education " 2000 *Codicillus 23.*

[22] Karin van Marle "Universities as heterogeneous public places" 2000 *Codicillus* 32.

[23] Michelman (*op cit supra* n 12) 499.

[24] In die woorde van Botha (*op cit supra* n 21) 30 is regte "a political vocabularly that enables us to deliberate about the social relations we would like to structure, and to explore what keeps us apart and what binds us together".

[25] Michelman (*op cit supra* n 17) 73-77.

[26] Dennis Davis *Democracy and Deliberation* (1999) 11-21.

nie, maar 'n uitnodigende openingsaanbod. Op hierdie wyse vorm regte, in teenstelling met 'n gedeelde belang, geskiedenis, grondgebied, ras, of moraliteit, die nuwe *medium* van ons politieke gemeenskaplikheid.

Die post-liberale republikeinse ideaal wat skrywers soos Davis en Michelman vir post-apartheid Suid-Afrika voorstel, behels inderdaad 'n omvattende verplasing van beide die konseptualisme en die subjektivisme wat liberale regswetenskaplikheid onderlê het. Ten spyte daarvan word twyfel toenemend uitgespreek oor die transformatiewe potensiaal van die republikeinse ideaal, veral indien daardie ideaal verstaan word as 'n poging om politieke aksie en konstitusionele regspraak onderhewig te stel aan streng prosedurele vereistes van openbare argumentasie of argumentatiewe regverdigbaarheid. Volgens skrywers soos Van der Walt en Botha,[27] wat andersins simpatiek staan teenoor die republikeinse alternatief, bedreig die gedagte van 'n deliberatiewe republiek die pluraliteit wat politiek voed. Diskoersiewe republikeinse politiek staan uit hierdie oogpunt steeds in die teken van 'n privatisering van die publieke sfeer, selfs al word pandektistiese regswetenskaplikheid nie meer in naam van individuele vryheid as model van regspraak aanvaar nie.[28] Naas diskoersiewe modelle van republikeinse politiek en regspraak, soos dié wat Michelman, Davis en Mureinik verwoord, het daar daarom onlangs ook meer kritiese reflektiewe[29] en selfs dekonsruktiewe[30] weergawes van die republikeinse ideaal na vore getree. Hierdie kritiese weergawes van die republikeinse alternatief bevraagteken almal die juridiese institusionaliseerbaarheid van "ware" republikeinse politiek, en daarmee die moontlikheid wat die Konstitusionele Hof mag hê om transformatiewe republikeinse politiek in Suid-Afrika te onderhou.

Hierdie studie berus op die aanname dat die debat rondom 'n republikeinse alternatief vir die Suid-Afrikaanse regsorde deurslaggewend is vir enige poging om die transformatiewe aspirasies van die

---

[27] Johan van der Walt en Henk Botha "Democracy and rights in South Africa: beyond a constitutional culture of justification" 2000 *Constellations* 341.

[28] Johan van der Walt "Die toekoms van die onderskeid tussen die publiekreg en die privaatreg in die lig van die horisontale werking van die grondwet: deel 1en 2" 2000 *TSAR* 416 en 605.

[29] Emilios Christodoulidis "Self-defeating civic republicanism" 1993 *Ratio Iuris* 64-85 en *Law and Reflexive Politics* (1998).

[30] Van der Walt (*op cit supra* n 18) 115.

Suid-Afrikaanse Grondwet lewend te hou. Die studie poog om daardie debat verder te stimuleer deur dit vanuit 'n ietwat ongewone invalshoek te benader. Die opkoms en val van liberale regswetenskaplikheid word gewoonlik in Suid-Afrikaanse en ander regsfilosofiese kringe bespreek sonder enige verwysing na die modernistiese revolusie wat in die laat negentiende en vroeg twintigste eeu deur die Europese artistiese avant-garde te weeg gebring is.[31] Verwysings na die ander groot estetiese verwikkeling van min of meer dieselfde era, die opkoms van fascisme in Duitsland, is selfs nog skaarser.[32] Die klem val gewoonlik, onder sterk invoed van Amerikaanse regsfilosofiese tradisie, op die ontwrigtende uitwerking wat die opkoms van die programmatiese welvaartstaat in rofweg dieselfde periode op die klassieke regswetenskap begin uitoefen het. In teenstelling met die gebruiklike eng fokus stel ek voor dat die estetiese verwikkelinge waarna hierbo verwys is 'n sentrale plek in die bespreking van die republikeinse reaksie op die krisis van klassieke liberale regswetenskaplikheid behoort in te neem. Die gedagte wat regdeur hierdie studie loop is dat die republikeinse alternatief as 'n onderdeel van die breër estetiese reaksie teen die dominante kulturele vergestaltings van moderniteit bedink moet word. Hierdie suggestie sluit direk aan by maar bou ook voort op die estetiese omwenteling wat gedurende die afgelope tien jaar in kritieke teorie waarneembaar is.

2 Die estetiese omwenteling in kritiese regsteorie

Een van die belangrikste verwikkelinge in kritieke regsteorie se uitwaartse wending ná die disintegrasie van die *Critical Legal Studies*-beweging aan die einde van die 1980's, is die toenemende jukstaposisionering van die reg en estetika.[33] Boeke en artikels waarin die estetiese dimensie van die

---

[31] Vir 'n enkele merkwaardige uitsondering raadpleeg David Luban *Legal Modernism* (1994).

[32] Vir 'n onlangse poging om hierdie gebrek aan te spreek sien Dyzenhaus *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen, and Herman Heller in Weimar* (1997).

[33] Sommige skrywers sou beweer dat regsgeleerdes se eksplorasie van die estetiese dimensies van moderniteit nie bloot 'n gevolg van die disintegrasie van die CLS-beweging was nie, maar dat sodanige eksplorasie reeds die wese van die CLS-beweging omvat het. So skryf David Luban (*op cit supra* n 31) 51: "CLS is to legal theory as modernist art was to traditional art. CLS is legal modernism". Hierdie stelling word ondersteun deur Mark Tushnet "Critical Legal Studies: an introduction to its origins and underpinnings" 1986 *Journal of Legal Education* 505 517: "CLS is ... the form that modernism takes in legal thought".

reg ondersoek word, verskyn met al groter reëlmaat.[34] Die verskeidenheid van vertrekpunte binne die *law-and-aesthetics*-beweging, soos Tim Murphy[35] waag om die onlangse ontwikkeling te beskryf, is te omvangryk om hier volledig weer te gee. In elk geval dra bitter min van die resente studies oor die estetika van die reg enigsins by tot 'n beter begrip van die estetisering van liberale legalisme wat in hierdie studie onderneem word. Die estetiese dimensie wat binne die beweging aan die reg toegeskryf word, wissel byvoorbeeld vanaf psigiese fantasie[36] tot die struktuur of vorm van regsargumentasie.[37] Tot dusver was die vernaamste fokuspunt nie republikeinse konstitusionle teorie nie maar 'n Gotiese fassinasie met post-Freudiaanse psigo-analitiese teorie.[38] Die ontwikkeling van die *law-and-aesthetics*-beweging oor die afgelope dekade vereis in ons konteks ongelukkig niks meer as 'n duidelike omskrywing van die wyse waarop die term *estetika* in hierdie studie gebruik sal word nie. Vir hierdie doel kan voolopig opgemerk word dat die term hier rofweg in 'n Kantiaanse sin verstaan word.[39] Die *estetisering* van die reg beskryf op verbandhoudende wyse die dinamiek van behoud en transgressie wat deur die Kantiaanse kritieke projek gesuggereer word. Reeds in Kant se latere werk tree die estetiese domein na vore as beide 'n uitvloeisel van die Westerse rasionalisasieproses en as 'n ontwrigtende reaksie teen die vorm wat daardie rasionalisasieproses tipies aanneem.

---

[34] Van die belangrikte tekste in hierdie verband is die volgende: Douzinas en Warrington *Justice Miscarried: Ethics, Aasthetics and the Law* (1994) 242-309; Pierre Legendre *Law and the Unconscious: A Legendre Reader* (1994); Peter Goodrich *Oedipus Lex: Psychoanalysis, History, Law* (1995); Ian Ward "A Kantian (re)turn: aesthetics, postmodernism and law" 1995 *Law and Critique* 257; Douzinas en Nead *Law and the Image: The Authority of Art and the Aesthetics of Law* (1999); en Pierre Schlag "The aesthetics of American law" 2002 *Harvard Law Review* 1047.

[35] Tim Murphy "Brit-Crits: subversion, submission, past, present and future" 1999 *Law and Critique* 237 269.

[36] Peter Goodrich *Languages of Law: From Logics of Memory to Nomadic Masks* (1990) 260-296.

[37] Pierre Schlag "Rights in the postmodern condition" in Austin Sarat en Richard Kearns (reds) *Legal Rights and Philosophical Perspectives* (1997) 263.

[38] Sien byvoorbeeld Les Moran "Law and the Gothic imagination" in Fred Botting (red) *The Gothic* (2001) 87.

[39] Sien Immanuel Kant *The Critique of Judgement* (1952). Dit beteken dat die problematiek wat hier ondersoek word binne die *law-and-aesthetics*-beweging die naaste staan aan die werk wat Douzinas tentatief aan die begin van die 1990's in Douzinas, Warrington en McVeigh *Postmodern Jurisprudence: The Law of Text in the Text of Law* (1991) 161-182 onderneem het.

Dit is laasgenoemde aspek van die estetiese dimensie van moderniteit wat grootliks deur twintigste eeuse regsfilosowe en republikeine oor die hoof gesien word, wat ek hier wil aanspreek. Die herlewing van republikeinse konstitusionalisme word binne die republikeinse tradisie gewoonlik gekoppel aan die Aristoteliaanse tradisie van praktiese rasionaliteit soos dit deur Gadamer,[40] MacIntyre,[41] Kronman[42] en Nussbaum[43] vir die twintigste eeu herwin is.[44] Die republikeinse alternatief word terselfdertyd gewoonlik teenoor Kant se filosofiese projek opgestel. Johan van der Walt,[45] byvoorbeeld, bespreek Kant uitsluitelik as die vader van die pandektistiese leerstuk van subjektiewe regte. Kant se estetiese filosofie word glad nie aangeraak nie. Selfs iemand soos Habermas,[46] wat meer positief staan teenoor Kant se filosofiese projek en die pandektistiese leerstuk van subjektiewe regte beskou as 'n reduksionistiese de-moralisering van Kant se praktiese filosofie, waarsku teen pogings om Kant se estetiese filosofie as vertrekpunt vir die rekonstruksie van klassieke liberalisme te ontgin.

Dit is teen hierdie agtergrond insiggewend dat 'n paar Suid-Afrikaanse juriste hulle onlangs begin toepsits het op die estetiese aard van regspraak in 'n konteks waar die houvas van liberale legalisme verbreek is. Lourens du Plessis[47] bespreek die metodologie van regsinterpretasie in 'n oop en plurale samelewing deur gebruik te maak van 'n estetiese analogie. Die genre van regsinterpretasie vergelyk volgens hom goed met 'n jazz uitvoering of die die uitvoering van 'n simfonie deur 'n simfonie-orkes. Regters en ander lede van die interpreterende regsgemeenskap is hiervolgens nie besig met

---

40 Hans-Georg Gadamer *Truth and Method* (1989). Sien ook David Hoy "Dworkin's constructive optimism v deconstructive legal nihilism" 1987 *Law and Philosophy* 321 331.

41 Alisdair MacIntyre *After virtue: A Study in Moral Theory* (1981).

42 Anthony Kronman "Living in the law" 1987 *University of Chicago Law Review* 836.

43 Martha Nussbaum *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature* (1990) 54-105.

44 Een van die beste weergawes van regspraak wat uit hierdie tradisie put is Daniel Faber en Patrick Frickey "Public rationality and the First Amendment" 1987 *UCLA Law Review* 1615.

45 Van der Walt (*op cit supra* n 13) 526.

46 Jurgen Habermas "On the idea of the rule of law" in McMurrin (*op cit supra* n 15) 249 272.

47 Lourens du Plessis "Legal academics and the open community of constitutional interpreters" 1996 *SAJHR* 214.

wetenskapsbeoefening nie maar met die estetiese praktyke wat met die musikant as kunstenaar vereenselwig word. Du Plessis se analogie is daarop gerig om die hermenuetiese aard van regsinterpretasie te beklemtoon en skryf aan wetgewing dieselfde status toe as aan 'n stuk bladmusiek.

Net soos Du Plessis druk André van der Walt[48] ook die estetiese dimensie van die reg in terme van 'n musikale metafoor uit. Van der Walt koppel die verskillende regsfilosofiese paradigmas wat in Suid-Afrika operasioneel is aan verskillende dansstyle. Hier word die klassieke ideaal van die negentiende eeuse regswetenskaplike verplaas deur die juridiese danser wat óf staties óf dinamies voortdans op bepaaldes ritmes (regswetenskaplikheid is natuurlik self ook 'n soort dans). Van der Walt se gebruik van hierdie estetiese metafoor is daarop afgestem om 'n verbeeldingryke regsfilosofie op te roep. Hierdie regsfilosofie sal nie gerig word deur die plek wat die danser relatief tot ander dansers inneem nie maar deur 'n viering van die ritme van beweging self. Van der Walt poog nie bloot soos Du Plessis om begrip van post-apartheid regsfilosofie deur 'n estetiese analogie te vediep nie, sy viering van verbeeldingryke regspraak wat nie gebonde is aan konseptuele of instrumentele eise nie behels 'n volledige estetisering van regspraak. Selfs al verwys Van der Walt nie uitdruklik na Kant se estetiese filosofie nie toon sy optimistiese geloof in die reddende werking van die juris se verbeeldingskrag sterk ooreenkomste met Kant se viering van estetiese skoonheid. Net soos Van der Walt se juridiese verbeelding vry is van konseptualisme en instrumentalisme is Kant se estetiese verbeelding (of estetiese genot) nie-konseptueel en belangeloos. Net soos Kant se estetiese verbeelding spontaan skoonheid by die mens oproep, roep Van der Walt se juridiese verbeelding spontaan geregtigheid teenoor die gemarginaliseerde by die mens op. Skoonheid is vir Kant verseker net soos geregtigheid vir Van der Walt verseker is.

Dit is op hierdie punt nodig om te onthou dat Kant se estetiese filosofie egter ook voorsiening maak vir die radikale ontwrigting en magteloosheid van die spontane of vrye verbeelding.[49] Naas skoonheid worstel Kant ook om 'n verduideliking te vind vir die estetiese genot wat die sublieme vergesel. Kant se estetiese filosofie open die deur vir iets kragtigs wat nie binne die sfeer van die verbeeldingryke

---

[48] André van der Walt "Dancing with codes - protecting, developing and deconstructing property rights in a constitutional state" 2001 *SALJ* 258.

[49] Kant (*op cit supra* n 39) §§ 23-29.

tuisgebring kan word nie. Van der Walt aanvaar te vinnig dat die geweld wat aan die grense van die samelewing werksaam is verbeeldingryk ondervang kan word. By gebrek aan verdere ontginning van Kant se estetiese filosofie en die ontwrigtende werking van die sublieme loop Vander Walt se suggestie van 'n verbeeldingryke regsfilosofie van marginalisasie die gevaar om in dieselfde genoeglike viering van die reg as instelling te verval waarteen hy voorheen gewaarsku het.[50]

Anders as Du Plessis en Van der Walt, probeer Frank Michelman[51] wel om Kant se estetiese filosofie in samehang met sy praktiese filosofie by die bespreking van die reg as 'n republikeinse instelling te betrek. Michelman se rekonstruksie van praktiese rasionaliteit word daarom onderskei deur die feit dat hy nie op die Aristoteliaanse tradisie steun nie maar hom ter wille van die politieke waarde van vryheid uitdruklik op Kant se praktiese filosofie beroep. Hierdie poging verteenwoordig die vernaamste meriete van Michelman se weergawe van die republikeinse tradisie. Ten spyte daarvan kom Michelman se suggestie dat die republikeinse tradisie uit estetiese moderniteit afgelei moet word nooit werklik tot reg nie. Michelman self onderspeel die wyse waarop hy implisiet op Kant se estetiese filosofie steun ten einde sy model van praktiese rasionaliteit as die wese van demokratiese konstitusionalisme te ontwikkel.[52] Indien hierdie aspek van Michelman se denke eksplisiet gemaak word, kan sy siening van die reg as die medium van self-modulerende kommunikasie ook met die ontwrigtende werking van die sublieme in gesprek geplaas word. Net soos in die geval van Van der Walt se estetiese republikanisme kan Michelman se kommunikatiewe en verbeeldingryke optimisme so van 'n kritiese dimensie voorsien word wat dit andersins ontbreek.[53]

Die enkele pogings om die estetiese dimensie van die reg teen die houvas van regswetenskaplikheid

---

[50] André van der Walt "Tradition of trial: a critical analysis of the civil-law tradition in South African property law" 1995 *SAJHR* 169 196.

[51] Michelman (*op cit supra* n 17) 4.

[52] Michelman (*op cit supra* n 17) 24-31 steun veral swaar op Richard Bernstein *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis* (1983) wat op sy beurt weer swaar op Hannah Arendt steun (207-223) wanneer hy die Kantiaanse waarde van vryheid as 'n inter-subjektiewe viering van reflektiewe oordeel voorhou. In die proses gaan die feit verlore dat Arendt haar republikeinse teorie en siening van reflektiewe oordeel uit Kant se estetiese filosofie aflei terwyl sy Kant se regsfilosofie as onmenslik verwerp. Ek keer hieronder in hoofstuk 4 terug na hierdie punt.

[53] Vir 'n kritiek van die inherente en misplaasde optimisme van Michelman se republikeinse model van praktiese rasionaliteit sien Van der Walt (*op cit supra* n 18) 148-153.

te beklemtoon bied wel aanknopingspunte vir verdere studie maar kan nie een instaan vir 'n indringende konfrontasie tussen republikeinse regsfilosofie en die filosofie en praktyke van estetiese moderniteit nie. Hierdie studie behels 'n tentatiewe ondersoek na wat so 'n ontmoeting sou kon behels.

3 Volgorde van die bespreking

Uit wat hierbo gesê is behoort dit duidelik te wees dat daar nie veel meer as aanknopingspunte binne die Suid-Afrikaanse of Anglo-Amerikaanse regsfilosofie bestaan vir 'n ondersoek van die juridiese en politieke implikasies van estetiese moderniteit nie. Gelukkig bestaan daar binne die tradisie van Ango-Amerikaanse politieke filosofie 'n omvangryke diskoers rondom die estetisering van die politiek (vir sommige strek hierdie diskoers terug tot by Plato). Dit is hierdie diskoers wat ek aanvanklik as my vetrekpunt neem. In hierdie verband fokus ek op die verskillende wyses waarop Frederich Nietzsche, Hannah Arendt en Jean-François Lyotard hulle eksplisiet op kuns en die estetiese beroep ten einde 'n alternatief vir die liberale regs-en politieke orde te formuleer. Ten spyte daarvan dat nie een van hierdie skrywers primêr as regsfilosowe bekend staan nie, betrek hulle almal die reg by hul besprekings van moderne politiek. Hierdie aspek van hulle denke geniet vanselfsprekend voorrang in die bespreking wat volg. Die eksplisiete fokus wat in hierdie studie op die estetiese val, belig nie alleen die politieke implikasies van estetiese moderniteit soos Nietzsche, Arendt en Lyotard dit bedink nie, dit werp ook nuwe lig op die werk van elke denker, selfs in isolasie beskou. Nietzsche, Arendt en Lyotard se regsfilosofie word hier gelees as 'n funksie van elke denker se onderliggende aannames oor estetika en kuns. Dit is veral in Arendt se geval, waar estetiese temas met minder filosofiese ywer ondersoek word as wat dit by Nietzsche en Lyotard die geval is, dat die estetiese invalshoek kan bydra tot 'n nuwe begrip van haar regs- en politieke filosofie. Soos later duideliker sal word, kan dieselfde nietemin ook van Nietzsche en Lyotard gesê word.

Afgesien van die breër estetiese raamwerk deel die denke van Nietzsche, Arendt en Lyotard ook 'n aantal spesifieke temas wat vergelyking vergemaklik. Soos later duideliker sal word, ondersoek al drie denkers die aard van estetiese politiek met verwysing na die klassieke Griekse politieke tradisie. Meer spesifiek vind al drie hulle weg na 'n post-liberale politiek via die pre-Sokratiese politieke ervaring. Al drie worstel boonop met die aard en implikasies van die Hebreeuse of Joodse etiese

tradisie. Nietzsche verwerp dit, byvoorbeeld, as 'n slawe-opstand teen aristokratiese waardes, Arendt beskou dit as die plekhouer van politieke absolutisme, terwyl Lyotard dit beskou as 'n sublieme tradisie wat die wese van etiese verpligting in beskerming neem. Al drie ondersoek voorts die spanning tussen die tragiese en die heroïese momente binne moderne politiek.

Die belangrikste gedeelde verwysingspunt bly nietemin Kant se kritieke filosofie in die algemeen en sy estetiese filosofie in die besonder. Nietzsche verwerp Kant se estetiese filosofie as 'n anti-politieke vorm van nihilisme omdat dit artistieke genius aan reflektiewe oordeel onderwerp. Arendt daarenteen vind die politieke waarde van Kant se estetiese filosofie juis in die kommunikatiewe aard van estetiese genot en reflektiewe oordeel. Lyotard poog op sy beurt om die politieke waarde van artistieke genius aan die hand van Kant se bespreking van die sublieme te rehabiliteer, eerder as om Kant se estetiese filosofie voor die voet te verwerp soos Nietzsche doen. In die lig van die denkers se gemeenskaplike worsteling met Kant is dit vreemd dat 'n onvattende vergelykende studie van Nietzsche, Arendt en Lyotard se regsfilosofie nog nie onderneem is nie. Daar bestaan hoogstens enkele kort en tentatiewe poging om om byvoorbeeld Nietzsche en Arendt,[54] of Arendt en Lyotard[55] se denke met mekaar in gesprek te stel. 'n Meer omvattende vergelykende studie sou boonop kon dien om die groot verskeidenheid politieke en regsfilosofiese perspektiewe wat vanuit estetiese moderniteit ontwikkel kan word, beter te illustreer. Uit hierdie oogpunt is die keuse van Nietzsche, Arendt en Lyotard doelbewus daarop gerig om die oorvereenvoudigde reduksie van die estetiese republiek tot 'n fascistiese verskynsel, of wat Martin Jay[56] die "ideologie van die estetiese" noem, die hoof te bied.[57]

My poging om estetiese moderniteit as 'n kritiese reserwebron vir die Suid-Afrikaanse republikeinse tradisie te ontgin, geskied aan die hand van die volgende skema: In die volgende hoofstuk ondersoek

---

[54] Dana Villa "Beyond good and evil: Arendt, Nietzsche and the aestheticization of politics" 1992 *Political Theory* 274; Bonnie Honig *Political Theory and the Displacement of Politics* (1993) 76-125.

[55] James Clarke "A Kantian theory of political judgement: Arendt and Lyotard" 1994 *Philosophy Today* 135; David Ingram "The postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard" *Review of Metaphysics* 1988 (42) 51-77; Dean Hammer "Incommensurable phrases and narrative discourse: Lyotard and Arendt on the possibility of politics" 1997 *Philosophy Today* 475.

[56] Martin Jay *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Criticism* (1993) 71.

[57] Ek ondersoek die historiese wortels en trefkrag van die estetiese ideologie hieronder in hoofstuk 2 in meer detail.

ek die negatiewe betekenis wat gewoonlik binne politieke filosofie aan die estetisering van die politiek geheg word. Die oorsprong en sterkte van die assosiasie tussen fascisme en enige oproep tot 'n estetisering van die politiek word nagespeur. Die hoofstuk is bedoel as voorbereiding vir die alternatiewe betekenisse van 'n verestetiseerde politiek wat in latere hoofstukke rondom die denke van Nietzsche, Arendt en Lyotard ontwikkel sal word.

Die daaropvolgende hoofstukke word elk aan 'n spesifieke denker gewy. Die hoofstukke word ingerig volgens die kartografering van die liggaam wat in die besondere denker se estetika sentraal staan.[58] Die hoofstukke is bedoel as illustrasies, nie as demonstrasies nie. In hoofstuk drie word Nietzsche se reaksie teen die opkoms van liberalisme en die pandektistiese regswetenskap in negentiende eeuse Duitsland bespreek. Nietzsche se pleidooi vir 'n volledig estetiese interpretasie van politiek as teenvoeter vir die nihilisme van moderniteit bied die agtergrond waarteen Arendt en Lyotard se denke later bespreek sal word. Vir dié doel ondersoek ek hoe die inhoud van die estetiese alternatief in Nietzsche se denke 'n verandering ondergaan en die republikeinse alternatief daardeur in gevaar gestel word. Nietzsche se viering van die plastiese kunstenaar (insluitende politici) se vormgewende hand word die politieke bedreiging waarteen beide Arendt en Lyotard later sou reageer.

In hoofstuk 4 ondersoek ek hoe Hannah Arendt beide voortbou op Nietzsche se sterk anti-liberale sentiment en terselfdertyd die inhoud van sy estetiese alternatief van nuuts af krities in oënskou neem. Arendt skryf rondom die Tweede Wêreldoorlog en toon aan hoe Nietzsche se estetiese alternatief nie in die nuwe konteks enige kritiese potensiaal behou het nie. Haar eie estetiese alternatief vir liberale en totalitêre politiek wentel rondom die Kantiaanse gedagte van estetiese of reflektiewe oordeel en vorm die fokuspunt van die hoofstuk. In Arendt se regsfilosfie word Nietzsche se estetika van die plastiese kunstenaar se aktief vormende hand verplaas deur 'n estetika van die kunsliefhebber se meer passiewe, maar nie meer onbetrokke nie, bepeinsende of beoordelende oog.

In hoofstuk 5 word Jean-Francois Lyotard se ontleding van postmoderniteit en die dinamiek van globalisasie as die nuwe konteks vir republikeinse politiek aan die orde gestel. Volgens Lyotard is

---

[58] My tipologie van die drie verskillende estetikas aan die hand van die kartografering van die liggaam is geïnspireer deur Jane Bennet "'How is it, then, that we still remain barbarians?': Foucault, Schiller, and the aestheticization of ethics" 1996 *Political Theory* 653 se bespreking van Foucault.

die krisis van die republikeinse publieke sfeer veel meer ingrypend as wat selfs Hannah Arendt besef het. Die nuwe konteks dryf die estetiese alternatief vir liberale legalisme tot die Kantiaanse sublieme en 'n modernistiese ondersoek na die (on)moontlikheid om 'n publieke moment in die republiek daar te stel. Dit is slegs met verwysing na hierdie onmoonlikheid dat geregtigheid en juridiese oordeel nog bedink kan word. In Lyotard word republikeinse politiek bedink rondom die oor van beide die modernistiese kunstenaar en die juridiese subjek wat eties ingestem is op die stem van die Ander. Sy regsfilosofie is daarom selfs meer radikaal geanker in die passiwiteit van die estetiese ervaring as dié van Arendt.

Daar is geen samevatting, slothoofstuk of afsluiting nie - die teks word om verskeie doelmatigheids- en etiese (selfs estetiese?) oorwegings onvoltooid of oop gelaat. Diegene wat aan die einde van die teks steeds na 'n logiese gevolgtrekking soek, word terugverwys om hoofstuk 2 weer te lees.

Hoofstuk 2

DIE IDEOLOGIE VAN ESTETISERING

1 Twee besware

Die estetisering van die reg is 'n onderliggende tema in twintigste eeuse politieke filosofie wat in die laaste dekade van die vorige eeu rondom die gedagte van postmodernisme opnuut prominensie verwerf het. Die estetisering van politiek word gewoonlik afwysend beoordeel en vereenselwig met pogings om politieke aksie in estetiese (in teenstelling tot normatiewe) terme te bedink en te beoordeel. Vanuit die dominante teoretiese perspektief impliseer die estetisering van die politiek 'n disintegrasie van regstaatlikheid en die moderne strewe na die formele realiseerbaarheid van die reg. By gebrek aan 'n duidelike normatiewe of rasionele dimensie verval estetiese interpretasies van politieke aksie noodwendig in 'n politiek van geweld. Hierdie konsensus oor die estetisering van politieke aksie en die regstaat is so sterk gevestig dat Martin Jay[1] onlangs daarna as 'n selfstandige ideologie begin verwys het. Daarmee bedoel hy dat verskillende voorstelle vir 'n estetiese republiek nie meer op eie meriete beoordeel word nie, maar voor die voet en by wyse van assosiasie as 'n terugkeer na politieke terreur afgemaak word.[2]

In hierdie hoofstuk ondersoek ek die oorsprong en trefkrag van die ideologie wat rondom die gedagte van 'n estetiese regsorde tot stand gekom het. My oogmerk is voorlopig om 'n teoretiese opening te skep waarbinne 'n bespreking van Nietzsche, Arendt en Lyotard se denke later onderneem kan word. Ek begin deur twee besware wat gewoonlik teen die estetisering van moderniteit ingebring word, in omgekeerde volgorde van nader te ondersoek. Hierdie besware kan kortliks soos volg saamgevat word: Die realiteit van Europese fascisme gedurende die 1930's bewys dat enige toepassing van 'n

---

[1] Martin Jay *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Criticism* (1993) 71 81.

[2] Jay (*op cit supra* n 1) 83:"[N]ot every variant of the aestheticization of politics must lead to the same dismal end. The wholesale critique of 'the aesthetic ideology', to return to our initial question, can thus be itself deemed ideological if it fails to register the divergent implications of the application of the aesthtetic to politics. For ironically, when it does so, it falls prey to the same homogenizing, totalizing, covertly violent tendencies it too rapidly attributes to 'the aesthetic' itself". In 'n sekere sin kan die res van hierdie studie beskou word as 'n bespiegeling rondom hierdie enkele stelling van Jay.

estetiese perspektief op die politiek in post-apartheid Suid-Afrika uiters *gevaarlik* is; en, tweedens het die demokratiese politieke revolusies van die 1990s 'n estetiese perspektief op republikeinse politiek *onnodig* gemaak. Uit die aard van die saak word hier standpunt ingeneem teen beide hierdie stellings, en daarmee ook teen die ideologiese verwerping van die estetiese republiek, op 'n wyse wat slegs op 'n latere stadium in die afsonderlike besprekings van Nietzsche, Arendt en Lyotard werklik gestand gedoen sal kan word.

Ek begin my bespreking met die stelling dat die estetisering van die reg as 'n kritiese strategie deur die opkoms van konstitusionele demokrasie onnodig gemaak is. Hierdie stelling berus tot 'n groot mate op Jurgen Habermas se tipering van konstitusionalisme as die suiwerste vorm wat die formalisering van die reg in moderniteit kan aanneem.[3] Dit bied daarom ook 'n konteks waarbinne die *formalisering* en die *estetisering* van die reg as twee kontrasterende kritiese moontlikhede binne moderniteit aan die kaak gestel kan word.

2 Estetisering en konstitusionele demokrasie

Habermas se apologie vir die moderne konstitusionele staat steun sterk op die werk van die Duitse sosioloog Max Weber.[4] Weber se regsosiologie bevat 'n treffende ontleding van die inherente dinamiek van moderniteit waarbinne die lot van die moderne reg uitgespeel word. Volgens Weber word die kulturele landskap van moderniteit gekenmerk deur 'n verskeidenheid outonome waardesfere wat los van mekaar ontwikkel. So word die wetenskap, die reg en die estetika in die moderne Westerse kultuur naas mekaar aangetref sonder dat enige verwantskap tussen waarheid, geregtigheid en skoonheid bly voortbestaan. Aansprake in elkeen van hierdie waardesfere word op grond van eiesoortige geldigheidsmaatstawwe beoordeel. Die moderne fragmentasie van kulturele eenheid impliseer vir Weber daarom 'n voortdurende en onreduseerbare stryd tussen botsende en

[3] Jurgen Habermas "How is legitimacy possible on the basis of legality" en "On the idea of the rule of law" in Stirling McMurrin (red) *The Tanner Lectures on Human Values: Vol VIII* (1988) 219-279.

[4] Max Weber *From Max Weber: Essays in Sosiology* (1948) 323-359; *Economy and Society Vol I: An Outline of Interpretive Sociology* (1968) 641-900; *Max Weber: Selections in Translation* (1978) 226-250, 341-354; en *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1930) 13-31.

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

onversoenbare waardes wat nie rasioneel besleg kan word nie.[5]

Sover dit die outonomie van die juridiese sfeer aangaan verklaar Weber dat die interne rasionaliteit van die reg aan die hand van die formaliteit daarvan gemeet moet word.[6] Die ideaal van formele rasionaliteit wat Weber in gedagte het is die abstrakte konseptuele regswetenskap van die negentiende eeuse pandektiste.[7] Weber se viering van die pandektistiese regswetenskap as die hoogtepunt van die Westerse kultuur verkry bykomende betekenis wanneer hy legaliteit verhef tot die enigste basis van politieke legitimiteit. Volgens Weber het juridiese dominasie teen die einde van die negentiende eeu in Europa ouer charismatiese en tradisionele vorme van dominasie verdring. Politieke legitimiteit berus gevolglik volledig op die *rule-of-law* wat Weber op sy beurt suiwer in positivistiese terme verstaan.

Weber was wel terdeë bewus daarvan dat sy droom van juridiese dominasie reeds teen die einde van die negentiende eeu onder druk verkeer het. In sy uitgebreide sosiologiese ontleding van die opkoms

---

[5] Weber (*op cit supra* n 4) 149, 152. Die pluraliteit van waardes en die konflik wat noodwendig tussen die verskillende waardes gemaak moet word kan volgens Weber slegs deur 'n profeet of nuwe verlosser opgelos word (153). Vir die res van ons is die enigste taak om "die lot van die tye soos 'n man te dra" (155).

[6] Kant het die formalisering van moraliteit en die reg binne moderniteit geloods in sy *Critique of Practical Reason* (1996) 41 waarin hy die rasionaliteit en die formalisme van die reg aan mekaar gelykstel: "A rational being cannot regard his maxims as practical universal laws, unless he conceives them as principles which determine the will, not by their matter, but by their form only... Now, when we abstract from law all matter, i.e., every object of the will (as determining principle), nothing is left but the mere *form* of a universal legislation. Therefore, either a rational being cannot conceive his subjective practical principles, that is, his maxims, as being at the same time universal laws, or he must suppose that their mere form, by which they are fitted for universal legislation, is alone what makes them practical laws."

[7] Weber (*op cit supra* n 4) 657: "Present-day legal science, at least in those forms which have achieved the highest measure of methodological and logical rationality, i.e., those that have been produced through the legal science of the Pandectists' Civil Law, proceeds from the following five postulates: viz, first, that every concrete legal decision be the 'application' of an abstract legal proposition to a concrete 'fact situation'; second, that it must be possible in every concrete case to derive the decision from abstract legal propositions by means of legal logic; third, that the law must actually or virtually constitute a 'gapless' system of legal propositions, or must, at least, be treated as if it were such a gapless system; fourth, that whatever cannot be 'construed' rationally in legal terms is also legally irrelevant; and fith, that every social action of human beings must always be visualized as either an 'application' or 'execution' of legal propositions, or as an 'infringement' thereof, since the 'gaplessness' of the legal system must result in a gapless 'legal ordering' of all social conduct."

Vir 'n algemene verduideliking van die pandektistiese privaatregmetodologie sien Derek van der Merwe "Ramus, mental habits, and legal science" in Danie Visser (red) *Essays on the History of Law* (1989) 32.

van semantiese regsformalisme noem en bespreek hy naamlik 'n aantal anti-formalistiese neigings wat besig was om in moderne samelewings na vore te tree.[8] Weber verwys in hierdie verband na die nuwe kollektiewe arbeidsreg, die *freirecht*-skool in Duitsland (die eweknie van die Amerikaanse Realiste) en die toenemende sosio-ekonomiese sensitiwiteit van welvaartstaat politici. Kortom, alle aansprake wat politieke legitimiteit op substantiewe en funksionele oorwegings gegrond het, eerder as op formele legaliteit. Weber het al hierdie verskynsels sonder uitsondering verwerp as tekens van irrasionele verval en vervlakking wat die verdere rasionalisasie van die reg bedreig en die projek van moderniteit en die Verligting in gevaar stel.

Ten spyte van Weber se volgehoue verdediging van regsformalisme en die rasionalisasieproses wat in moderniteit ontvou het, is daar tog enkele aanduidings in sy sosiologie dat hy met die gedagte geworstel het dat die rasionalisasieproses nie eenduidig 'n positiewe proses was nie, maar dat dit ook 'n onrusbarende en ironiese donker kant gehad het wat besig was om die mens in 'n wêreld sonder vryheid en betekenis te verstrik. In een van sy bekendste uitlatings beskryf hy die eindreslutaat van die kulturele rasionalisasie waarvan juridiese dominasie deel gevorm het, soos volg:[9]

> [The Puritan order] is now bound to the technological and economic conditions of machine production which to-day determine the lives of all individuals who are born into this mechanism, not only those directly concerned with economic acquisition, with irresistible force. Perhaps it will so determine them until the last ton of fossilized coal is burned. In Baxter's view care for external goods should only lie on the shoulders of the 'saint like a light cloak, which can be thrown aside at any moment'. But fate decreed that the cloak should become an iron cage ... No one knows who will live in this cage in the future, or whether at the end of this tremendous development entirely new prophets will arise, or there will be a great rebirth of old ideas and ideals, or, if neither, mechanised petrification, embellished with a sort of convulsive self-importance. For of the last stage of this cultural development, it might truly be said: 'Specialists without spirit, sensualists without heart, this nullity imagines that it has

[8] Weber (*op cit supra* n 4) 882-895.

[9] Weber (*op cit supra* n 4)181-182. Sien veral die latere opstelle *"Politics as a vocation" en "Science as a vocation"* beide in Weber (*op cit supra* n 4) 77 en 129.

attained a level of civilization never before achieved.'

Weber tematiseer met ander woorde daarmee in sy regsosiologie beide die formalisering van die reg relatief tot kuns en moraliteit en die bedreiging van instrumentele rasionaliteit wat gelyktydig saam met daardie proses ontketen word. Hiermee is die agenda vir kritieke teorie in die twintigste eeu opgestel. Twee tipiese reaksies teen die instrumentaliserende werking van rasionaliteit wat Weber beskryf kan binne die tradisie van kritieke teorie onderskei word. Die eerste behels die estetisering van Weber se regsformalisme en die tweede die verdere verfyning van Weber se droom van 'n outonome regsformalisme.

Die eerste staan in die teken van Horkheimer en Adorno[10] se poging om Weber se tentatiewe vrese oor die effek van rasionalisasie in 'n meer omvattende teorie oor die Dialektiek van Verligting te omskep. Volgens Horkheimer en Adorno kan die rasionalisasieproses van die Westerse samelewing nie meer die waarborg van toekomstige bevryding gestand doen nie. Instrumentele rasionaliteit het die nuwe medium van die moderne mens se onderdrukking geword. Rasionaliteit het die mens noodwendig verstrengel in die reduksie van haar komplekse lewenswêreld tot die maniluleerbare en logies operasionele eenhede van identiteitsdenke waaronder regsformalisme inbegrepe is.

In Adorno se latere denke vind daar gevolglik 'n verskuiwing plaas waarvolgens vryheid en geregtigheid, tesame met die politiek wat hierdie waardes moet ondersteun, nie meer in die wetenskap of regsorde gevind word nie maar in die estetiese sfeer in beskerming geneem word. Adorno suggereer dat slegs die interne dinamiek van modernistiese kunswerke soos Schoenberg se musiek daarin slaag om die identiteitslogika wat in die reg en wetenskap aan die orde is effektief te weerstaan.[11]

---

[10] Horkheimer en Adorno *The Dialectic of Enlightenment* (1972). Horkheimer en Adorno verbind hulle tot die gedagte dat vryheid slegs op grond van die Verligting moontlik is maar hou vol dat die Verligting ook die saadjie van onvryheid bevat. Die destruktiewe element van die Verligting skuil in die tegniese houvas wat die outokratiese subjek daardeur oor die werklikheid verkry (xvi).

[11] Theodor Adorno *Aesthetic Theory* (1984). Adorno verwoord sy siening van 'n geslaagde kunswerk soos volg: "In art, the criterion of success is twofold: first, works of art must be able to integrate materials and details into their immanent law of form; and, secondly, they must not try to erase the fractures left by the process of integration, preserving instead in the aesthetic whole the traces of those elements which resisted integration" (9-10). In Adorno se oë word die outonomie van die kunswerk van buite af deur die

i 16235241
b 1568118X

Die estetisering van kritieke teorie wat Adorno voorgestaan het kan beskou word as die voorloper vir die veel meer omvattende estetisering van die moderne wetenskap en reg wat later deur postmoderne denkers onderneem is. Hierdie postmoderne estetisering is onlangs deur Allan Megill[12] en David Carroll[13] rondom tekste van Nietzsche, Derrida, Foucault en Lyotard as 'n onlosmaaklike effek van kulturele moderniteit self ontleed. Uit hierdie oogpunt open die pluraliteit van wetenskap, reg en kuns waarvan Max Weber praat beide 'n strewe na selfbegronde outonomie en die konstante ondermyning van daardie moontlikheid. As die tradisie van moderne regsfilosofie in navolging van Kant, Weber en Habermas in die teken van eersgenoemde staan, herhinner Megill en Carroll regsfilosowe dat daar binne moderniteit ook 'n alternatiewe estetiese tradisie van ontwrigting bestaan. Die vraag wat hier ondersoek word is of hierdie alternatiewe estetiese tradisie enige meriete vir 'n

---

kommoditeitslogika van die kultuurindustrie bedreig. Weerstand teen die outonome eenheid van die kunswerk vind egter ook van binne af plaas. Geslaagde kuns moet die tekens van hierdie interne verset na buite laat blyk. Die geslaagde kunswerk oorleef slegs tot die mate dat dit besmet word met dieselfe kiem wat dit bedreig. Ware kuns internaliseer die onderdrukkingsprinsipe - die onheil van die werklikheid - eerder as om 'n futiele protes daateen te uiter. Lyding word met ander woorde geïnternaliseer as 'n strukturele element en nie as inhoud van proteskuns nie (27-28). Dit beteken dat vir Adorno die *vorm* van die kunswerk die sleutel is tot die politieke inhoud van die kunswerk (327).

Die spannings in 'n kunswerk kan net verstaan word in verhouding met die spannings buite die kunswerk: "The unresolved antagonisms of reality reapear in art in the guise of immanent problems of the artistic form" (8). Anders gestel: "Works of art cannot rest content with such vague and abstract universality as is typical of classicism. They depend on diremption, and that means that the concrete historical situation, art's other, is their condition. Their social truth depends on whether or not they open themselves to that concrete content, making it their own through assimilation. Their law of form for its part does not smooth over the cleavage but concerns itself with how to shape it" (328).

Estetiese universaliteit (die enigste oorblywende alternatief tot abstrakte, konseptuele of rasionele universaliteit) is slegs geslaagd indien dit in die totaliteit van die kunswerk die spore bewaar van die andersheid wat die proses van integrasie waaruit die kunswerk gebore is sigbaar laat. Hierdie spore van andersheid word volgens Adorno opgemerk in die dissonante dimensie van modernisteise kuns. Dissonansie is volgens Adorno die konstante van modernisme (21). Die dissonante is die *locus* van transendensie wat verhoed dat die werklikheid verval tot onmiddelikheid sonder geheue en herhindering aan die ander (22). Estetiese harmonie sonder die teenwoordigheid van kontradiksie is vir Adorno esteties irrelevant: "Dissonance is the truth about harmony" (161).

Adorno se siening van die kritiese potensiaal van modernistiese hoë kuns onderlê latere besware teen postmodernisme as 'n fase van kommodifisering wat ook die tradisie van die avant-garde en hoë kuns volledig kommodifiseer en so alle kritiese moontlikhede uit die samelewing ontneem. Sien hieroor Terry Eagleton "Capitalism, modernism and postmodernism" 1985 *New Left Review* 60-73 en Frederick Jameson *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism* (1991) 1-54.

[12] Allan Megill *The Prophets of Extremity* (1985) *passim* maar veral 2-20.

[13] David Carroll *Paraesthetics* (1987) *passim* maar veral xi-xviii.

post-apartheid regsfilosofie van transformasie inhou.

Allan Megill gebruik die term *aestheticism* om die estetiese ontwrigting van moderniteit wat deur skrywers soos Nietzsche, Foucault en Derrida uitgevoer word, te beskryf. Hy omskryf die term soos volg:[14]

> [Aestheticism is] an attempt to expand the aesthetic to embrace the whole of reality. To put it in another way, I am using it to refer to a tendency to see 'art' or 'language' or 'discourse' or 'text' as constituting the primary realm of human experience.

Kant se poging in sy derde kritiek om die outonomie van estetiese oordele naas die wetenskap en die reg te verseker vorm volgens Megill die basis vir *aestheticism* as 'n reaksie teen die rasionele ideale van moderniteit. Sodra die outonomie van kuns eers gevestig is word dit moontlik om die dinamiek van estetiese oordele en interpretasies na die wetenskap, en meer belangrik, die reg uit te brei. Megill beskou *aestheticism* daarom beide as 'n effek van en reaksie teen Kant se tematisering van die pluraliteit wat die moderne kulturele landskap kenmerk. Verteenwoordigers van *aesthetisism* onderneem hiervolgens 'n rebellie teen Kant deur Kant se eie intellektuele middele teen hom in te span. Die grense tussen waarheid, geregtigheid en skoonheid, of tussen die reg en kuns, wat Kant daarstel, word hier op die spel geplaas:[15]

> The aestheticist move is to transgress the boundary that is established between what is art and what is not-art. An attempt is made to carry over what has been won within the aesthetic into the world of human action - forgetting, in this movement, that such winnings are dependent on the existence of the boundary in the first place.

Sonder die verdelings wat Kant aanvanklik postuleer is hierdie korruptering of estetisering van Kant

---

[14] Megill (*op cit supra* n 12) 2.

[15] Megill (*op cit supra* n 12) 157.

se filosofiese projek (*aestheticism*) nie moontlik nie.[16] Die Kantiaanse agtergrond waarteen die estetisering van moderniteit ontvou bring *aestheticism* dadelik in verband met die Romantiek as 'n estetiese reaksie teen die Verligting.[17] Die estetiese dimensie van die Romantiek is vanselfsprekend vir Megill besonder belangrik omdat dit nie alleen die kunstenaar nie, maar kuns as sodanig verhef tot die beliggaming van 'n dieper eenheid, waarheid en versoening as waartoe die analitiese rasionaliteit van die Verligting toegang verleen. Die fragmentasie van kultuur en die verdeling van die subjek teen haarself kan volgens die romantiese visie deur kuns (in besonder poësie) genees word. Die romantiek omvat 'n verering van kuns en die estetiese sfeer vêr bo die beperkte rol wat dit in Kant se weergawe van moderniteit moes vervul. Romantiek is daarom 'n voorbeeld van wat die estetisering van moderniteit na Kant sou kon behels. Megill is nietemin bedag daarop om te beklemtoon dat die Romantiek en *aestheticism* radikaal van mekaar verskil. In die tradisie van aestheticism is die romantiese geloof in en hunkering na die herstel van 'n primale en mitologiese eenheid tussen subjek en objek afwesig. Die estetiese reaksie van a*estheticism* staan in die teken van krisis sonder oplossing, dialektiek sonder herintegrasie of opbou.[18]

---

[16] Megill (*supra op cit* n 12) 2. Dit is belangrik om te beklemtoon dat *aestheticism* uit die Verligting gebore is en dat dit 'in n parasitiese verhouding met moderniteit staan. Megill beskryf hierdie komplekse verhouding as een waarin Kantiaanse konsepte en kategorieë op 'n on-Kantiaanse wyse benut word (4). Lyotard maak dit selfs nog duideliker dat *aestheticism* (Lyotard se term vir min of meer dieselfde perspektief op moderniteit is *postmodernisme*) onlosmaaklik deel van moderniteit is:

"What, then, is the postmodern?... It is undoubtedly a part of the modern ... A work can become modern only if it is first postmodern. Postmodernism thus understood is not modernism at its end but in the nascent state, and this state is constant." (Jean-François Lyotard *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (1984) 79).

Postmodernisme is hiervolgens nie 'n anti-modernisme nie maar 'n *voortdurende* bevraagtekening van rasionele grondreëls waarmee die moderne orde gehandhaaf sou kon word. In die beste weergawes daarvan is dit 'n subversie van moderniteit se interne grensspel waarin geen transgressie moontlik is of verlang word nie. Sien ook Jacques Derrida *Positions* (1981) 12. Die feit dat *aestheticism* of postmodernisme (in hierdie sin) vierkantig in moderniteit gesetel is maak hierdie tradisie meer bruikbaar vir 'n rekonstruksie van politiek as sommige onlangse neo-Aristoteliaanse (anti-modernistiese) weergawes van republikeinse konstitusionalisme, soos die van Alisdair MacIntyre *After Virtue* (1981).

[17] Megill (*op cit supra* n 12) 5.

[18] Megill (*op cit supra* n 12) 19. Christoph Menke *The Sovereignty of Art:Aaesthetic Negativity in Adorno and Derrida* (1998) 241 het onlangs 'n soortgelyke onderskeid tussen romantiese en moderne estetika ontwikkel. Volgens Menke is Habermas in sy volskaalse verwerping van die estetiese kritiek op rasionaliteit verblind deur die romantiese siening van kuns.

Megill se interpretasie van die post-Kantiaanse estetiese reaksie teen moderniteit sluit aan by Terry Eagleton *The Ideology of the Aesthetic* (1990) 366-372 se ontleding van dieselfde verskynsel. Eagleton onderskei ook tussen 'n romantiese ('n regse) en 'n modernistiese ('n linkse) weergawe van die estetisering van moderniteit. Modernisme is volgens hom gebore uit die bankrotskap van die romantiese wekroep om

'n Soortgelyke weergawe van die estetiese ondermyning van moderniteit is onlangs deur David Carroll met die term *paraesthetics* beskryf:[19]

> *Paraestehtics* indicates something like an aesthetics turned against itself or pushed beyond or beside itself, a faulty, irregular, disordered, improper aesthetics - one not content to remain within the area defined by the aesthetic.

In 'n ander formulering beskryf Carroll paraesthetics as 'n poging om kuns in te span om die moderne subjek te bevry van die moralisme, dialektiek en dogmatisme van godsdiens, teorie en filosofie.[20] Dit beteken dat *paraesthetics* ook neerkom op 'n kritiese bevraagtekening van die Kantiaanse rasionele orde(s) en die mens se vermoë om die grense tussen die ordes effektief te patrolleer.[21]

> The critical force of the questions of art and literature in the work of Foucault, Lyotard, and Derrida has to do with the fact that these terms are called on to provide openings or entryways into philosophy, history and politics. From the 'distance' instituted by art and literature, these other field are recast in a critical light and their fundamental assumptions exposed so that the boundaries defining and limiting them

---

versoening deur substantiewe estetiese beelde. Modernistiese hoë kuns is 'n negatiewe weergawe van die romantiese estetisering van moderniteit. Kuns as negatiewe kennis van die werklikheid. Kuns word hier 'n stille weerstand, 'n ondermyning van tradisionele vorm en betekenis. Estetiese outonomie word 'n soort negatiewe politiek.

Eagleton gaan egter voort om hierdie negatiewe estetika as 'n kritiese reaksie te verwerp en Habermas se teorie van kommunikatiewe rasionaliteit en deliberatiewe politiek as 'n volledige assimilasie van die modernistiese reaksie teen moderniteit voor te hou.

[19] Carroll (*op cit supra* n 13). Carroll bespreek die paraestetika wat in die werk van Foucault, Lyotard en Derrida aangetref word. Net soos Megill beskou Carroll vir Nietzsche as die denker wat die deurgang na die transestetiese perspektief bewerkstellig het.

[20] Carroll (*op cit supra* n 13) xvi. Habermas maak dieselfde aanspraak in die naam van sy teorie van kommunikatiewe rasionaliteit. Vir hom is moralisme en dogmatisme die resultaat van die ongemedieerde toepassing van ontwikkelings in die gespesialiseerde kennerkulture van moderniteit op die lewenswêreld. Anders as vir Carroll geld dieselfde volgens Habermas vir die estetisering van die politiek. Uit Habermas se oogpunt verruil die paraestetika waarna Carroll verwys moralisme en dogmatisme vir 'n ander soort absolutisme: para-estetika. Die dinamiek van die proses is presies dieselfde.

[21] Carroll (*op cit supra* n 13) *xv*.

can be exceeded.

Net soos in die geval van Megill se *aestheticism* gaan dit volgens Carroll binne *paraestheticism* nie in die eerste plek bloot oor die verbreking van die grense tussen die estetiese, die teoretiese en die praktiese nie, maar oor die uitwissing van daardie grense. In dié verband onderskei Carroll *paraesthetics* ook duidelik van die oordrewe Romantiese idealisering van kuns en die estetiese sfeer, 'n verskynsel wat hy as *estetisisme* beskryf.[22] Para-estetiese kritiese strategieë ontsnap volgens Carroll die estetisistiese versoeking omdat hierdie strategieë inherent onsuiwer is - ook met betrekking tot die interne logika van die estetiese sfeer self. Dit gaan dus hier nie bloot oor 'n aanwending van suiwer estetiese oorwegings in die domeine van kennis en geregtigheid nie. Daarmee sou waarheid en geregtigheid volledig verplaas word. Dit gaan hier eerder oor die ontginning van die estetiese domein om die selfbegronding van waarheid en geregtigheid te problematiseer sonder om die besorgdhede van daardie domeine ten gunste van estetiese oorwegings volledig op te hef.

Anders as wat in die regsfilosofiese tradisie van moderniteit die geval is, suggereer Megill en Caroll dat die estetiese ontwrigting van moderniteit, *aestheticism* of *paraesthetics*, as die fokuspunt van regsfilosofie geneem en 'n estetisering van die reg binne die dinamiek van moderniteit bedink kan word. Vir dié doel sou die werk van Nietzsche, Derrida en Lyotard as inspirasie kon dien. Dit is juis hierdie moontlikheid wat die ideologiese kritiek waarna Martin Jay verwys as oorbodig afwys.

Hierdie kritiek staan in die teken van Jurgen Habermas[23] se poging om die outonomie van die reg relatief tot kuns en wetenskaplike tegniek te verwesenlik deur Weber se interpretasie van regsformalisme opnuut aan 'n Kantiaanse ondervraging te onderwerp.[24] Weber se interpretasie van

---

[22] *Ibid.*

[23] Die argument word die beste deur Habermas verwoord in sy oorsig oor die filosofiese interpretasie van moderniteit *The Philosophical Discourse of Modernity* (1987) en in sy essay "Modernity: an unfinished project" wat opgeneem is in D'Entreves en Benhabib (reds) *Habermas and the Unfinished Project of Modernity* (1996) 38-55. Sien ook Habermas (*op cit supra* n 3). Vir 'n soortgelyke argument sien Albrecht Wellmer "Hannah Arendt and judgement: the unwritten doctrine of reason" in May en Kohn (reds) *Hannah Arendt: Twenty Years Later* (1996) 33-52 en Terry Eagleton *The Ideology of the Aesthetic* (1990) 366-417.

[24] Volgens Habermas was dit Weber wat Kant se kritiese filosofie aanvanklik sosiologies verwerk het (Habermas "Philosophy as Stand-In and Interpreter" in Baynes. K, Bohman, J en McCarthy, T (reds) *After Philosophy: End or Transformation?* (1987) 297). In Habermas se herinterpretasie van Kant en Weber is

Kant se regsformalisme kom volgens Habermas neer op 'n neutralisering van die morele inhoud van Kant se siening van rasionele reg. Die erosie van die morele inhoud van Kant se regsbegrip tree volgens Habermas in die negentiende eeu na vore in die pandektistiese siening van subjektiewe regte as die wyse waarop die eise van die objektiewe reg in subjektiewe aansprake vertaal word, en in die reduksie van die *rule-of-law* tot 'n leerstuk van parlementêre soewereiniteit. Weber se viering van regsformalisme bou voort op beide hierdie reduksies van Kant se regsfilosofie. Weber reduseer Kant se siening van regsformalisme tot bloot die semantiese formaliteit of universalisme van die reg. Weber se siening van juridiese dominasie reduseer politieke legitimiteit op soortgelyke wyse tot die regsformalistiese ideal van juridiese legaliteit of 'n positivistiese interpretasie van die *rule of law*.

Op sterkte van sy teorie van kommunikatiewe rasionaliteit herinterpreteer Habermas die formele outonomie van die reg in prosedurele terme en poog terselfdertyd om die estetisering van kritiese teorie te ontmasker as 'n oorblyfsel van die subjekgesentreerde paradigma waarbinne die instrumentele interpretasie van rasionaliteit ook tuiskom. Beide die instrumentele interpretasie en die estetiese verwerping van rasionaliteit vorm doodloopstrate vir die kritiese projek omdat dit die inter-subjektiewe of kommunikatiewe dimensies van rasionaliteit ontken. Die pandektistiese regswetenskap, die leerstuk van parlementêre soewereiniteit en die kultuur van estetiese modernisme verteenwoordig hiervolgens almal patologiese vorme van subjektiwiteit.

Habermas beklemtoon hoe in Kant se regsfilosofie die formalisering van die reg in die teken staan van die universalisering van positiewe regsreëls. Regsformalisme het 'n inherent morele inhoud. Weber reduseer hierdie morele regsformalisme tot 'n semantiese formalisme wat geen verwysing na moraliteit meer bevat nie. Hierdie reduksie van regsformalisme, wat berus op sy subjektivistiese interpretasie van waardes, is nie in staat om die opkoms van die twintigste-eeuse welvaartstaat te verdiskonteer nie. Om hierdie rede beskou Weber die opkoms van die welvaartstaat as 'n onoorkombare stuikelblok in die weg van die rasionalisasie van die reg. Habermas aanvaar die

---

die sentrale dinamiek nie meer bloot die versplintering van outonome waardesfere nie, maar die kolonialisering van die lewenswêreld deur sistemiese of tegnokratiese imperatiewe. Habermas se mees volledige en standhoudende kritiese bespreking van Weber se siening dat regsformalisme die hoogtepunt vorm van moderniteit, word gevind in Habermas *The Theory of Communicative Action Vol 1: Reason and the Rationalisation of Society* (1984) 143-272 en Habermas *The Theory of Communicative Action Vol 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason* (1987) 303-331. Sien ook Habermas (*op cit supra* n 3).

welvaartstaat as 'n realiteit maar probeer Weber se siening van regsformalisme so herbedink dat dit nie meer deur die welvaartstaat bedreig word nie. Vir hierdie doel herinterpreteer hy Kant se morele universaliteit wat rasionele reg beliggaam in 'n kommunikatiewe rigting. Die reg is formeel rasioneel indien dit 'n universele of morele uitkyk beliggaam, of in Habermas se spesifieke interpretasie van hierdie gedagte, indien dit deur rasionele demokratiese argumentasie regverdig kan word. Uit hierdie herinterpretasie van die rasionele outonomie van die reg kan Habermas dan verklaar dat konstitusionele demokrasie die ware outonomie en rasionele formalisering van die reg beliggaam.[25]

Die rede hiervoor is dat kommunikatiewe rasionaliteit, in Habermas se oë, 'n transendentale normatiewe strukturaliteit beliggaam. Habemas poog om die ideaal van regsformalisme vanuit die transendentale perspektief van kommunikatiewe rasionaliteit en diskoersetiek te herdink. Sy diskoersetiek en gepaardgaande verdediging van konstitusionele liberalisme groei met ander woorde stelselmatig uit 'n Kantiaanse herinterpretasie van Weber se aanvanklike teoretisering van moderniteit. Vir Habermas gaan dit daarom steeds oor die konflik binne moderniteit tussen verskillende waardesfere en die vermoë van die praktiese sfeer om outonoom te bly staan, relatief tot die teoretiese en estetiese sfere onderskeidelik.[26] Habermas se aanspraak is dat die dinamiek van

---

[25] Net soos Weber glo Habermas dat die rasionaliteit van die reg uit die formalisme daarvan blyk. Anders as Weber vind Habermas die formalisme nie in die konseptuele regswetenskap van die privaatreg nie (vir Habermas het die welvaartstaat hierdie ideaal finaal verplaas). Vir Habermas bepaal die kommunikatiewe vorm van die reg die legitimiteit en rasionaliteit daarvan. Habermas se meer abstrakte regsformalisme berus op sy teorie oor die transendentale struktuur van interpersoonlike kommunikasie. Die kommunikatiewe vorm van die reg verseker 'n minimuum morele inhoud aan die regsorde. In die plek van 'n substantiewe etiese tradisie stel Habermas demokratiese besluitnemingsprosedures eerder as die blinde logika van 'n konseptuele regswetenskap. Sien hieroor Habermas (*op cit supra* n 3) 250 ev.

[26] Habermas gee toe dat die outonomie van die waardesfere wat hy verdedig tot nuwe probleme vir moderniteit aanleiding gee. Soos die gaping tussen die gespesialiseerde kennerkulture en die alledaagse lewenswêreld groei word die koherensie van die lewenswêreld bedreig. Om hierdie rede plaas Habermas (*op cit supra* n 24) 313 groot klem op die hervertaling van die oorwinnings wat binne die outonome sfere (*expert cultures*) behaal word tot die taal van die lewenswêreld. Die taak van filosofie is voortaan om as medieerder en interpreteerder ter wille van lewenswêreld op te tree: "It might then be able to help set in motion the interplay between the cognitivist-instrumental, moral-practical, and aesthetic-expressive dimensions that has come to a standstill today, like a tangled mobile". Dit is uit hierdie oogpunt dat Habermas (*op cit supra* n 23) 340 die estetisering van moderniteit verwerp as 'n *ongemedieerde* aanwending van hoë modernistiese kuns as norm vir die alledaagse lewenswêreld:

"The *unmediated* transposition of specialized knowledge into the private and public spheres of the everyday world can endanger the autonomy and independant logics of the knowledge systems, on the one hand, and it can violate the integrity of the life-world contexts on the other. A knowledge specialized in only one validity-claim, which, without sticking to its specific context, bounces across the whole spectrum of

kommunikatiewe rasionaliteit die outonomie van praktiese rasionaliteit moontlik maak en, deur die formalisme van die reg na 'n hoër vlak van abstraksie te verplaas, vir die eerste maal die voltooiïng van die projek van die Verligting in die vooruitsig stel.

Habermas bou in effek voort op dieselfde strategie wat Kant en Weber aanwend om moderniteit in beskerming te neem. Die formalisering van die reg word onderneem. Binne hierdie interpretasie van moderniteit staan regsformalisme afgeteken as die sleutel tot die post-metafisiese bevryding van die mens. Die projek van die Verligting behels uit hierdie oogpunt dat die outonomie of formalisme van die reg as 'n deurslaggewende waarde in beskerming geneem en verfyn word. Vir Habermas beteken dit dat die kommunikatiewe aard van demokratiese politiek juridies vertaal word.

Die selfkritiek wat kritieke teorie gedurende die twintigste eeu onderneem het eindig met ander woorde in twee uiteenlopende reaksies op die formele regswetenskap van die negentiende eeu wat nog deur Weber besing kon word. Aan die een kant bepleit postmoderne denkers 'n estetisering van die reg en aan die ander bepleit moderne denkers die verdere formalisering van die reg. Vir soverre regsformalisme in Habermas se interpretasie daarvan saamval met die demokratiese politiek van die moderne konstitusionele staat word laasgenoemde aanvaar as die nuwe medium van politieke bevryding. Dit is die nuwe demokratiese politiek waarvan Suid-Afrika so treffend deel vorm wat die verdere estetisering van die reg as 'n onnodige en polities onmagtige regsfilosofie ontmasker.[27] Habermas se viering van demokratiese politiek ten koste van 'n estetiese regsfilosofie berus egter op 'n hoogs gereduseerde siening van die tradisie van estetiese moderniteit. Christoph Menke[28] toon

validity, unsettles the equilibrium of the lifeworld's communicative infrastructure. Insufficiently complex incursions of this sort lead to the aestheticizing, or the scienticizing, or the moralizing of particular domains of life and give rise to effects for which expressivist countercultures, technocratically carried out reforms, or fundamentalist movements can serve as drastic examples".

[27] Dennis Davis *Democracy and Deliberation* (1999) 178-179 maak dit baie duidelik dat die estetisering van die reg niks meer is as die skyn van radikalisme nie. Volgens hom is dit 'n verskoning vir 'n styl van regsdenke wat nie bereid is om aktief by die politieke debat oor die reg betrokke te raak nie. Davis beskryf dekonstruksie in besonder as 'n nuwe vorm van formalisme wat die reg en politiek soos in die dae van apartheid duidelik van mekaar onderskei. Davis identifiseer hiermee een van die konstante besware teen die postmoderne estetisering van die reg en plaas daarmee ook die waarde van die onderskeid tussen politiek (*politics*) en die politieke (*the political*) onder verdenking. Sien oor laasgenoemde onderskeid Yannis Stravrakakis *Lacan and the Political* (1999).

[28] Menke (*op cit supra* n 17) 241.

oortuigend aan hoe Habermas in sy volskaalse verwerping van die estetiese kritiek op rasionaliteit verblind word deur die romantiese siening van kuns. Dit is op grond van hierdie siening dat Habermas selfs die modernistiese estetiese tradisie as deel van die paradigma van subjekfilosofie kan afmaak. Habermas baseer sy verwerping van die estetisering van die reg in wese op 'n Nietzschiaanse interpretasie van estetiese moderniteit waarin die outonomie van die estetiese *genius* sentraal staan. Die trefkrag van Habermas se kritiek sou dus verbreek kon word indien aangetoon kan word dat die estetisering van die reg nie noodwendig op grond van hierdie estetika hoef te geskied nie. My latere bespreking van Nietzsche, Arendt en Lyotard sal hierop afgestem wees. Terwyl Nietzsche Kant se estetika verwerp omdat hy *genius* aan oordeel onderwerp, gryp Arendt in haar latere tekste oordeel juis aan omdat dit volgens haar die kommunikatiewe of politieke aard van estetiese genot sentraal stel. Lyotard herdink op sy beurt Nietzsche se romantiese interpretasie van politieke *genius* deur die modernistiese avant-garde aan die sublieme en dus die etiese houvas van die onrepresenteerbare te koppel. In albei gevalle word die outonome (en in Lyotard se geval selfs die kollektiewe) politieke subjek radikaal ondermyn. Indien hierdie tentatiewe opmerkings in die later bespreking gestand gedoen kan word sou dit die moontlikheid heropen dat die demokratiese republiek en haar regsorde net behoorlik aan die hand van die estetiese bedink kan word.

Habermas slaag slegs daarin om 'n ondersoek van die estetiese dimensie van die demokratiese republiek af te wys omdat hy laasgenoemde as die tydelike vergrype van 'n onbeteuelde politieke subjek afmaak. Phillipe Lacoue-Labarthe suggereer daarenteen in sy reaksie op Heidegger se Nazisme dat selfs die fascistiese estetisering van Duiste politiek tydens die bewind van Nasionaal Sosialisme nie bloot 'n tydelike vergryp was nie, maar die vergestalting van 'n siening van die staat as kunswerk wat terug strek in die Westerse politieke tradisie tot by die Sokratiese filosowe.[29] Die estetisering van politiek is hiervolgens nie 'n unieke of nuwe verskynsel nie maar onlosmaaklik deel van die Westerse normatiewe tradisie waarin politieke en estetiese kategorieë reeds vir meer as tweeduidend jaar vermeng word. Volgens Lacoue-Labarthe laat beide Plato en Aristoteles die Weste met die gedagte dat politiek en die stad tot die plastiese kunste behoort. Lacoue-Labarthe verduidelik dit soos volg:[30]

---

[29] Phillipe Lacoue-Labarthe *Heidegger, Art and Politics* (1990) veral 61-76.

[30] Lacoue-Labarthe (*op cit supra* n 29) 66.

> The fact that the political is a form of plastic art in no way means that the polis is an artificial or conventional formation, but that the political belongs to the sphere of *techne* in the higest sense of the term, that is to say in the sense in which techne is conceived as the accomplishment and revelation of physis itself. This is why the polis is so 'natural': it is the 'beautiful formation' that has spontaneously sprung from the 'genius of the people' (the Greek genius) according to the modern - but in fact very ancient - interpretation of Aristotelian mimetology.

Die mimetiese politieke gemeenskap word daarom ook deur Lacoue-Labarthe beskryf as 'n immanente gemeenskap.[31] Politiek as spesie van plastiese kuns is ook 'n organiese politiek waarin die gemeenskap poog om die immanente wese daarvan as kunswerk te vergestalt en waarin die gemeenskap as 'n lewende of organiese kunswerk beskou word. In een vorm kan hierdie soort politiek die politieke gemeenskap se self-formasie en self-produksie anker rondom die samesmelting van die gemeenskap in fees, parade, skouspel en oorlog, of in die ekstatiese identifisering met 'n Leier wat die wese van die gemeenskap vergestalt. Dit sou die fascistiese voorbeeld daarstel. Dieselfde estetisering van die politiek sou egter ook werksaam wees waar die politieke gemeenskap gepostuleer word as 'n demokratiese gemeenskap wat van binne norme van geregtigheid deur kommunikatiewe interaksie genereer. Uit Lacoue-Labarthe se oogpunt val Habermas terug op 'n meer gesofistikeerde weergawe van die mimetiese agon en, ironies genoeg, op dieselfde politieke tradisie waaruit fascistiese politiek gebore is.

Lacoue-Labarthe se tipering van die Westerse politieke tradisie maak dit duidelik dat die oënskynlik duidelike keuse tussen normatiewe en estetiese politiek 'n valse keuse is. Die krisis van Auschwitz beklemtoon juis tot welke mate die Westerse normatiewe ideale, insluitende Habermas se deliberatiewe of immanente normatiewe demokratiese gemeenskap, reeds 'n estetisering van die politiek behels. Dit sou uit hierdie oogpunt beide onhoudbaar en gevaarlik wees om te wil volhou dat 'n ondersoek van die estetiese dimensie van politiek onnodig geword het. Dit strek tot Nietzsche, Arendt en Lyotard se krediet dat hulle juis op hierdie dimensie fokus in 'n poging om die houvas van die dominante Westerse politieke estetika te probeer verbreek.

---

[31] Lacoue-Labarthe (*op cit supra* n 29) 68.

Hiermee is reeds duidelik dat die estetisering van die reg, net soos Habermas se formalisering van die reg, deur 'n onontkenbare normatiewe dimensie gekenmerk word. Dit is nietemin steeds nodig om ook stil te staan by die beswaar dat die estetisering van die reg noodwendig 'n fascistiese verering van politieke geweld impliseer.

3 Estetisering en Europese fascisme

Onder die skrywers wat die estetisering van die reg en politiek voor die voet verwerp, word die slagkreet gereeld gehoor dat die estetisering van die reg en politiek, soos dit onder andere deur Nietzsche, Arendt, Lyotard onderneem word, by die politiek van fascisme betrek is en daarom vanselfsprekend afgewys moet word.[32] Dié slagkreet vorm deel van 'n breër neiging om die postmoderne Franse intellektuele toneel van die laat twintigste eeu te beskryf as 'n misplaasde voortsetting van die eksistensialistiese alternatief wat die fascsitiese Duitse intelligensia (Carl Schmitt, Ernst Junger en Martin Heidegger) gedurende die 1920's en 1930's in reaksie op die Weimar Republiek verwoord het.[33] Vir dié argument het die onthulling aan die einde van die 1980's van Paul de Man se Nazi-gesinde oorlogsjoernalistiek en Heidegger se Nazi-simpatie, tesame met die hernuwde belangstelling onder postmoderniste in die werk van Carl Schmitt ná sy dood in 1985, genoeg skietgoed gebied.

---

[32] Sien byvoorbeeld Richard Wolin "Carl Schmitt: the conservative revolutionary habitus and the aesthetics of horror" 1992 *Political Theory* 424; Walter Benjamin *Illuminations* (1973) 219; Christopher Norris *Uncritical Theory* (1992) 162; Nancy Fraser "The French Derridians: politicizing deconstruction or deconstructing politics" 1984 *New German Critique* 127; William Scheuerman "Carl Schmitt's critique of liberal constitutionalism" 1996 *Review of Politics* 299; Seyla Benhabib "Democracy and diffrence: reflections on the metapolitics of Lyotard and Derrida" 1994 *The Journal of Political Philosophy* 1; Martin Jay "Hannah Arendt: opposing views" 1978 *Partisan Review* 347; Terry Eagleton (*op cit supra* n 23) 366; Rainer Nagele "The eyes of the skull: Walter Benjamin's aesthetics" in Patrick Roblin (red) *The aesthetics of the critical theorists* (1990) 207. Ek het reeds vlugtig daarop gewys dat Habermas se teorie van rasionalisasie geen ruimte laat vir die herwinning van politiek vanuit die domein van modernistiese kuns nie. Vir Habermas vorm die estetisering van politiek bloot die teenkant van die tegnokratisering van die politiek wat albei spruit uit 'n ontkenning van die kommunikatiewe bakermat waaruit die lewenswêreld en demokratiese politiek konstant gebore word. Sien spesifiek hierooor Jurgen Habermas (*op cit supra* n 23) 38.

[33] John McCormick "Fear, Technology, and the state: Carl Schmitt, Leo Strauss, and the revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany" 1994 *Political Theory* 619; William Scheuerman "Revolutions and constitutions: Hannah Arendt's challenge to Carl Schmitt" 1997 *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 141. Sien in die algemeen ook David Dyzenhaus "Legal theory in the collapse of Weimar: contemporary lessons?" 1997 *American Political Science Review* 121.

Die ideologiese gelykstelling van die postmoderne estetisering van politiek en fascisme berus tot 'n groot mate op die kritiek wat Walter Benjamin in die 1930's teen fascistisme geformuleer het. Benjamin se kritiek was uit 'n kommunistiese oogpunt geskryf en daarop gerig om aan te toon hoe die fascistiese oplossing noodwendig gedoem was om politiek in estetiese terme te bedink en in permanente bewapening en volgehoue oorlog te verval. Benjamin se tese oor die estetiese aard van fascistiese politiek is vir die eerste maal geformuleer in reaksie op 'n bundel essays oor die aard van oorlog wat onder die redaksie van Ernst Junger byeengebring is.[34] In die bundel essays word die voortdurende oorlog en die heldhaftige soldaat gevier as die suiwerste manifestasies van die Duitse gees. Vir Benjamin het die essays getuig van 'n gevaarlike tendens in fascistiese politiek om oorlogsgeweld in estetiese terme te verheerlik, 'n tendens wat hy beskryf het as die "estetisering van politiek" aan die hand van die beginsels van *l'art pour l'art*.[35] Die fascistiese estetisering van politiek het die staat in diens gestel van totale mobilisasie en volgehoue oorlog bloot ter wille van oorlog.

Hierdie voorlopige ontleding van die wese van fascistiese politiek is vyf jaar later verder deur Benjamin verfyn. In sy bekende essay "The work of art in the age of mechanical reproduction"[36] onderskei Benjamin tussen die fascistiese estetisering van die politiek en die kommunistiese politisering van kuns.[37] Benjamin verduidelik vir die eerste maal waarom fascisme gedoem is om in die estetisering van politiek te verval. Volgens Benjamin spruit die krisis van fasisitiese politiek uit 'n poging om die nuwe proletariese massa en produksiekragte te organiseer en te mobiliseer sonder om die bestaande onderliggende produksieverhoudinge of eiendomstuktuur van die samelewing daardeur te verander. Die logiese resultaat van hierdie poging is die estetisering van die politiek. Die logiese resultaat van die estetisering van die politiek is volgehoue oorlog:[38]

---

[34] Walter Benjamin "Theories of German Fascism: on the collection of essays *War and Warrior*, edited by Ernst Junger" in 1979 *New German Critique* 120.

[35] Benjamin (*op cit supra* n 34) 122.

[36] Opgeneem in Walter Benjamin *Illuminations* (1973) 219-253.

[37] Benjamin (*op cit supra* n 36) 244.

[38] Benjamin (*op cit supra* n 36) 243.

> All efforts to render politics aesthetic culminate in one thing: war. War and war only can set a goal for mass movements on the targets scale while respecting the traditional property system. This is the political formula of the situation.The technological formula may be stated as follows: Only war makes it possible to mobilize all of today's technical resources while maintaining the property system.

Die kapitalistiese produksiekragte het tegnologies tot so 'n mate ontwikkel dat dit, by gebrek aan die kommunistiese transformasie van die samelewing, slegs in volskaalse oorlogsgeweld kan ontlaai:[39]

> '*Fiat ars-pereat mundus*,' says fasicism, and expects war to supply the artistic gratification of a sense perception that has been changed by technology. This is evidently the consummation of *l.art pour l'art*. Mankind's self-alienation has reached such a degree that it can experience its own destruction as an aesthetic pleasure of the first order. This is the situation of politics which Fasicism is rendering aesthetic.

Daar is nie 'n tekort aan voorbeelde van die soort estetiese verheerliking van oorlog wat Benjamin voor die deur van fascisme as 'n kultuur van konstante oorlogvoering en totale mobilisasie lê nie.[40] Benjamin se aanvanklike ontleding van fascisme as 'n estetisering van politiek het onlangs weer herleef rondom die debat oor die politieke implikasies van postmodernisme. Hiervoor is Richard Wolin grootliks verantwoordelik.

Wolin het sy proefskrif in 1980 oor Benjamin voltooi en dadelik begin om die werk van Derrida en

---

[39] Benjamin (*op cit supra* n 36) 244.

[40] Benjamin (*op cit supra* n 36) 243-244 verwys byvoorbeeld na die digter Marinetti wat verklaar: "For twenty years we Futurists have rebelled against the branding of war as antiaesthetic .... Accordingly we state ... War is beautiful because it establishes man's domination over the subjugated machinery by means of gas masks, terrifying megaphones, flame throwers, and small tanks. War is beautiful because it enriches the flowering meadow with the fiery orchids of machine guns."

Die politiek van totale mobilisasie wat Benjamin met die fascistiese estetisering van die politiek assosieer, word eweneens treffend deur Goebels verwoord. In 1933 skryf hy die volgende oor die rol van kuns en kunstenaars in die staat: "Politics, too, is perhaps an art, if not the highest and most embracing there is. Art and artists are not only there to unite; their far more important task is to create a form, to expel the ill trends and make room for the healthy to develop" en "Politics is the plastic art of the state" (aangehaal in Lacoue-Labarthe (*op cit supra* n 29) 61en 62).

Lyotard as nuwe weergawes van die ou fascistiese estetisering van die politiek te kritiseer.[41] Onder die invloed van Habermas se model van kommunikatiewe rasionaliteit verwerp Wolin post-strukturalisme (Derrida en Lyotard) en eksistensialisme omdat dit volgens hom neerkom op pogings om etiek op estetiese oorwegings te grond (Lyotard is hier vir hom die beste voorbeeld).[42] Vir Wolin staan die postmoderne estetisering van etiek in die teken van Nietzsche en Bataille wat beide in die plek van die self-realiserende gemeenskap 'n *ekstatiese gemeenskap* daarstel. Hierdie gemeenskap strewe nie langer na organiese totaliteit of self-teenwoordigheid nie maar word daargestel deur andersheid en heterogeniteit. Dit is 'n gemeenskap buite die raamwerk van gelyksoortige ekonomiese of kommunikatiewe ruiltransaksies wat in diens staan van nie-produktiewe ontlediging. Nietzsche se viering van 'n Dionysiese selfvernietiging of selfoorgawe dien volgens Wolin as model vir die ekstatiese gemeenskap. Vir Wolin keer al die gevare wat Benjamin in die estetisering van die politiek aangetref het terug in die postmodernistiese ideaal van die ekstatiese gemeenskap. Watter beter ondersteuning vir Wolin se kritiek as Bataille se eie toegif dat sy fasinasie met die estetika van geweld en met 'n politiek van transgressie 'n paradoksale fascistiese tendens openbaar?[43]

Wolin se kritiek koppel postmodernisme aan die eksistensialistiese reaksie teen die Weimar Republiek wat gedurende die 1920's in Duitsland na vore getree het. Carl Scmitt is volgens hom 'n uitstekende voorbeeld van hierdie reaksie. Wolin lees Schmitt se konstitusionele teorie teen die agtergrond van konserwatiewe Duitse fascisme. Een van die fundamentele konseptuele teenstellings binne hierdie fascistiese denkpatroon is die tussen die held (soldaat) en die bourgeois. Die held floreer op risiko, onsekerheid, gevaar, grenssituasies terwyl die lewe van die bourgeois toegewei is aan beusulagtige berekenings van utiliteit en sekuriteit. Hierdie viering van heroïese politiek verklaar volgens Wolin waarom Schmitt vyandig staan teen die reëlmatigheid van die liberale demokratiese politiek en neig om die wese van politiek in oorlog (die tref van die onderskeid tussen vriend en vyand) te vind.[44]

---

[41] Sien byvoorbeeld Richard Wolin *An Aesthetics of Redemption: A Study in the Philosophical Criticism of Walter Benjamin* (1980); Richard Wolin *The Politics of Bheing: The Political Thought of Martin Heidegger* (1990).

[42] Richard Wolin *The Terms of Cultural Criticism: The Frankfurt School, Existentialism, Poststructuralism* (1992) 16.

[43] Wolin (*op cit supra* n 42) 13.

[44] Wolin (*op cit supra* n 32) 427-429.

Die wortel van Schmitt se estetisering van die politiek word deur Wolin teruggevoer tot die vitalistiese lewensfilosofie of eksistensialisme van Nietzsche. Die vitalistiese kritiek van rasionalisme is gegrond op die beeld van die mens as iemand wat oorgelewer is aan die wil tot lewe en die wil tot mag. Dit is uit hierdie lewensfilosofie dat die eksistensiële voorkeur vir grenssituasies spruit. In die gevaar en onsekerheid van grenssituasies kan die mens se bestaan met meer egtheid en vitaliteit na vore tree. Die fasinasie met grenssituasies lei tot 'n kritiek van bourgeois allegaagsheid en demokratiese norme. Terselfdertyd druk die lewensfilosofie en eksistensialisme volgens Wolin 'n estetiese sentiment uit - die estetika van terreur wat voorkeur verleen aan breke, verbrokkeling en skok. Wolin assosieer hierdie sentiment met die estetika van modernistiese kuns, wat vir hom 'n estetika van verskeuring is waarin die uitsondering meer interessant is as die reël:[45]

> [A] general fascination with 'limit situations' (Grenzsituationen) and extremes; an interest in transposing the fundamental experiences of aesthetic modernity - shock, disruption, experiential immediacy; an infatuation with the sinister and forbidden, with the "flowers of evil" - to the plane of everyday life, thereby injecting an element of entusiasm and vitality in what has otherwise become a rigid and lifeless mechanism.

Wolin verwerp die poging van Carl Schmitt om hierdie estetiese sentiment direk op die politiek toe te pas - Wolin se weergawe van die estetisering van die politiek. So 'n politiek sou die estetiese begeerte vir die uitsondering wat die grense van begrip oorskry as beginpunt neem vir die alledaagse omgang met die werklikheid. Die resultaat sal volgens Wolin, steeds onder invloed van Benjamin, bloot 'n verval tot geweld wees. Die poststrukturalisme van Lyotard is volgens Wolin 'n voortsetting van dieselfde vitalistiese estetika wat in Schmitt se geval reeds in fascistiese geweld verval het.

Wolin se beskrywing van postmodernisme as 'n gedoemde poging om die estetiese sentiment van modernisme na die praktiese sfeer oor te dra is oor die afgelope twee dekades deur 'n verskeidenheid

[45] Wolin (*supra op cit* n 41) 30. Wolin verwys hier na die gedeelde estetiese perspektief van Carl Schmitt, Ernst Junger en Martin Heidegger.

invloedryke denkers oorgeneem.[46] Christopher Norris, nog 'n invloedryke kritikus van Lyotard en postmodernisme, beskryf postmodernisme soos volg:[47]

> For what we have witnessed of late among ... theorists and commentators on the postmodern cultural scene has been a move not only to 'textualize' everything in sight - as by treating history, philosophy, jurisprudence, sociology, and other disciplines as so many optional 'kinds of writing', discourses devoid of referential content or distinctive validity-claims - but also, in Walter Benjamin's prescient phrase, to 'aestheticize politics' by removing such questions as far as possible from the realm of determinate truth and falsehood.

Dit is egter nie alleen Lyotard en postmodernisme wat by hierdie debat betrek word nie. Verskeie skrywers beskou Arendt, net soos Lyotard onder invloed van Nietzsche, as 'n navolger van Carl Schmitt. Volgens Martin Jay is Arendt 'n woordvoerder van 'n soort politieke eksistensialisme wat neerkom op 'n estetisering van politiek ter wille van politiek, gesuiwer van alle instrumentele oorwegings.[48] Jay vind dit ironies dat Arendt probeer vlug uit die kloue van fascisme en totalitarisme maar reguit in die arms van eksistensiële politiek hardloop. Die gevaar van haar Schmittiaanse estetisering van die politiek (gesuiwer van alle rasionele en normatiewe oorwegings) is dat die affiniteit vir breke en grenssituasies maklik in 'n politiek van geweld kan verval (soos Benjamin volgens Jay reeds vroeër aangedui het).[49]

Nancy Fraser lê die postmoderne estetisering van die politiek voor die deur van 'n oordrewe suspisie

---

[46] Seyla Benhabib (*op cit supra* n 32) lees Lyotard (en Derrida) ook as Schmittiaanse denkers en as sodanig as 'n voortsetting van die abortiewe eksistensiële alternatief uit die 1920's op die Weimar republiek. Lyotard (en Derrida) beklemtoon in hulle denke volgens haar 'n invalshoek waarvolgens politieke verskynsels verstaan moet word vanuit grenservaringe. Sodoende herhaal hulle, volgens Benhabib in navolging van Wolin, dieselfde meta-politieke probleem van die fascistiese kritici van die Weimar republiek soos Carl Schmitt, Ernst Junger en Martin Heidegger. Net soos Wolin glo sy dat die grense van hierdie siklus verbreek kan en moet word deur 'n rekonstruksie van deliberatiewe demokrasie.

[47] Norris (*op cit supra* n 32) 166.

[48] Jay (*op cit supra* n 32) 351.

[49] Jay (*op cit supra* n 32) 363.

van rasionaliteit en tegnologie.[50] Volgens haar lei die volskaalse wantroue van rasionaliteit onder sommige kritiese teoretici en postmoderniste tot 'n selfs meer ongenuaseerde suspisie van liberale demokratiese politieke praktyke sodat die moontlikheid van 'n demokratiese politieke opposisie afgemaak word as nog 'n vorm van administrasie en instrumentele rasionaliteit. Vir Fraser is dit te verstane dat die oordrewe suspisie van rasionaliteit in baie gevalle sal lei tot die gevolgtrekking dat die stryd voortaan meer sydelings in estetiese terme gevoer moet word. Saam met denkers soos Albrecht Wellmer,[51] Jurgen Habermas,[52] Richard Wolin[53] en Karl-Otto Apel[54] word die verskuiwing van die stryd vanaf demokratiese politiek na estetika deur Fraser beskou as 'n simptoom van 'n ongenuanseerde en eng siening van moderniteit en die aard van rasionaliteit. Die estetiese alternatief is die uitvloeisel van die patologie van instrumentele rasionaliteit en die uitwerking daarvan op die politiek.

Ook hierdie volskaalse of ideologiese verwerping van enige estetiese regsfilosofiese perspektief berus op 'n erg reduksionistiese interpretasie van estetiese moderniteit. Vir die meeste kritici behels die estetisering van die reg niks meer nie as 'n viering van transgressie, andersheid en fragmentasie bloot ter wille van fragmentasie, andersheid en transgressie. Die estetiese republiek is hiervolgens bloot die viering en toepassing van die modernistiese estetiese sentiment van skok en verbreking van alle konvensies en norme in die naam van estetiese vitaliteit in wat voorheen die sfeer van konstitusionele (normatiewe) politiek was. Die resultaat is die ongeërgde verbreking van alle norme ter wille van 'n meer vitalistiese ekstatiese politiek - die soort ekstase waarvoor die eksistensialistiese kritici van die konstitusionele politiek van die Weimar Republiek, net soos Nietzsche voor hulle, slegs in oorlog uiting kon vind.

Soos reeds hierbo opgemerk is word hierdie siening van estetiese moderniteit nie deur Arendt en

---

[50] Fraser (*op cit supra* n 32) 153.

[51] Albrecht Wellmer *The Persistence of Modernity* (1991) 1-35; Albrecht Wellmer (*op cit supra* n 23) 33.

[52] Habermas (*op cit supra* n 23).

[53] Wolin (*op cit supra* n 45) 4.

[54] Karl-Otto Apel "Types of rationality today: the continuum of reason between science and ethics" in *Karl-Otto Apel: Selected Essays (II) - Ethics and the Eheory of Rationality* (1996) 137.

Lyotard gedeel nie.[55] Nie alleen word die normatiewe dimensie van Arendt en Lyotard se denke deur Wolin tot morele anargie vervlak nie, die modernistiese reaksie teen moderniteit word eweneens daardeur tot estetiese anargie vervlak.[56]

---

[55] Terry Eagleton is een van die min kritici van die estetiese republiek wat ook nie op hierdie siening van modernistiese kuns steun nie. Eagleton gee genoeg aandag aan die estetisering van die politiek om te onderskei tussen 'n linkse en 'n regse weergawe daarvan (Eagleton (*op cit supra* n 32) 366-372). Die regse weergawe staan in die teken van romantiese kuns en kom in wese neer op wat Lacoue-Labarthe mimetologie noem - die samelewing as 'n selfvormende estetiese verskynsel wat uitdrukking gee aan 'n boedgegronde immanente logika (Lacoue-Labarthe (*op cit supra* n 29) 70). Eagleton maak dit duidelik dat dit die regse weergawe van die estetiese republiek is wat tot fascisme aanleiding gegee het (369). Die linkse weergawe het vir hom meer potensiaal maar word uiteindelik ook deur hom verwerp. Die linkse weergawe staan in die teken van modernisme. Teen die einde van die 19de eeu raak die romantiese tradisie van kuns as die ideale versoening tussen subjek en objek onmagtig. Dit is die moment van modernisme. In laat-kapitalisme waar die menslike leefwêreld volledig in reïfiseerde vorm bestaan, volkome gerasionaliseer en tot op die laaste detail geadministreer is, is positiewe politiek en estetika nie meer moontlik nie. Weerstand neem die vorm aan van stil verset en ontkenning. Estetiese outonomie word 'n soort negatiewe politiek.

Vir Eagleton word die negatiewe estetika van Adorno later omgesit in die negatiewe politiek van Lyotard (370). In post-strukturalistiese denke word die modernistiese negatiewe estetika die spoor, die aporia, en die onsêbare verskil wat alle formalisering ontwyk, die moment van mislukking, oorskiet en genot waar vir 'n vlietende oomblik iets van anderkant die grense van metafisika moontlik word. Hierdie waarheid kan aangetoon word maar nie uitgespreek word nie. Die tradisie van modernistiese negatiewe estetika bied daarom volgens Eagleton te wankelrige basis wanwaar 'n politiek bedryf kan word. In elk geval het die modernistiese tradisie se moment om 'n alternatiewe soort politiek op te roep verby gegaan. Dit is in geneutraliseer deur die estetisering van die samelewing waarteen dit uit 'n outonome posisie wou ingryp. In die eerste plek deur fascisme maar later deur die opkoms van verbruikerskapitalisme en postmodernisme:

"The wholesale aestheticization of society had found its grotesque apotheosis for a brief moment in fasism, with its panoply of myths, symbols, and orgiastic spectacles, its repressive expresisivity, its appeal to passion, racial intuition, instinctual judgement, the sublimity of self-sacrifice and the pulse of blood. But in the post-war years a different form of aestheticization was also to saturate the entire culture of late capital, with its fetishism of style and surface, its cult of hedonism and technique, its reifying of the signifier and the displacement of discursive meaning with random intensities ... We are now, so we are told, in the era of postmodernism". (373)

Eagleton vind in Habermas se teorie van kommunikatiewe rasionaliteit 'n meer lewensvatbare voortsetting van die klassieke estetiese tradisie en die reaksie teen die aansprake van abstrakte rasionaliteit (405). Die ontmagting van daardie tradisie moef nie oor te gaan in negatiewe estetika en negatiewe politiek nie. Die klassieke estetiese verdediging van die lewenswêreld word opgeneem deur die eis dat tegnies-instrumentele rasionaliteit onderhewig gestel word of altyd ontvou binne die beperkinge van kommunikatiewe rasionaliteit of deliberatiewe demokratiewe politiek. Eagleton verwerp die estetisering van regsformalisme omdat dit in die een geval lei tot 'n *fascistiese politiek* en in die ander tot 'n *negatiewe politiek*. In die plek van beide weergawes van die estetiese republiek verdedig Eagleton die *kommunikatiewe politiek* van Habermas.

[56] In teenstelling met hierdie oorvereenvoudigings is modernistiese kuns vir Lyotard byvoorbeeld juis 'n voorbeeld van die problematisering van deterministiese norme sonder om daarmee die eis om normatiwiteit op te hef (Lyotard *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (1984) 81). Modernistiese kuns is hiervolgens 'n meer ingrypende ondersoek na die geboortelikheid van moderne normatiwiteit as wat gewoonlik in die regsfilosofiese regverdiging van normsisteme aangetref word. Dit is alles behalwe 'n viering van kreatiewe vryspel. Sien verder die bespreking in hoofstuk 5.

Om voorlopig saam te vat: Die kort oorsig oor die ideologiese verwerping van die estetisering van die reg het aan die lig gebring dat dit op 'n baie eng Nietzschiaanse interpretasie van estetiese moderniteit berus. Die trefkrag van hierdie kritiek sou daarom onmiddellik verbreek kon word indien aangetoon kan word dat die estetisering van die reg veel meer genuanseerde vorme kan aanneem. Indien daarin geslaag kan word, sou die moontlikheid dat 'n estetisering van die reg onontbeerlik vir die republikeinse projek is opnuut gekonfronteer moet word. Daar sal dan nie meer eenvoudig aanvaar kan word dat dit in alle weergawes daarvan irrasioneel, fascisties en nihilisties is, soos Dennis Davis onlangs nogmaals in die Suid-Afrikaanse konteks beweer het nie.[57] Op hierdie punt is dit miskien dienstig om terug te keer tot Martin Jay se waarskuwing teen die ideologisering van die kritiek teen estetiese politiek waarmee ek die hoofstuk begin het:[58]

> [N]ot every variant of the aestheticization of politics must lead to the same dismal end. The wholesale critique of 'the aesthetic ideology', to return to our initial question, can thus be itself deemed ideological if it fails to register the divergent implications of the application of the aesthtetic to politics. For ironically, when it does so, it falls prey to the same homogenizing, totalizing, covertly violent tendencies it too rapidly attributes to 'the aesthetic' itself.

Presies hoe uiteenlopend die implikasies van die toepassing van die estetiese op die terrein van die politiek vir die normatiewe projek van post-apartheid Suid-Afrika kan wees, word in die volgende drie hoofstukke met verwysing na die estetiese politiek van Nietzsche, Arendt en Lyotard ondersoek.

---

[57] Davis (*op cit supra* n 27) 178 en "Duncan Kennedy's *A critique of adjudication*: a challenge to the 'business as usual' approach of South African lawyers" 2000 *SALJ* 697. Vir 'n indringende kritiek van Davis se posisie wat begin om tussen verskillende weergawes van die estetisering van die reg te onderskei sien Johan van der Walt "The quest for the impossible, the beginning of politics: a reply to Dennis Davis" 2001 *SALJ* 463. Van der Walt onderskei in navolging van Lyotard duidelik tussen die etiek van estetiese modernisme en die etiek van postmodernisme. Dit is om dieselfde rede dat Van der Walt verseg om sy dekonstruktiewe tekste as 'n vorm van postmodernisme aan te merk. 'n Soortgelyke siening van postmodernisme word deur Frederic Jameson (*op cit supra* n 11) 1-55 verdedig. Van der Walt se antwoord op Davis is belangrik omdat dit die eerste poging verteenwoordig om post-apartheid republikanisme met estetiese moderniteit te verbind.

[58] Jay (*op cit supra* n 1) 83.

Hoofstuk 3

NIETZSCHE SE HANDE

1 Inleiding

Die eerste skrywer binne die estetiese sub-kultuur van moderniteit waarby ek stilstaan, is Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844 -1900).[1] Nietzsche is reeds sydelings by die bespreking van die estetiese ideologie betrek as die beskermheer van 'n romantiese en subjekgesentreerde transgressiewe estetika. Daar is ook reeds hierbo opgemerk dat Nietzsche se weergawe van estetiese modernisme te dikwels met die estetisering van die reg as sodanig gelykgestel word. Hierdie reduksie van die estetiese regsfilosofie ontken die wyses waarop Arendt en Lyotard soms op radikale wyse korrektief op Nietzsche se estetiese interpretasie van moderne politiek inspeel.

Hierdie opmerkings sou reeds laat deurskemer het dat Nietzsche 'n dubbele rol in hierdie studie vervul. Hy dien as 'n soort aankondiger van die estetiese projek in regsfilosofie, maar dien terselfdertyd as 'n voorbeeld van die gevare wat inherent in daardie projek verskuil lê.[2] In beide opsigte is my interpretasie van Nietzsche se politieke denke daarop gerig om die agtergrond te bied waarteen ek later Arendt en Lyotard se eiesoortige estetiserings van die reg kan situeer. Ek lees Nietzsche met ander woorde nie met 'n oop agenda nie. Baie dimensies van sy algemene filosofiese denke word glad nie hier aangeraak nie. My fokus val hoofsaaklik op die omwenteling in Nietzsche se siening van ware kuns en sy uiteenlopende pogings om kuns as die basis van die moderne staat voor te hou. Die bespreking berus op die veronderstelling dat die estetiese visies van die jong en die ouer Nietzsche radikaal van mekaar verskil en dat daardie verskille ook in Nietzsche se politieke

---

[1] Biografiese inligting oor Nietzsche se lewe kan gevind word in Ronald Hayman *Nietzsche: A Critical Life* (1980) en Walter Kaufman *Nietzsche* (1956) 30-59.

[2] In hierdie opsig druis my interpretasie van Nietzsche in teen die meeste onlangse studies van Nietzsche as politieke denker. Dit het gebruiklik geword om duidelik te onderskei tussen Nietzsche se algemene filosofiese projek en sy politieke denke. Die uitdaging wat onlangse lesers van Nietzsche opgeneem het is om Nietzsche se filosofiese projek te verdedig maar sy politieke denke te verwerp en 'n alternatiewe, meer demokratiese politiek, uit die filosofiese projek te formuleer. Sien byvoorbeeld Mark Warren *Nietzsche and Political Thought* (1998) 207-223 en William Connolly *Political Theory and Modernity* (1988) 156-174.

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

denke neerslag vind.[3] Ek wend doelbewus geen poging aan om die verskillende weergawes van estetiese politiek wat Nietzsche suggereer met mekaar te versoen, of om 'n definitiewe interpretasie van sy politieke visie te formuleer nie. My oogmerk is eerder om so veel as moontlik raakpunte tussen die estetiese visies van Nietzsche, Arendt en Lyotard vir latere bespreking op die tafel te plaas.

In die eerste deel van die bespreking fokus ek op die jonger Nietzsche se viering van tragiese kuns en sy metafisiese kritiek van die liberale regstaat. In die tweede deel van die bespreking skenk ek aandag aan die ouer Nietzsche wat politiek as 'n soort plastiese kunsvorm bedink en poog om 'n aristokratiese alternatief vir die moderne demokratiese staat te formuleer. Ek probeer nie om 'n argument ten gunste van Nietzsche se estetiese perspektief te formuleer of uit sy werk te rekonstrueer nie. Die trefkrag van Nietzsche se teks lê nie in die argumentatiewe koherensie daarvan nie, maar in die suggestiewe aard van die metaforiek wat daarin aangetref word.

2 Die redding van politiek deur tragiese kuns: die jong Nietzsche se metafisiese estetika

The Birth of Tragedy (from the Spirit of Music)[4] is Nietzsche se eerste boek. Dit word steeds, 'n honderd jaar ná Nietzsche se dood, beskou as een van Nietzsche se belangrikste werke. Interpretasies van die werk fokus gewoonlik uitsluitlik op die estetiese dimensies daarvan. Bitter min aandag is tot dusver aan die politieke dimensie en implikasies van Nietzsche se studie oor die opkoms en val van tragiese kuns geskenk. Sommige lesers verklaar selfs uitdruklik dat *The Birth of Tragedy* nie op

---

[3] Dit is nie ongewoon of besonder kontroversieel om Nietzsche se skryfwerk in verskillende periodes of fases te verdeel nie. Die indelings wat voorgestel word is gewoonlik meer kompleks en genuanseerd as die eenvoudige verdeling tussen Nietzsche se vroeë en latere tekste wat ek hier gebruik. Julien Young *Nietzsche's Philosophy of Art* (1992) onderskei byvoorbeeld tussen vier fases in Nietzsche se denke. Bruce Detwiler *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism* (1990) onderskei meer tradisioneel tussen 'n vroeë, 'n middel en 'n laat fase in Nietzsche se denke. Watter verdelings ookal verkies word bly die onderliggende gedagte vasstaan dat Nietzsche se filosofie en estetiese visie gefragmenteerd is. Die breke, verskuiwings en kontinuïteite in Nietzsche se visie moet met omsigtigheid hanteer word. Ek ondersoek hier slegs een van hierdie breke en gebruik daarvoor Nietzsche se eerste boek *The Birth of Tragedy* (1872) en een van sy laastes, *The Genealogy of Morals* (1887).

[4] Hierdie werk is opgeneem in Friedrich Nietzsche *The Birth of Tragedy and The Genealogy of Morals* (1957).

enige wyse as 'n politieke teks gelees kan word nie.[5] Ek deel om verskeie redes nie hierdie sentiment nie.

The Birth of Tragedy is geskryf tussen 1870 en 1871 gedurende die Frans-Pruissiese oorlog toe Nietzsche skaars 26 jaar oud was. Nietzsche vertel dat hy as soldaat op die gevegsfront begin het om die raaisel van tragiese kuns binne die klassieke Griekse kultuur te ontrafel.[6] Die duidelik politieke konteks waarbinne Nietzsche se siening van tragiese kuns gestalte aangeneem het is nie bloot 'n toevalligheid nie, maar vorm 'n belangrike sub-teks van die werk in die geheel. In die kort voorwoord tot die boek, wat Nietzsche direk aan sy vriend Richard Wagner rig, spreek Nietzsche hierdie politieke konteks eksplisiet aan. Hy antisipeer reeds dat die boek baie lesers geskok sal laat omdat hulle nie die erns sal verstaan waarmee hy die probleem van tragiese kuns opneem nie.[7] Nietzsche weet dat die meeste van sy lesers kuns bloot beskou as 'n plesierige na-uurse afleiding wat nie met hulle ernstiger dagtake mag inmeng nie. Sy lesers sou daarom eerder wou sien dat kuns op die agtergrond geskuif word in die lig van ernstiger sake soos Bismarck se imperialisme, die droom van

---

[5] My interpretasie van *The Birth of Tragedy* as 'n politieke teks vind nie dikwels byval onder lesers van Nietzsche nie. Die dominante siening van die werk is dat dit politieke vraagstukke heeltemal vermy en dat Nietzsche nie as 'n politieke filosoof beskou kan word nie. Indien Nietzsche wel 'n eie estetika ontwikkel, het daardie estetika niks met die politiek uit te maak nie. Sien byvoorbeeld Martin Nicholas *Nietzsche and Schiller: Untimely Aesthetics* (1996) 188-203. Nietzsche self het bygedra by tot hierdie eng interpretasie van sy eerste werk. In sy outobiografie gee hy naamlik toe dat die boek doelbewus politieke en morele vraagstukke vermy en as 'n "on-Duitse" boek beskou kan word (Friedrich Nietzsche *Ecce Homo* (1964) 69). Alhoewel *The Birth of Tragedy* nie spesifieke politieke of sosiale vraagstukke aanspreek nie bied dit wel 'n soort negatiewe kommentaar op die demokratiese politiek van die nuutgevonde Duitse staat. Keith Ansell-Pearson *An Introduction to Nietzsche as a Political Thinker* (1994) 63-82 is een van Nietzsche se min lesers wat *The Birth of Tragedy* as 'n politieke teks probeer lees.

[6] Nietzsche se bespreking van Griekse kuns moet gelees word teen die agtergrond van Johann Winckelmann *Writings on Art* (1972) se verdediging van klassieke Griekse kuns teen romantiese kuns en, in die algemeen, van die agtiende eeuse neo-klassisisme. Winckelmann se invloedryke beskrywing van die Griekse gees het alle Dionysiese dimensies heeltemal uitgesluit: "[T]he most eminent characteristic of the Greek works is a noble simplicity and sedate grandeur in gestures and expression" (72). Nietzsche was nooit oortuig van Winckelmann se beskrywing van die Grieke grootsheid as 'n rustige eenvoud nie. In *The Will to Power: Vol II* (1964) 269 sê Nietzsche die volgende: "Winckelmann's Greeks - some day the whole comedy will be exposed! All of it was disproportionately historical and false, *but* - modern". Sien ook Nietzsche se kritiek teen Winckelmann in *The Twightlight of The Idols* (1964) 118. Gegee die neo-klassieke vooroordele wat Winkelmann rondom die Grieke gevestig het was die plek van tragiese kuns binne die klassieke Griekse kultuur nietemin vir die jong Nietzsche aanvanklik 'n probleem.

[7] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 16.

'n nuwe Duitse Ryk, die oorlog waarin Duitsland betrokke was, die demokratisering van die *Reichstag*, die snelle industrialisasie van die Duitse ekonomie en die invloed wat 'n suksesvolle besigheidsklas op die Duitse gemeenskap begin uitoefen het. In skrille kontras met die erns waarmee Nietzsche se lesers die politieke en ekonomiese uitdagings van die nuwe Duitsland wil aanpak verklaar die jong Nietzsche uitdagend, en oënskynlik ongeërg:[8]

> [A]rt is the highest human task, the true metaphysical activity such as it is understood by [Richard Wagner] to whom, as my great precursor on that path, I now dedicate these pages.

In sy boek herhaal Nietzsche hierdie siening op 'n paar plekke en maak verskeie stellings tot die effek dat die mens se bestaan slegs as 'n estetiese verskynsel regverdig kan word.[9] Nietzsche formuleer só in *The Birth of Tragedy* 'n estetiese perspektief op die lewe en die staat wat skynbaar teen al die politieke, morele en ekonomiese oortuigings van sy lesers indruis. Twee ongepubliseerde essays wat Nietzsche in dieselfde tyd geskryf maak dit duidelik dat hy nie enige simpatie met die nuwe Duitse staat, demokratiese politiek, menseregte of die ontluikende internasionale ekonomie gehad het nie.[10] Die absolute terme waarin Nietzsche sy estetiese perspektief op die mens se bestaan formuleer (tot uitsluiting van enige morele, politieke of ekonomiese oorwegings), suggereer dat hy die ekonomiese, tegnologiese en politieke suksesse van negentiende eeuse Duitsland as simptome van 'n dieperliggende krisis, verval en dekadensie beskou het. Wat hierdie krisis behels het en hoe tragiese kuns dit kon besweer vorm die tema van Nietzsche se eerste boek.

Terwyl hy gewondes langs die mure van Metz verpleeg, hou Nietzsche hom daarom besig met die raaisels van die klassieke Griekse beskawing in 'n poging om 'n nuwe begin vir politiek en die staat te vind. Hy gaan soek egter nie aanknoping by die Sokratiese filosowe en die vaders van die Westerse politieke tradisie nie. Wanneer hy hom op die klassieke Griekse beskawing beroep is dit die estetiese

---

[8] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 17.

[9] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 51, 88, 93, 142-143.

[10] Nietzsche "The Greek state" and "Homer's contest" in Friedrich Nietzsche *Early Greek Philosophy and other Essays* (1964) 3 en 62.

ervarings van die pre-Sokratiese digters en musikante wat hom inspireer.[11] Nietzsche begin met ander woorde juis soek na 'n politieke alternatief vir moderne Duitsland by diegene wat Plato met die aanvang van die Westerse politieke tradisie uit die stadstaat verban het. Die feit dat die jong Nietzsche in *The Birth of Tragedy* probeer om politiek sydelings vanuit die estetiese perspektief van die Griekse tragiese kunstenaars te benader maak die boek een van die mees aangrypende en komplekse tekste in die Westerse politieke tradisie.

Die teks van *The Birth of Tragedy* is nóú verweef met Schopenhauer se interpretasie van die Westerse metafisiese tradisie. Toe Plato met die loods van Westerse politieke filosofie verklaar het dat kunstenaars nie plek het in 'n stadstaat wat deur filosowe regeer word nie, het hy sy argument op sy substantiewe *metafisika van ideale vorm* gegrond.[12] Volgens hierdie metafisika lê daar agter die deurmekaar en veranderlike waarneembare wêreld van verskynsels 'n perfekte orde gevul met die ewige en perfekte vorm van alle dinge (insluitend goedheid). Dit is slegs 'n filosofies geskoolde verstand wat toegang het tot hierdie verskuilde en perfek gevormde wêreld. In die rangorde van dinge kom die ewige vorme eerste en daarna die waarneembare verskynsels van die alledaagse wêreld. Kunstenaars spesialiseer volgens Plato bloot daarin om afbeeldings te maak van dinge in die alledaagse werklikheid en bemoeilik daarom die filosofiese weg terug na die ewige vorme en die waarheid.[13] Hulle korrupterende invloed kan nie in die stad geduld word nie. In Plato se praktiese filosofie kan moraliteit en politiek op die aarde gered word slegs deur kuns te verwerp.

---

[11] Nietzsche se terugkeer tot die Grieke verskil in hierdie opsig radikaal van die onlangse herlewing in die Aristoteliaanse tradisie van praktiese rasionaliteit in die vorm van 'n deugde-etiek en as basis vir 'n republikeinse politiek. Sien hierooor Alisdair MacIntyre *After virtue* (1985); Anthony Kronman "Living in the law" 1987 *University of Chicago Law Review* 835; Martha Nussbaum "Skepticism about practical reason in literature and law" 1994 *Harvard Law Review* 714; en Mirriam Galston "Taking Aristotle seriously: republican-orientated legal theory and the moral foundations of deliberative democracy" 1994 *California Law Review* 329. Nietzsche se terugkeer tot die pre-Sokratiese era en sy siening van Sokrates, Plato en Aristoteles as dekadente figure word deur beide Arendt en Lyotard ondersteun. Arendt verwerp die Sokratiese benadering tot die politiek uitdruklik en keer terug tot die Homeriese politieke ervaring van Pericles. Sien Hannah Arendt *The Human Condition* (1958) 197-198 en die bespreking hieronder. Lyotard, op sy beurt, soek aanknoping by die Sofiste en gaan selfs so ver as om Aristoteles en Kant albei as Sofiste te probeer skets. Sien Jean-François Lyotard *Just Gaming* (1985) 27, 75.

[12] Plato *The Republic* (1974) 131-149.

[13] Plato (*op cit supra* n 12) 421-438.

Met Kant kom die tradisie van substantiewe metafisika, waarop Plato se (oënskynlik) anti-estetiese politiek gegrond was, op die oog af tot 'n einde. Die metafisiese substansie wat agter die verskynsels van die werklikheid lê (die *ding-as-sodanig* in die natuurlike wêreld of menslike vryheid in die praktiese wêreld) kan volgens Kant nie filosofies of andersins geken word nie, dit kan hoogstens bedink word. Om daardie rede word die mens as morele wese deel van 'n skare liggaamlose intelligente wesens wat 'n supra-sensuele bestaan los van die aarde voer.[14] Dit is uiteindelik net die ervaring van skoonheid wat bewys lewer dat die mens se rasionele (morele) en verstandelike (wetenskaplike) vermoëns in natuurlike harmonie verkeer en dat die mens bestem is om as morele wese op die aarde te lewe.[15] In Kant se praktiese filosofie kan moraliteit en politiek op aarde slegs deur middel van kuns gered word.

Schopenhauer se *metafisika van die wil* stuur Kant se gedeeltelike rehabilitasie van kuns as voorvereiste vir die publieke sfeer in 'n nuwe rigting. Die werklikheid is volgens Schopenhauer nie soos ons dit waarneem nie, of soos wetenskap en godsdiens dit beskou nie, maar 'n blinde strewe; 'n doellose, irrasionele en ontstuimige proses wat hy as die Wil beskryf. Die waarneembare wêreld wat deur die mediasie van konsepte op wetenskaplike wyse geken kan word is volgens Schopenhauer bloot 'n verskyningsvorm of objektivering van die Wil.[16] Schopenhauer verklaar daarom net soos Kant (teen Plato) dat die wetenskap uitgesluit is van die dieper geheimenis van die werklikheid. Schopenhauer glo nogtans (anders as Kant en saam Plato) dat die mens wel in staat is om kontak met daardie geheimenis te maak. Die mens beskik volgens Schopenhauer in musiek oor 'n kunsvorm wat agter die vele manifestasies van die Wil kan deurdring tot die strewe van die Wil self.[17] In dié opsig is musiek uniek onder die kunste. Dit beoog nie soos die beeldende kunste om 'n geïdealiseerde representasie van die alledaagse manifestasies van die Wil te gee nie maar is in staat om die strewe van die Wil op direkte en ongemedieerde wyse uit te druk. Nietzsche se stelling dat musiek (die

---

[14] Immanuel Kant *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals* (1988) 77-97 en Immanuel Kant *Critique of Practical Reason* (1996) 139-145.

[15] Immanuel Kant *The Critique of Judgement* (1952) 36-39.

[16] Arthur Schopenhauer *The World as Will and Idea: Vol I* (1907) 121-216. Vir 'n kort inleiding tot Schopenhauer se denke teen die agtergrond van Nietzsche se estetika sien Young (*op cit supra* n 3) 5-24.

[17] Schopenhauer (*op cit supra* n 16) 330-346.

suiwerste kunsvorm), en nie filosofie of wetenskap nie, die mens se ware en hoogste metafisiese aktiwiteit is, gee treffend uitdrukking aan Schopenhauer se metafisiese estetika.[18] In Schopenhauer en Nietzsche se post-Kantiaanse metafisiese landskap is Sophokles die tragiese kunstenaar 'n baie belangriker figuur as Sokrates en Plato.[19]

Nietzsche neem Schopenhauer se donker siening van die mens se bestaan - 'n tydelike moment in die Wil se blinde strewe - en die unieke rol van musiek as klankkamer van die Wil se blinde strewe oor. Ook vir die jong Nietzsche is die somtotaal van ons lewens dat ons stry, ly en sterf sonder dat ons lewens meer waarde of sin het as die res van die werklikheid. Die mens se bestaan op aarde is absurd en ontdaan van enige inherente betekenis of doel. Hierdie insig lei in Schopenhauer se geval tot 'n volskaalse pessimisme en 'n ontkenning van die mens se bestaan as iets wat nie regverdig kan word nie. Schopenhauer bepleit daarom ook 'n asketiese etiek van radikale selfonthouding as die enigste manier om die lewe te verduur. Nietzsche daarenteen weier om Schopenhauer se pessimistiese reaksie op die absurditeit van die mens se bestaan te aanvaar. Vir die jong Nietzsche stel Schopenhauer se metafisika die uitdaging om 'n manier te vind waarop die mens se bestaan regverdig kan word ten spyte van die absurditeit daarvan. Sy skryfwerk vanaf *The Birth of Tragedy*[20] tot *The Genealogy of*

---

[18] Nietzsche *(op cit supra* n 4*)* 17.

[19] Dit beteken nie dat Nietzsche Schopenhauer se siening van tragedie deel nie. Alhoewel die jonger Nietzsche en Schopenhauer dieselfde metafisiese visie deel verskil hulle radikaal oor die implikasies vir die mens se bestaan wat die blinde strewe van die wil inhou. Schopenhauer verval in 'n pessimistiese ontkenning van die lewe en die wil tot lewe en bepleit 'n asketiese etiek van selfonthouding as die manier om menslike bestaan te verduur. Vir hom is tragedie is uitdrukking van Griekse pessimisme (Sien Nietzsche se bespreking hiervan in *The Twighlight of the Idols* (1964) 120). Vir Nietzsche daarenteen is kuns (musiek) nie alleen 'n uitdrukking van die blinde strewe van die wêreldwil nie maar ook die basis vir 'n estetiese verwerking of mitologisering van die onversadigbare blinde wil op so 'n wyse dat die mens in staat is om die lewe te bevestig ten spyte van die verterende aard van die wil. Tragedie is vir Nitzsche 'n bewys van die suksesvolle mitologisering van die wêreldwil en die Griekse bevestiging van menslike bestaan. Dit is die estetiese skans wat die Grieke beskerm teen beide pessimisme en barbaarse anargie. Die tragiese mitologisering van die Wil maak politieke aksie en die staat moontlik.

[20] Nietzsche begin *The Birth of Tragedy* op 29 met die verhaal van koning Midas wat in die woud afkom op Silenus, die metgesel van Dionysus, en hom vra wat die mens se hoogste goed mag wees. Die antwoord is treffend in die Schopenhaueriaanse sentiment daarvan: "Ephemeral wretch, begotten by accident and toil, why do you force me to tell you what it would be your greatest boon not to hear? What would be best for you is quite beyond your reach: not to have been borm, not to *be*, to be *nothing*. But the second best is to die soon". *The Birth of Tragedy* is 'n bespreking van die wyse waarop die Grieke daarin geslaag het om hierdie populêre wysheid te besweer. Dit is terselfdertyd Nietzsche se poging om

Morals[21] is 'n volgehoue poging om die asketiese estetika of lewensontkennende nihilisme van Schopenhauer te besweer.

Dit is hierdie uitdaging wat Nietzsche in *The Birth of Tragedy* na die klassieke Grieke lei. Onder die pre-Sokratiese Grieke tref Nietzsche, enersyds, die volle terreur en wreedheid van die lewe aan, maar andersyds, 'n unieke bevestiging van die mens se bestaan en 'n ongeëwenaarde kulturele viering van die menslike gees. *The Birth of Tragedy* vorm deel van Nietzsche se ondersoek na 'n reeks klassieke Griekse kulturele instellings in 'n poging om vas te stel wat die sleutel tot die Griekse oplossing van Schopenhauer se metafisiese raaisel was. Die eerste van hierdie instellings, die Griekse agon of wedstryd, word ontleed in 'n essay wat Nietzsche in min of meer dieselfde tyd as *The Birth of Tragedy* geskryf het, getiteld *Homer's Contest*.[22]

Nietzsche verduidelik dat die Griekse beskawing verrys het uit 'n barbaarse era wat vasgevang was in 'n Schopenhaueriaanse nagmerrie van wrede, sinnelose en gewelddadige lyding en dood. Verskeie reaksies op die barbarisme het in die antieke tyd na vore getree. Een daarvan was 'n pessimistiese veragting van die lewe as 'n straf wat tot die einde verduur moet word.[23] Nogtans beskou Nietzsche pessimisme nie as die tipies Griekse reaksie op die absurditeit van die lewe nie.[24] Die Griekse *genius* lê vir Nietzsche inteendeel daarin dat 'n lewe van lyding, pyn en stryd steeds as 'n regverdigbare en waardevolle lewe beskou is. Griekse etiek het die noodwendige opoffering en wreedheid wat met stryd, onderskeid en oorwinning gepaardgaan as 'n legitieme en regverdigbare deel van die lewe

---

Schopenhauer se Sileniese wysheid te besweer.

[21] Die laaste essay van *The Genealogy of Morals* word eksplisiet afgestaan aan 'n bespreking en kritiek van asketiese waardes. Nietzsche ondersoek waarom filosowe, soos Schopenhauer en Kant, en kunstenaars, soos Wagner, hulle tot asketisme wend. Nietzsche het teen dié tyd reeds gebreek met Schopenhauer en sy metafisika van die Wil en verduidelik die asketiese etiek nou as die resultaat van 'n opstand onder die slawe in die samelewing waardeur aristokratiese waardes omvergewerp is (231-299).

[22] Nietzsche (*op cit supra* n 10). Hierdie essay het onlangs populêre leesstof geword onder veral postmodernistiese aanhangers van Nietzsche.

[23] Nietzsche (*op cit supra* n 10) 53: "The names of Orpheus, of Musaeus, and their cults indicate to what consequences the uninterrupted sight of a world of warfare and cruelty led - to the loathing of existence".

[24] *Ibid*. Vir Nietzsche is hierdie reaksie eerder tipies van die Indiese en Oriëntale kulture waarmee die Grieke deur sommige van hulle kultusse in kontak gekom het.

aanvaar. Die *agonistiese Griekse etiek* was nie daarop gerig om alle vorme van wreedheid en onderskeid tussen mense uit te skakel nie maar was eerder 'n soeke na wyses waarop die realiteit van stryd en lyding en wreedheid positief gekanaliseer kon word tot voordeel van die staat en gemeenskap as geheel.[25]

Die sleutel van agonistiese etiek lê in die dubbele rol wat jaloesie daarin speel. Aan die een kant is jaloesie die bron van ambisie en stryd maar aan die ander kant terselfdertyd ook die beginsel waardeur die stryd en konflik wat daardeur ontketen is gereguleer kon word. Die dubbele werking van jaloesie word deur Nietzsche afgelei uit die Homeriese mitologie van Olimpiese gode. Die Homeriese stryder was jaloers op ander mense maar daarom ook bewus van die jaloesie van die gode wat sy wedywering met fasinasie dopgehou het. Die jalosie van die gode het selfs die Homeriese held intens bewus gemaak van die tydelikheid van elke menslike daad en onderneming. In die Homeriese wêreld en mitologie is die mens dus beide konstant opgeroep tot stryd teen haar medemens maar terselfdertyd gewaarsku om die menslike *wêreld-in-stryd* of agon in stand te hou en nie teen die gode op te trek nie. Op dié wyse, verduidelik Nietzsche, het die Homeriese wedstryd en die agonistiese opvoeding van die Grieke 'n manier geword om die mens se selfsugtigheid te beperk en haar natuurlike destruktiewe wreedheidslus in diens van die gemeenskap te stel:[26]

> Every Athenian ... was to cultivate his Ego in contest, so far that it should be of the highest service to Athens and should do the least harm. It was not unmeasured and unmeasurable as modern ambition generally is.

Die agon was met ander woorde nie 'n viering van individualisme maar 'n teenvoeter vir die onbegrensde enkeling wat die kommunitariese Grieke as 'n bedreiging van hulle beskawing beskou het. Hierdie aspek van die Griekse agon verduidelik volgens Nietzsche ook die algemene Griekse geloof dat wedstryde en kompetisies noodsaaklik was om te verhoed dat die welvaart van die gemeenskap en die Staat bedreig word. Klassieke politiek en die staat was afhanklik van 'n

---

[25] Nietzsche (*op cit supra* n 10) 54. Die ontkenning van lyding en onderskeiding sodat alles en almal gelyk behandel en die swakkere vertroos moet word is die hoeksteen van wat Nietzsche (*op cit supra* n 4) 290 later as die demokratiese etiek van bejammering sou beskryf.

[26] Nietzsche (*op cit supra* n 10) 58.

agonistiese ingesteldheid en is lewend gehou deur die beginsel van verbanning. Die onderliggende gedagte was dat geen individu in die agon vir eens en vir altyd bo die ander mag uitstyg nie. As een deelnemer absoluut oorheersend word sal die wedstryd misluk. Die deur sal weer op barbaarse selfdienende geweld geopen word en die staat sal tot 'n val kom. Verbanning was 'n stimulant om konflik, stryd en pluraliteit lewendig te hou en om so deur die agonistiese ondermyning van selfdienende individualiteit burgerlike deugsaamheid te kweek.

Die agon het die mens se wrede strydslus in iets positief omskep deur die selfdiendende aard daarvan te verbreek. Buite die agon is wreedheid en lyding ongestruktureerd en sinnelooos en word die veragting van die lewe 'n noodwendige reaksie. Waar die agon die menslike wêreld in stand hou kan selfs die verslane individu haar lyding, stryd en selfopoffering in die naam van die groter spel regverdig. Schopenhauer se metafisiese raaisel kan so opgelos word. Daarenteen was die ontkenning van die pluraliteit en agonisme van die werklikheid fataal en die begin van nihilisme.

Nietzsche se essay maak dus drie aspekte van sy vroeë denke oor die staat en politiek duidelik: mitologie is 'n voorvereiste vir die staat en politiek;[27] politiek word gebore uit die ondermyning van die selfdiendende subjek; konflik en pluraliteit is die wese van politiek.

Nietzsche se bespreking van tragiese kuns en politiek in *The Birth of Tragedy* bou voort op sy siening van die reddende werking wat Homerus se epiese digkuns of die agon onder die Grieke gehad het. Nietzsche se visie van politiek as die teenvoeter vir nihilisme, dit wil sê van politiek as 'n vermenging van agonistiese konflik, mitologie en die ondermyning van selfdiendende individualiteit word weer in *The Birth of Tragedy* opgeneem, maar nou eksplisiet in terme van Schopenhauer se metafisika verwoord. In die lig van Schopenhauer se metafisiese estetika is tragiese kuns 'n selfs meer volledige mitologisering van die Wil as Homerus se viering van die *agon* in die hart van die Olimpiese wêreld en politiek. Die teater is die ware sentrum van die Griekse staat en politiek.

---

[27] Nietzsche (*op cit supra* n 10) 61. Die sekularisasie van die Griekse politiek kan in twee rigtings ontwikkel. Die eerste is 'n verval in pre-Homeriese barbaarsheid en nimmereindigende oorlog. Die teenoorgestelde effek word in nog 'n ongepubliseerde essay uit dieselfde periode, *The Greek State* (Nietzsche (*op cit supra* n 10)), bespreek. In dié essay verduidelik Nietzsche hoe die sekularisasie van politiek in die moderne era lei tot 'n volkome neutralisering van politiek en die uitskakeling van oorlog. Die staat val hier nie terug in die pre-Homeriese barbaarse wêreld nie maar in die post-Homeriese (en post-tragiese) wêreld van Sokratiese rasionaliteit.

Nietzsche fokus op die mitologiese en deïndividualiserende momente van tragiese as basis vir sy kritiek van die sekulêre, individualistiese en instrumentele aard van negentiende eeuse liberale Duitse politiek.

The Birth of Tragedy vertel die verhaal van die wyse waarop Homerus se epiese digkuns en die Olimpiese mitologie wat dit beskryf stapsgewys deur tragiese drama en 'n nuwe mitologie verplaas is. Dit is die verhaal van die konflik en versoening tussen twee kunsvorme (beeldende kuns en musiek), twee kunstenaars (Homerus en Sophokles) en die twee gode wat oor elkeen waak (Apollo en Dionysus). Die storielyn volg 'n streng dialektiese logika.[28] Nietzche beskryf die basiese dialektiese teenstelling wat hy aan die begin van *The Birth of Tragedy* in plek stel uit verskillende hoeke. In die eerste plek tipeer hy die teenstelling as 'n spanning tussen 'n skeppende of individualiserende en 'n vernietigende of deïndividualiserende tendens in die natuur.[29] Die ewige stryd in die natuur word, tweedens, in die mens se gees vergestalt as twee spontane maar uiteenlopende bewussynstoestande.[30] Wanneer die mens in 'n droomtoestand verkeer ervaar sy spontaan die kalm genot wat die bewondering van skoonheid en die illusies van droombeelde bied. Die droomtoestand is daarom vir Nietzsche 'n spontane bewondering van die skeppende of individualiserende krag in die natuur. Aan die ander kant put die mens ook spontaan genot uit die vernietiging van die gevestigde identiteite en individuele vorme van haar wêreld. Die mens se viering van die deïndividualiserende tendens van die natuur laat haar vanselfsprekend nie soos 'n dromer in 'n toestand van kalm bewondering nie. Die mens word inteendeel ekstaties in 'n toestand van dronkenskap of bedwelming weggevoer oor die grense van haar bekende wêreld heen. Nietzsche is veral geïnteresseerd in die mens wanneer sy haarself bevind in 'n toestand van bedwelming, dronkenskap en ekstase. Die orgiastiese rites en feeste waarbinne hierdie bewussynstoestand soms doelbewus met kruiemengsels opgewek en met danse en musiek ondersteun word gryp die jong Nietzsche aan. In die ekstatiese oorvloedigheid wat hierdie feeste vergesel kry hy sy eerste blik op die ware politieke gemeenskap en die staat.

---

[28] Nietzsche (*op cit supra* n 5) 69 sou later afkeurend opmerk dat die stank van Hegel oral aan *The Birth of Tragedy* kleef.

[29] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 24.

[30] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 19-24. Sien ook Nietzsche (*op cit supra* n 6) 240-247.

Die dialektiese teenstelling wat Nietzsche tot dusver as spanninge in die natuur en die mens se bewussyn beskryf het, word derdens ingekleur as 'n mitologiese stryd tussen twee gode.[31] In die Griekse mitologie wat Nietzsche vir dié doel inspan is Apollo die god van lig wat oor alle menslike illusies en drome regeer. Apollo is 'n vreedsame en kalm god wat die mens se vertroue en geloof in die beginsel van individualisasie, die standvastigheid van identiteite en die kognitiewe omgang met die werklikheid bevestig en onderskraag. Apollo waak oor die mens se behoefte aan skoonheid, orde, standvastigheid en onsterflikheid. Hy is die god van die mens se vormgewende vermoë. Teenoor die Apolliniese orde staan die god Dionysus - die god van menslike bedwelming, dronkenskap en ekstase wat konstant poog om al die stabiele vorme van die mens se bekende wêreld te verwoes. In die Dionysiese feeste en rites verloor die mens haar heeltemal en vervaag alle rigiede verdelings en onderskeidings. Die ekstatiese mens word deel van 'n universele harmonie en 'n mistiese eenheid tussen mense onderling en tussen die mens en die natuur. Nietzsche beskryf hierdie proses in terme van Schopenhauer se metafisika. In die Dionysiese rites word die mens 'n lewende en dansende verpersoonliking van die lyding en die strewe van die Wil. Dionysus waak oor daardie orgiastiese momente waartydens die individuele mens weer een word met die Wil waarvan sy uiteindelik maar net 'n verganklike objektivering is.

Die dialektiese spanning wat Nietzsche opstel kan in die laaste, en seker die belangrikste, plek beskryf word as 'n verskil tussen *beeldende kuns* en *musiek*.[32] Ek het reeds genoem dat Nietzsche beweer dat die mens spontaan deel het aan Apolliniese drome en Dionysiese bedwelmings sonder die mediasie van kunstenaars. Nietzsche suggereer in die lig hiervan dat elke menslike kunstenaar en elke menslike kunsvorm beskou kan word as nabootsings van die kreatiewe tendense wat spontaan vanuit die natuur in die mens ontvou. Die vraag is dan hoe Apolliniese drome en Dionysiese ekstase onderskeidelik in kuns neerslag vind? Nietzsche antwoord die vraag deur op Schopenhauer se estetika, en in besonder op sy onderskeid tussen plastiese kunsvorme en musiek, terug te val. Beeldhouwerk en epiese digkuns is vir Nietzsche Apolliniese of beeldende kunsvorme, terwyl musiek 'n Dionysiese of ekstatiese kunsvorm is.

---

[31] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 19, 97 ev.

[32] Nietzsche (*op cit* supra n 4) 24 ev.

Nietzsche benut die spanninge wat hy in die natuur, die menslike bewussyn, Griekse mitologie en Griekse kuns uitwys om 'n estetiese geskiedenis van die Griekse beskawing te skryf. Nietzsche se geskiedenis begin in die barbaarse ystertydperk en verduidelik hoe daaruit, onder beskerming van Apollo, die Homeriese wêreld van beeldende of epiese digkuns en Olimpiese gode verrys het. Hierdie eerste mitologiese reaksie op die lyding en verskrikking van die wêreld het 'n illusie van skoonheid en orde geskep en is spoedig deur die verskyning van 'n aantal Dionysiese rituele en feeste ontwrig. Die Homeriese Grieke het die verskyning van Dionysiese feeste in hulle midde, volgens Nietzsche se verhaal, aanvanklik met verbasing aanskou. Later het die besef ontwikkel dat die Apolliniese droomwêreld bloot 'n illusie was wat oor die lyding van die strewende Wil, wat die Dionysiese rituele uitgedruk het, gespan was.

Volgens Nietzsche het die benewelde dreunsang en ekstatiese danse van die Dionysiese uitgelatenes op hierdie wete begin teer en uiteindelik die ver-beeld-ing van die Apolliniese Grieke aangegryp en so tot 'n bevryding van hulle simboliese of beeldende vermoëns gelei.[33] 'n Begeerte het skielik onder die Grieke ontstaan om die lyding van die wêreld wat in Dionysiese rituele deur dans en musiek gevier is ook in beeldende kuns uit te beeld. Terselfdertyd het die ekstatiese klanke van die Dionysiese rituele geleidelik al dieper in die Apolliniese droomwêreld gedring. Waar die Dionysiese versoeking weerstaan is het die Apolliniese kultuur spoedig in die rigiede en strak kuns van die Doriese orde - wat Nietzsche beskryf as 'n permante bewapening van Apolliniese magte teen die bedreiging van Dionysus - oorgegaan.

Met die estetika van die Doriese pilaar is die teenstelling tussen Apollo en Dionysus, beeldende kuns en musiek, tussen droom en ekstase skynbaar onoorbrugbaar en finaal binne die Griekse kultuur gevestig.[34] Dit is nietemin juis op hierdie moment in die verhaal dat Nietzsche die verskyning van tragiese kuns voorhou as 'n dialektiese opheffing van die oënskynlik onoplosbare konflik tussen

---

[33] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 101.

[34] Die Doriese kultuur as 'n permanete bewapening van Apolliniese magte teen die bedreiging van Dionysus speel 'n sentrale rol in die argitektoniese ver-beeld-ing van geregtigheid in die Suid-Afrikaanse samelewing. Die Doriese pilaar (of die klassieke weergawes daarvan) het 'n onlosmaaklike deel geword van die publieke aangesig van die reg en die fasades van verskeie prominete hofgeboue in Suid-Afrika. Die jong Nietzsche se viering van tragedie as die opheffing van Doriese kuns en argitektuur staan skerp afgeteken teen hierdie hedendaagse argitektoniese simboliek van die regstaat waardeur rasionaliteit, tradisie en orde verbeeld word.

Apollo en Dionysus. Tragedie is, soos Nietzsche dit stel, die kind wat uit 'n misterieuese huwelik tussen Apollo en Dionysus, beeldende kuns en musiek, gebore is. 'n Hoër vlak van kuns word bereik waar die mens haar Apolliniese vermoëns inspan om 'n poëtiese of dramatiese uitbeelding te gee van 'n Dionysiese bedwelming wat voorheen slegs deur beeldlose musiek uitgedruk kon word. Hierdie hoër vorm van kuns beliggaam 'n nuwe estetiese ontologie waaruit Nietzsche die mens se vormgewende vermoëns op radikale wyse herdink.

Soos die sub-titel van *The Birth of Tragedy (from the spirit of music)* aandui, vorm Nietzsche se bespreking van die wyse waarop tragiese drama stapsgewys uit die gees van musiek gebore is die kern van sy estetiese ontologie. Die plek van musiek as die bron van 'n unieke reeks Dionysiese kunsvorme is deur Schopenhauer se metafisika verseker. Soos reeds opgemerk is, het musiek binne Schopenhauer se estetika 'n spesiale plek onder die kunste omdat dit 'n eggo bied van die blinde strewe van die Wil.[35] Nietzsche neem hierdie metafisiese estetika van musiek net so van Schopenhauer oor en verhef Dionysiese musiek tot die onmiddellike taal van die Wil. Volgens Nietzsche word die Wil deur sekere musiek tot die vlak van die mens se emosies herlei en die mens in 'n toestand van beneweling meegevoer. In die Dionysiese toestand van musikale ekstase beleef die mens 'n mistiese eenwording met die ritme en lyding van die Wêreldwil.

Dionysiese musiek lok die mens boonop uit om haar Apolliniese vermoëns in te span ten einde haar mistiese musikale eenwording met die heelal sigbaar uit te beeld. Die Apolliniese beelde en vorme wat so uit Dionysiese ekstase gebore word het daarom vir Nietzsche 'n besondere simboliese of mitologiese betekenis. In Nietzsche se verhaal word die eerste verbeelding van musiek deur die liriese digter onderneem. Later gaan die simboliese proses oor in die sang van die tragiese koor en nog later

---

[35] "M]usic is distinguished from all the other arts by the fact that it is not a copy of the phenomenon, or, more accurately, the adequate objectivity of the wil, but is the direct copy of the will itself, and therefore represents the metaphysical of everything physical in the world, and the thing-in-itself of every phenomenon. We might, therefore, just as well call the world embodied music as embodied will: and this is the reason why music makes every picture, and indeed every scene of real life and the world, at once appear with higher significance, all the more so, to be sure, in proportion as its melody is analogous to the inner spirit of the given phenomenon ... But the analogy discovered by the composer between the two must have proceeded from the direct knowledge of the nature of the world unknown to his reason and must not be an imitation produced with the conscious intention by means of conceptions; otherwise music does not express the inner nature of the will itself, but merely gives an inadequate imitation of its phenomenon: all especially imitative music does this" (aangehaal deur Nietzsche (*op cit supra* n 4) 99-100).

in die tragiese drama.

Belangelose en bewonderende toeskouerskap, en die kategorieë van illusie en skoonheid wat daarmee verband hou, die hele Kantiaanse estetika met ander woorde, het hier geen rol te speel het nie.[36] Ekstatiese musikale bedwelming bly die fundamentele metafisiese gegewe en bied aan Nietzsche 'n alternatief tot die sekuralisasie en rasionalisasie wat Kant in sy formalistiese *a priori* ontleding van beide skoonheid en geregtigheid uitvoer. In die toestand van Dionysiese musikale bedwelming ondergaan die mens boonop 'n metafisiese transformasie en word haar ware aard as 'n estetiese verskynsel geopenbaar:[37]

> No longer the *artist*, he has himself become a *work of art*: the productive power of the whole universe is now manifest in his transport, to the glorious satisfaction of the primordial One.

Die dubbelslagtigheid van tragiese subjektiwiteit ondermyn die selfgeldende subjek wat veronderstel is om moderne wetenskap, reg en kuns in stand te hou op radikale wyse. Nietzsche som sy estetiese alternatief tot die moderne epistemologiese subjek soos volg op:[38]

> [T]he distinction between subjective and objective ... has no value whatever in esthetics: the reason being that the subject - the striving individual bent on furthering his egoistic purposes - can be thought of only as an enemy to art, never as its source. But to the extend that the subject is an artist he is already delivered from individual will and has become a medium through which the True Subject celebrates his redemption in illusion. For better or worse, one thing should be quite obvious to all of us: the entire comedy of art is not played for our own sakes - for our betterment

---

[36] Nietzsche trek te velde teen Kant omdat hy die kreatiwiteit van die (musikale) genius onderhewig stel aan die goeie estetiese beoordeling van die voltooide kunswerk deur die toeskouer. Dit is juis hierdie aspek van Kant se estetika wat Arendt aantrek en wat sy inspan om die estetiese aard van die politiek te bedink.

[37] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 24.

[38] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 41-42 (my beklemtoning).

> or education, say - nor can we consider ourselves the true originators of that art realm; while on the other hand *we have every right to view ourselves as esthetic projections of the veritable creator and derive such dignity as we possess from our status as art works. Only as an esthetic product can the world be justified to all eternity* - although our consciousness of our own significance does scarcely exceed the consciousness a painted soldier might have of the battle in which he takes part. Thus our whole knowledge of art is at bottom illusionary, seeing that as mere *knowers* we can never be fused with that essential spirit, at the same time creator and spectator, who has prepared the comedy of art for his own edification. Only as the genius in the act of creation merges with the primal architect of the cosmos can he truly know something of the eternal essence of art.

Die werklikheid as Dionysiese kunswerk word deur die Dionysiese kunstenaar ontsluit. Die proses begin wanneer die Dionysiese mens haarself in bedwelming oorgee en so haar geteisterde liggaam as simbool van die dinamiek van die heelal verhef. Nietzsche vind hierdie soort ligaamlike simboliek aanwesig in orgiastiese rites, die geteisterde liriese digter en die oorspronklike tragiese koor.

In die geval van tragedie word die liggaam van die liriese digter vervang met die tragiese koor van saters as die simboliese beliggaming van die wêreldwil. Daar is in die tragiese koor (soos in liriese digkuns) geen sprake van die akkurate representasie van die alledaagse werklikheid nie, geen sprake van toeskouerskap nie en, vir Nietzsche bowenal, geen sprake van 'n morele gewete wat politieke maghebbers aan die kaak stel nie.[39] Die feit dat Nietzsche moeite doen om uitdruklik te beklemtoon dat die tragiese koor nie as 'n voorloper van konstitusionele demokrasie gelees durf te word nie maak duidelik dat hy die tragiese subjek en die subjek van konstitusionele demokratiese politiek duidelik van mekaar wil onderskei. Die oorspronklike tragiese koor is niks anders as 'n musikale be-liggaam-ing van die wêreldwil nie. Die koor van getransformeerde sateragtige bokmense het hulle burgerlike subjektiwiteit getransendeer en tydlose en pleklose dienaars van Dionysus, hulle god, geword. Nietzsche onderskei met sy interpretasie van die Griekse koor duidelik tussen tragiese en burgerlike subjektiwiteit en gee absolute voorrang aan eersgenoemde. Dit is slegs as 'n negering van burgerlike

[39] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 47.

subjektiwiteit dat die tragiese saterkoor 'n oplossing vir nihilisme of Schopenhauer se metafisiese raaisel kan bied:[40]

> [T]he cultured Greek felt himself absorbed into the satyr chorus, and in the next development of Greek tragedy state and society, in fact all that separated man from man, gave way before an overwhelming sense of unity which led back to the heart of nature. The metaphysical solace (with which, I wish to say at once, all true tragedy sends us away) that, despite every phenomenal change, life is at bottom indestructibly joyful and powerful, was expressed most concretely in the chorus of satyrs, nature beings who dwell behind all civilization and preserve their identity through every change of generations and historical movement.

Volgens Nietzsche ontwikkel die dialoog en karakters van die tragiese dramas uit die oorspronklike koor wanneer die Dionysiese bedwelming van die koor in 'n verskeidenheid Apolliniese beelde in die ruimte voor die koor geprojekteer word. Op hierdie moment trek Apollo nie meer laer teen Dionysus nie maar poog om die wese van Dionysiese musiek uit te beeld. Musiek en beeldende kuns gee dialekties geboorte aan tragiese drama. Die sleutel tot die genot wat tragiese drama verleen ten spyte van die vernietiging van die held lê opgesluit in die almagtige Wil wat in die moment van deïndividualisering agter die geteisterde en verslane individu sigbaar word - in die ewige lewe wat voortgaan ten spyte van die roekelose destruksie van selfs die grootste figure onder die mensdom:[41]

> The metaphysical delight in tragedy is a translation of instinctive Dionysiac wisdom into images. The hero, the highest manifestation of the will, is destroyed, and we assent, since he too is merely a phenomenon, and the eternal life of the wil remains unaffected.

Die totale beeldende wêreld van die Grieke se Apolliniese kultuur en mitologie (Homerus se epiese verhale, Doriese argitektuur en Olympiese gode) word op dié wyse deur Dionysiese musiek en die Dionysiese kunsvorme (liriese digkuns en tragiese drama) ondermyn, in beweging geplaas en

---

[40] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 50.

[41] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 102.

oopgestel in die rigting van 'n mistiese transendente geheimenis.[42] Nietzsche maak dit nietemin duidelik dat tragiese kuns nie daarmee die alledaagse werklikheid deurbreek word nie. Al wat gebeur is dat die gebruiklike teenstellings en statiese dualismes van die alledaagse werklikheid (mooi en lelik; skepping en vernietiging; droom en ekstase; Olimpiese god en heroïese mens) opgehef en as deel van dieselfde wordingspel beskou word:[43]

> At this point we must take a leap into the metaphysics of art by reiterating our earlier contention that this world can be justified only as an esthetic phenomenon. On this view, tragic myth has convinced us that even the ugly and discordant are merely an esthetic game which the will, in its utter exuberance, plays with itself ... For now we can really grasp the significance of the need to look and yet to go beyond that look. ... This forward compulsion, notwithstanding our supreme delight in the reality perceived in all its features, reminds us that both conditions [the beautiful and the

---

[42] Die beeldende of dramatiese dimensie van tragedie, wat op die oog af na epiese drama en narratiewe dialoog lyk, kan daarom nie op sigwaarde geneem word nie. Daar moet konstant na die musiek agter die beelde gesoek word. Die oor moet kan hoor wat die oog sien. Nietzsche verduidelik dat tragiese kuns die mens se kyk stimuleer maar terselfdertyd ontwrig. Tragiese kuns vereis voortdurend dat verby die sigbare skouspel na die Dionysiese geheimenis agter die Apolliniese beelde beweeg word. Tragedie is met ander woorde altyd 'n selfondermynende en onvoltooide poging om sigbaar uit te beeld wat slegs in musiek gehoor kan word. In byna dekonstruktiewe taal verduidelik Nietzsche dat die kosmiese simboliek van musiek altyd volledige uitdrukking in taal weerstaan omdat musiek 'n mistieke metafisiese eenheid oproep wat anderkant talige en konseptuele verdelings lê. Musiek is die onderliggende dinamiek van alle taligheid.

The Birth of Tragedy vorm daarom 'n soort selfkritiek indien Nietzsche van agter na voor gelees word. Nietzsche se argument is dat die Dionysiese wordingspel in die wese van die wêreld al die mens se pogings om vorm te gee aan die wêreld ontwrig. Tragedie is daarom nie representerende waarheid, geregtigheid of skoonheid nie maar 'n selfontwrigtende estetiese vorm. In sy latere tekste plaas Nietzsche daarenteen al sy hoop op die bo-menslike vermoë om in klassieke styl vorm aan die wêreld te gee. Arendt verban net soos Nietzsche waarheid en 'n formalistiese siening van geregtigheid uit die politiek en publieke sfeer maar val ook in haar latere tekste (net soos Nietzsche) onkrities terug op klassieke estetiese vorm of skoonheid as basis vir die struktuur van die menslike wêreld. Die enigste verskil tussen die latere Arendt en Nietzsche is dat Nietzsche die vormgewende aktiwiteit van die kunstenaar bo die oordeel van Arendt se toeskouers verhef. Dit is eers in Lyotard se denke dat Arendt en die ouer Nietzsche se laaste hoop (estetiese vorm) ook aan 'n radikale kritiek onderwerp word. Lyotard se ondermyning van klassieke estetiese vorm aan die hand van Kant se analise van die sublieme en modernistiese kuns sluit weer aan by die jong Nietzsche se siening van tragiese kuns.

[43] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 143-144. Nietzsche gee hier nog 'n mitologiese uitdrukking van 'n dinamiek wat Derrida later suiwer in strukturele terme as *differance* sou beskryf. Vir 'n algemene bespreking van die verwantskap tussen dekonstruksie en die Dionysiese sien Samuel IJsseling *Apollo, Dionysos, Aphrodite en de Anderen* (1994) 22-35.

> discordant] are aspects of one and the same Dionysiac phenomenon, of that spirit which playfully shatters and rebuilds the teeming world of individuals - much as, in Heracleitus, the plastic power of the universe is compared to a child tossing pebbles or building in a sand pile and then destroying what he has built.

In die hande van die tragiese kunstenaars gee musiek met ander woorde aanleiding tot 'n nuwe inhoud aan Griekse mitologie. In die plek van die ouer Olimpiese mites tree 'n nuwe godheid en 'n nuwe mitologie na vore - die onskuldige Dionysiese kleutergod en die estetiese wordingspel van die wêreld.

Vir ons doeleindes is dit besonder belangrik dat Nietzsche sy geskiedenis van tragiese kuns baie spesifiek koppel aan die grootsheid van die Dionysiese Griekse staat. Dit is daarby insiggewend dat oorlogvoering 'n sentrale plek in Nietzsche se beskrywing van die Griekse staat en politiek inneem. Nietzsche argumenteer dat die pre-Sokratiese Dionysiese Athene juis as gevolg van tragiese kuns in staat was om ongeëwenaarde sukses as 'n politieke eenheid te behaal. Dieselfde Athene waarin tragiese drama gefloreer het was voortdurend in geweldadige militêre konflikte betrokke en daarom gedwing om die terreur van die lewe konstant in die gesig te staar. Ten spyte van die uitputtende en wrede oorloë het 'n sterk politieke patriotisme en 'n genot in gevegsituasies onder die Grieke bly voortbestaan. Volgens Nietzsche is die enigste verduideliking hiervoor te vind in die herstellende kragte van die tragedies. Die tragedies het die politieke strewe van die Grieke nasie met nuwe energie gevoed en van metafisiese betekenis voorsien - soos die held se vernietiging op die verhoog die mitologisering van Dionysus se wordingspel gevoed het, het die soldaat se vernietiging op die slagveld 'n soortgelyke effek gehad. Omdat politiek en patriotisme volgens Nietzsche gemeet moet word in terme van selfopoffering op 'n slagveld, in teenstelling met aktiewe deelname aan die demokratiese besluitnemingsprosesse van die staat, is politiek en tragiese kuns noodwendig aan mekaar verbind. Politiek kan net in stand gehou kan word deur die metafiese vertroosting wat die tragiese kunstenaars deur hul tragedies aan die burgery bied.

Nietzsche illustreer die unieke plek wat tragiese kuns in die Griekse politieke ervaring ingeneem deur daardie ervaring eksplisiet te kontrasteer met die politieke alternatiewe van Indië en Rome. Die politiek van Indië en Rome bewys vir Nietzsche dat Dionysus en Apollo in isolasie 'n vernietigende uitwerking op die politiek kan hê. In die een geval lei die Dionysiese emosies tot 'n vyandigheid

teenoor die politieke instink (die lot van Indië) terwyl in die ander die Apolliniese emosies kan lei tot 'n volkome sekularisasie van die politiek (die lot van Rome). Griekse politiek was uniek omdat dit tussen die uiterstes van negering en sekularisasie deurgestuur het. As gevolg van die krag van beide hulle Dionysiese (tragiese) en Apolliniese (politieke) emosies het die Griekse nasie volgens Nietzsche die unieke vermoë gehad om hulle self nie uit te woed in ekstatiese uitbarstings (soos in Indië se geval), of in 'n rustelose strewe na universele mag en glorie (soos in Rome se geval) nie.[44]

Die Griekse politieke ervaring was daarom nooit suiwer in politieke terme beoordeel nie. Onder die Griekse was daar volgens Nietzsche konstant die behoefte aanwesig om hulle politieke ervarings en suksesse na hulle tragiese of Dionysiese mitologie terug te herlei:[45]

> [T]he Greeks had felt an instinctive need to relate their experience at once to their myth, indeed to understand it only through that connection. In this way even the immediate present appeared to them *sub specie aeternitatis* and in a certain sense as timeless. The commonwealth, as well as art, submerged itself in that timeless stream in order to find respite from the burden of the avidity of the immediate moment. It may be claimed that a nation, like an individual, is valuable only insofar as it is able to give quotidian experience the stamp of the eternal. Only by doing so can it express its profound, if unconscious, conviction of the relativity of time and the metaphysical meaning of life.

Nietzsche bevestig hiermee weer die siening wat hy met verwysing na die vroeër Homeriese mitologie gemaak het: politiek is onlosmaaklik 'n mitologiese en daarom dus 'n metafisiese verskynsel.

Dionysiese politiek en kultuur het egter slegs vir 'n kort tydperk in Arthene geheers. Nietzsche verduidelik hoe hierdie kultuur tot 'n val gekom het en hoe die Westerse politieke tradisie as gevolg

---

[44] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 125. In sy essay oor agonisme wat hierbo bespreek is maak Nietzsche dit duidelik dat die Griekse politiek en staat gedoem was die oomblik waarop die Apolliniese tendens die Dionysiese ontwrigting verplaas het en 'n imperialistiese strewe onder die Grieke na vore getree het. Op hierdie oomblik is die beginsels van die agon verbreek en politiek ook daarmee beëindig.

[45] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 139.

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

daarvan in krisis gedompel is. Twee figure was vir hierdie verval verantwoordelik: Sokrates en Euripides. Euripides vervlak drama tot 'n beeldende kunsvorm maar gee daarmee bloot kulturele gestalte aan 'n meer fundamentele gebeurtenis in die Griekse polis - die verskyning van die Sokratiese dialektiek. Sokrates word in *The Birth of Tragedy* beskryf as die vyand van tragiese kuns en die hele Dionysiese wêreldbeeld. Sokrates word deur Nietzsche geskets as 'n alleenlopende despoot wat geen aanvoeling vir musiek of mistiek gehad het nie.[46] Musikale ekstase en bedwelming was in Sokrates se oë oordadighede omdat die lewe volgens hom volledige deur rasionele dialektiek en argument regverdig kon word. Sokrates het verklaar dat deugsaamheid en skoonheid in kennis en dialektiek gegrond kon en moes wees. Dit was gevolglik ook Euripides se ideaal om drama op 'n rasionele wyse te skryf en van alle irrasionele elemente te ontneem. Hierdie omwenteling bereik 'n hoogtepunt in Plato se argumentatiewe dramas. Kontrasteer die held van enige Platoniese dialoog en die helde van die vroeë tragedies. Die eerste gebruik logika en argument om met die onreg en terreur van die lewe om te gaan en so regverdiging vir die mens se bestaan te vind. Die tweede vind regverdiging vir die mens se bestaan slegs in selfontlediging en 'n bedwelmde oorgawe aan die wordingspel van Dionysus as onskuldige, spelende kleutergod. Die sterwende Sokrates, 'n held in die Westerse filosofie van geregtigheid, was selfs in staat om sy eie dood op 'n rasionele wyse deur logiese argumentasie te regverdig en so te ontkom aan die vrees daarvoor. Vergelyk ook Euripides se poging om Sokrates se teoretiese uitkyk op die lewe, lyding en dood na die Griekse teater oor te dra. Euripides stroop tragedie van elke moment van musikale ekstase en begin om op 'n volledig rasionele wyse dramas te skryf. In die plek van die tragiese koor verskyn daar in sy dramas 'n proloog waarin 'n gesaghebbende figuur die onrus en onsekerheid van die gehoor uitskakel en die realiteit van die dramatiese gebeure bevestig. In Euripides se dramas verdwyn Dionysus gevolglik van die verhoog en verskyn die alledaagse mens en die toeskouer uit die gehoor in sy plek.[47] Volgens Nietzsche het Euripides se

---

[46] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 85. Dit is min of meer in dieselfde terme as wat Arendt filosofie in die algemeen beskryf. Sy verwerp filosofie as basis van politiek omdat dit die onvoorspelbaarheid en chaos van die menslike wêreld wat deur die menslike nataliteit hernu word aan die eise van logika en waarheid onderhewig wil stel. Vir haar beteken hierdie proses die einde van politiek (wat altyd 'n moment van openheid en disrupsie veronderstel). Arendt is nietemin nie bereid om Sokrates se logiese wêreld te verruil vir Nietzsche se metafisika van die strewende wêreldwil en die hoop op mistiese versoening tussen mens en wêreld nie. Vir haar verteenwoordig Sokratiese denke 'n waarlik politieke soort filosofie.

[47] Daar is verskeie interessante parallele tussen Nietzsche se voorkeur vir tragiese kuns bo realistiese kunsvorme (soos beeldhouwerk, epiese of narratiewe digkuns en Euripides se dramas) en die reaksie teen realisme wat in modernistiese kuns geloods word. Dit is nie slegs dat representerende kuns in albei

verdrywing van Dionysus en mitologie uit die dramatiese ruimte 'n revolusie in openbare demokratiese diskoers veroorsaak:[48]

> People themselves learned to speak from Euripides - don't we hear him boast, in his contest with Aeshyclus, that through him the populace had learned to observe, make transactions and form conclusions according to all the rules of art, with the utmost cleverness? It was through this revolution in public discourse that the new comedy became possible. From now on the stock phrases to represent everyday affairs were ready to hand. While hitherto the character of dramatic speech had been determined by the demigod in tragedy and the drunken satyr in comedy, that bourgeois mediocrity in which Euripides placed all his political hopes now came to the fore. And so the aristophanic Euripides could pride himself on having portrayed life "as it really is" and shown men how to attack it: if now all members of the populace were able to philosophize, plead their cases in court and make their business deals with incredible shrewdness, the merit was really his, the result of that wisdom he had inculcated in them.

Die krisis was natuurlik dat die burgery van Athene daadeur kontak met die dieper metafisiese werklikheid verloor en so hulle enigste kans op vertroosting teen die terreur van die lewe opgegee het. Die prys wat betaal sou word vir Euripides se lesse was niks minder as 'n volskaalse Schopenhaueriaanse nihilisme nie.

Die verplasing van tragiese kultuur deur die suksesvolle rasionele self-administrasie van 'n

---

gevalle afgewys word nie maar ook dat in beide gevalle ware kuns beskou word as 'n nimmereindigende en selfkritiese ondersoek na die aard van die mens se beeldende en representerende vermoëns. Die feit dat Nietzsche sy kritiek van representasie en realistiese kuns steeds in metafisiese terme regverdig verhoed hom om die etiese implikasies van tragiese kuns en subjektiwiteit behoorlik te ondersoek. Nietzsche se tipering van tragiese kuns as 'n poging om musiek uit te beeld herhinder sterk aan Lyotard se bespreking van 'n etiek van die oor of die stem en modernistiese kuns as 'n poging om daardie roepstem esteties uit te beeld. Lyotard kan selfs gelees word as iemand wat poog om Nietzsche se siening van tragiese subjektiwiteit te bedink buite die estetiese metafisika wat in Nietzsche se geval nog versoening en vertroosting as die uitkoms van tragiese kuns verseker.

[48] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 71.

middelmatige bourgeiosie, vir Nietzsche die effek van Sokrates en Euripides se revolusie, duur volgens Nietzsche steeds voort in die vorm van post-Cartesiese moderniteit en liberale politiek. In Nietzsche se oë was negentiende eeuse Duitsland steeds verdeel tussen Sokratiese wetenskap en rasionaliteit aan die een kant, en tragiese kuns en musiek (dié van Wagner) aan die ander. Die dialektiese stryd tussen Apollo en Dionysus is in die vorm van tragiese kuns en Sokratiese filosofie na 'n hoër vlak geneem maar steeds nie opgehef nie: Dionysus (of Wagner) vs Sokrates was steeds die basiese kulturele dualisme binne moderniteit.

Nietzsche vind in die Duitse kultuur verskeie aanduidings dat die herstel van 'n tragiese en mitologiese era na die "Alexandries-Romeinse herlewing"[49] van die vyftiende eeu voor die deur lê. In Kant se wetenskapsfilosofie word die grense van die kenbare duidelik getrek en die *ding-an-sich* as plekhouer van 'n misterieuse breek tussen die mens en haar werklikheid daargestel. In Schopenhauer se filosofie neem die Wil en musiek die plek in van die mistieke landskap anderkant die grense van die wetenskap. Laastens gee Richard Wagner se grootse musiek daadwerklik uitdrukking van tragiese subjektiwiteit.

Dit is met 'n onwrikbare metafisiese geloof in die tranformerende potensiaal van Richard Wagner se musiek dat Nietzsche in die laaste deel van *The Birth of Tragedy* die omvattende kulturele armoede van die nuwe verenigde Duitse staat bespreek. Vir Nietzsche is die Duitse Ryk 'n gerasionaliseerde en gesekulariseerde Romanistiese politieke eenheid wat smag na 'n Griekse mitologiese en kulturele hergeboorte. Nietzsche se kritiek teen die rasionalisasie van die Duitse staat en politiek bring ons terug by die regsosiologie van Max Weber, min of meer 'n tydgenoot van Nietzsche, volgens wie die rasionalisasie van die Duitse kultuur in die resepsie van die Romeinse reg deur die Duitse pandektiste tot volvoering gebring is. Sover Nietzsche hom uitspreek teen die Romanisering van die Duitse kultuur en politiek, moet sy estetiese perspektief gelees word as 'n eksplisiete reaksie teen die opkoms van die Europese sivielregtelike regswetenskap en kultuur. Nietzsche verwerp hierdie Romanisering omdat dit die politiek verstrik in kleinburgerlike instrumentalisme en so die deur vir nihilisme open.

---

[49] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 140.

Nietzsche gaan selfs so ver as om 'n kulturele oorlog te bepleit waardeur die Duitse gees bevry kan word van al die Romeins-Franse invloede waardeur dit volgens hom onderdruk word. Duitsland se oorwinning oor Frankryk in die Frans-Pruissiese oorlog word daarom deur Nietzsche aangegryp as 'n bemoedigende teken dat die herlewing van die ware Dionysiese of Griekse wortels van Duitse kultuur voor die deur lê. Nietzsche se oproep om 'n estetiese politiek is met ander woorde 'n oproep om Athene in die plek van Rome as bakermat van die Duitse politieke en regskultuur te herstel. Die Athene waarvan hy praat is egter, soos die bespreking hierbo hopelik duidelik gemaak het, nie die Sokratiese Athene waarin 'n rasionele diskoers oor geregtigheid en politiek rondom die Sokratiese filosowe ontwikkel het nie. Nietzsche se Athene is nie die tuiste van praktiese wysheid en 'n minder legalistiese benadering tot die reg, politiek en moraliteit nie.[50] Dit is ook nie die demokratiese Athene van Pericles wat in die heropbou van die *Acropolis* 'n estetiese uiting gevind het nie.[51] Wanneer Nietzsche praat van die estetisering van die reg en politiek en die vervanging van Rome met Athene, het hy die herstel van 'n suiwer estetiese Dionysiese politieke kultuur in oog.

As vertrekpunt vir hierdie nuwe post-liberale politiek keer Nietzsche terug tot die onderskeid tussen tragiese en burgelike toeskouerskap. Tragiese toeskouer is 'n ekstatiese toeskouerskap waarin die subjek meegesleur word deur die musikale dimensie van dit wat voor haar gesigsveld verbeeld word. Dit is as sodanig 'n fundamenteel metafisiese en esteties aktiewe toeskouerskap wat die mitologisering van die wêreldwil aktief bevorder. Die klassieke staat het volgens Nietzsche rondom die teater en die slagveld ruimte geskep vir hierdie soort toeskouerskap. Die moderne burokratiese staat word daarenteen oorheers deur nie-estetiese vorme van quasi-wetenskaplike toeskouerskap. As voorbeelde verwys Nietzsche insiggewend na die toeskouerskap "in 'n raad van die parlement" en "in

---

[50] Hierdie soort assimilering van Athene binne die regskultuur van Rome is onlangs deur Martha Nussbaum (*op cit supra* n 10) en Anthony Kronman (*op cit supra* n 10) onderneem en kom neer op 'n vervanging van blinde burokratiese legalisme met 'n Aristoteliaanse model van reflektiewe oordeel en wysheid as hoeksteen van regspraak. By hierdie skrywers speel kuns ook 'n belangrike rol omdat narratiewe en die literêre verbeelding 'n sentrale komponent van reflektiewe oordeel uitmaak. Dit is veral die realistiese novelles van Charles Dickens wat Nussbaum in hierdie verband aangryp. Hierdie literêre weergawe van die Aristoteliaanse tradisie van praktiese oordeel is egter nie die soort estetiesering van die reg en politiek wat Nietzsche in gedagte het nie.

[51] Wanneer Arendt na die Grieke terugkeer is dit na hierdie pre-Sokratiese oomblik. Pericles se viering van grootsheid en skoonheid in die publieke sfeer bly die inspirasie vir Arendt se rekonstruksie van politiek en 'n publieke sfeer. Die verskil tussen Arendt en die jong Nietzsche se politieke visies word duideliker as ingedagte gehou word dat die *Acropolis* 'n toonbeeld van die klassieke of Apolliniese kultuur van kontemplasie was. Sien verder Nietzsche (*op cit supra* n 4) 35-36.

'n hof waar 'n misdaad verhoor word".[52] Nietzsche kritiseer die gadagte dat gesekulariseerde demokratiese en die juridiese toeskouerskap politiek kan ondersteun. Hy onderskei daarom ook tussen die "geveinsde en egoïstiese gemeenskappe" wat deur demokratiese en juridiese toeskouerskap daargestel word en die "edel en delikate gemeenskappe" wat deur tragiese estetiese toeskouerskap saamgebind word, gemeenskappe waarvan die Dionysiese fees en Wagner se kunsfees vir Nietzsche as voorbeelde dien.[53]

Die liberale staat kan nooit 'n ware politieke gemeenskap wees nie omdat die wetgewende en regsprekende liggame waarop dit gegrond is Appolinies ingerig is en nie meer enige band met die Dionysiese en daarmee met die konstante wordingspel agter die werklikheid behou nie. Die nuwe politieke instellings wat die teater en die slagveld as publieke ruimtes vervang het staan nie meer in diens van selfontledigende kulturele mitologisering nie. Hierdie instellings dien daarenteen die instrumentele bevordering van selfgeldende belangegroepe en individue. Die instrumentalisering van politiek beteken vir Nietzsche 'n einde aan kultuur en betekenis:[54]

> [E]very culture that has lost myth has lost, by the same token, its natural, healthy creativity. Only a horison ringed about with myths can unify a culture ... Nor does the commonwealth know any more potent unwritten law than that mythic foundation which guarantees its union with religion and its basis in mythic conceptions.

Nietzsche probeer hiermee 'n kontras in stand hou tussen 'n lewenskragtige estetiese politiek en 'n nihilistiese liberale politiek. In die liberale staat is abstrakte individue gestroop van enige mitologie, abstrakte opvoeding, abstrakte moraliteit, abstrakte reg en abstrakte regering volgens hom aan die orde van die dag.[55] Vir Nietzsche is die krisis van moderne politiek die Sokratiese begeerte om mitologie te rasionaliseer en burgers en politieke instellings as argumentatiewe of dialektiese

---

[52] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 135.

[53] Josef Chytry *The Aesthetic State: A Quest in Modern German Thought* (1980) 318, 321-328.

[54] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 137.

[55] *Ibid.*

instellings sonder enige mitologiese verwysing agter te laat.[56] Rasionalisasie en die opkoms van die negentiende eeuse regswetenskap is tot die mate waarin hierin geslaag word 'n gevaarlike, dekadente en lewensvernietigende nihilistiese proses.

Die laaste deel van *The Birth of Tragedy* maak dit duidelik dat Nietzsche se geskiedenis van tragiese kuns van meet af bedoel was om sy kritiek van die negentiende eeuse liberale Duitse staat te rugsteun. Nietzsche beroep hom dus eksplisiet op sy estetiese filosofie (hoe swaar sy estetika ookal op Schopenhauer se metafisika steun) om die leemtes van die regstaat en die liberale regswetenskap aan die lig te bring. Dit beteken nie dat Nietzsche daarom sondermeer as 'n woordvoerder van die estetiese republiek aangemerk kan word nie. Alhoewel Nietzsche die republikeinse saak teen die instrumentalisering van die staat en die politiek kan versterk is dit nie so duidelik dat sy estetiese interpretasie van die staat kan help om 'n republikeinse moment binne die moderne politiek te herwin nie. Nietzsche se kritiek van die instrumentalisering van politiek is swaar metafisies gelaai en verhoed hom om die publieke sfeer in enige ander terme te bedink as die tragiese teater en die slagveld. Die enigste paradigma van politieke aksie word die tragiese held en die enigste publieke goed die verdere openbaring of mitologisering van Dionysus se metafisiese wordingspel. Omdat Nietzsche politiek in hierdie kosmiese terme bedink is daar weinig sprake van enige inter-subjektiewe dimensie in sy estetiese politiek. Die enigste mediasie tussen politieke subjek en metafisiese godheid is 'n aristokrasie van kunstenaars wat moet verseker dat die simboliese moment in elke selfvernietigende politieke daad nie verlore gaan nie. Nietzsche ondersoek die plek en rol van hierdie aristokrasie in 'n essay, *The Greek State*, wat hy in min of meer dieselfde tyd as *The Birth of Tragedy* geskryf het.[57]

Alhoewel Nietzsche in die essay geen melding maak van tragiese kuns nie, postuleer hy nogtans 'n nou verband tussen kuns en die staat. Hy herhaal ook weer die gedagte dat die krisis van die moderne politiek veroorsaak is deur 'n verbrokkeling van hierdie verwantskap. Waar die Dionysiese staat ingerig is ter wille van die kunstenaar (dit wil sê ter wille van 'n lewende mitologie en kultuur) word

---

[56] *Ibid.*

[57] Sommige skrywers, soos Keith Ansell-Pearson (*op cit supra* n 5) 63, beskou hierdie essay as die politieke supplement tot die teks van *The Birth of Tragedy*.

die moderne staat ingerig ter wille van die slaaf of arbeider.[58] In *The Greek State* fokus Nietzsche spesifiek op die voorwaardes wat kuns in die algemeen in die Griekse samelewing moontlik gemaak het. Volgens Nietzsche openbaar Plutarg die wese van kultuur wanneer hy verklaar dat geen jeugdige van adellike afkoms terwyl hy die standbeeld van Zeus in Pisa bewonder sal begeer om self 'n Phidias te word nie, net so min as wat sy sal begeer om 'n Archilochus te word ongeag hoeveel sy haarself in liriese digkuns mag verlustig. In hierdie opmerking skuil die hele logika van die Griekse staat en die politieke sfeer:[59]

> Culture, which is chiefly a real need for art, rests upon a terrible basis: the latter however makes itself known in the twighlight sensation of shame. In order that there may be a broad, deep, and fruitful soil for the development of art, the enormous majority must, in the service of a minority be slavishly subjected to life's struggle, to a greater degree than their own wants necessitate. At their cost, through the surplus of their labour, that priviledged class is to be relieved from the struggle for existence, in order to create and to satisfy a new word of want. Accordingly we must accept this cruel sounding truth, that *slavery is the essence of Culture* ... This truth is the vulture, that gnaws at the liver of the Prometean promotor of Culture.[60]

---

[58] Nietzsche (*op cit supra* n 10) 4.

[59] Nietzsche (*op cit supra* n 10) 6-7.

[60] Arendt plaas dieselfde spanning in die wese van die Griekse estetika tussen die bewondering van die skoonheid van die voltooide kunswerk, en die minagting van die kunstenaar wat die kunswerk en skoonheid geproduseer het, sentraal in haar siening van die publieke sfeer en politieke aksie. Anders as die jong Nietzsche fokus sy egter nie op die donker kant van skoonheid nie, maar op die wyse waarin die beoordeling van skoonheid van die produksie daarvan verskil. Dit is uiteindelik nie die produksie van skoonheid en dus die figuur van die esteiese genie of kunstenaar wat die publieke sfeer van aksie ontsluit nie, maar die beoordeling van skoonheid. Ten einde die dinamiek van die Griekse bewondering van skoonheid beter te verstaan maak Arendt gebruik van Kant se ontleding van die estetiese beoordeling van skoonheid. Kant se estetise filosofie word die basis van Kant en Arendt se eie politieke filosofie.

Nietzsche het nie veel erg aan die dominante posisie wat Arendt en Kant aan die beoordeelaar van kuns verleen nie. Hy is veel meer geïntereseerd in die donker dinamiek wat in die produksie van kuns (soos in alle ander kulturele verskynsels insluitende die reg) en die aktiwiteit van die kunstenaar opgesluit is. Volgens Nietzsche kan hierdie dinamiek nie ontkom word deur uitsluitelik op die beoordeling van kuns en kultuurprodukte te fokus nie. Nietzsche is meer realisties maar minder krities as Arendt oor die strukturele voorvereistes wat 'n publieke sfeer van aksie moontlik sou maak. Waar Arendt daardie voorvereistes in die dinamiek van aksie self soek bly Nietzsche ons daaraan herhinder dat die Griekse polis op 'n uitgebreide sisteem van slawerny en dus 'n spesifieke strukturele ordening van arbeid en werk gegrond was. Ek bespreek hierdie punte hieronder in meer detail.

Nietzsche openbaar sy estetiese visie van die staat hier duidelik as een waarin die opoffering van die massa ter wille van die estetiese kreatiwiteit van 'n klein groepie aristokrate verseker moet word. Vir dié doel suggereer hy dat die staat op hierargiese wyse na die voorbeeld van Plato ingerig moet word.[61] Die politieke implikasies van Nietzsche se kultuurstaat word duidelik deur hom omskryf:[62]

> [E]very human being, with his total activity, only has dignity in so far as he is a tool of the genius, consciously or unconsciously; from this we may immediately deduce ethical conclusions, that 'man in himself', the absolute man possesses neither dignity, nor rights, nor duties: only as a wholly determined being serving unconscious purposes can man excuse his existence.

Die kritiek teen die liberale orde wat Nietzsche hier uit die oogpunt van die klassieke Griekse estetika formuleer is gerig op die sekulêre (in teenstelling met die mitologiese), individualistiese (in teenstelling met kosmiese), instrumentalistiese (in teenstelling met instinktiewe) en demokratiese (in teenstelling met aristokratiese) dimensies van moderne liberale politiek.[63] Moderne politiek word in krisis gedompel wanneer die Dionysiese mitologie as rugsteun vir die staat deur die mitologie van menseregte vervang word. Laasgenoemde is volgens Nietzsche niks anders nie as 'n desperate poging om nihilisme te besweer deur menswaardigheid aan die bevordering van eie belange te probeer heg nie:[64]

> Such phantoms as the diginity of man, the diginity of labour, are the needy products

---

[61] Nietzsche (*op cit supra* n 10) 17: "The proper aim of the State, the Olympian existence and ever-renewed procreation and preparation of the genius - compared with which all other things are only tools, expedients and factors towards realisation - is [in Plato's *Republic*] discovered with a poetic intuition and painted with firmness".

[62] Nietzsche (*op cit supra* n 10) 17.

[63] Die liberale staat word nogmaals deur Nietzsche afgewys as 'n tipies Frans-Romeinse weergawe van politiek: "[T]he liberal optimistic view of the world ...has its roots in the doctrines of French rationalism and the French revolution, i.e., in a wholly un-Germanic, genuinely neo-Latin, shallow, and unmetaphysical philosophy" (Nietzsche (*op cit supra* n 10) 14).

[64] Nietzsche (*op cit supra* n 10) 5.

of slavedom hiding from itself. Woful time, in which the slave requires such conceptions ... Now the slave must vainly scrape through from one day to another with transparent lies recognisable to every one of deeper insight, such as the alledged 'equal rights of all' or the so-called 'fundamental rights of man', of man as such, or of the 'dignity of labour'. Indeed he is not to understand at what stage and at what height dignity can first be mentioned - namely, at the point, where the individual goes wholly beyond himself and no longer has to work and to produce in order to preserve his individual existence.

As alternatief tot die moderne privatistiese en subjektivistiese interpretasie van regte wat die mens tot nihilisme verdoem, roep Nietzsche die burgery op om hulleself blindelings te bowe te gaan en instinktief oor te gee aan hulle staatinstink. Volgens Nietzsche is hierdie instink in alle mense teenwoordig. Hy verduidelik die oorsprong van hierdie instink nogmaals met verwysing na die metafisiese estetika wat hy reeds in *The Birth of Tragedy* geformuleer het:[65]

[W]e see with what pitiless inflexibility Nature, in order to arrive at Society [culture], forces for herself the cruel tool of the State ... [O]ut of all which speaks the enormous necessity of the State, without which Nature might not succeed in coming, through society, to her deliverance in semblance, in the mirror of the genius.

Onder die Grieke was die staatsinstink volgens Nietzsche so sterk aanwesig dat blinde patriotisme byna konstant tot oorlog tussen die Griekse stede onderling gelei het. Die gepaardgaande Homeriese slagtings was nietemin geregverdig deur die grootsheid van Griekse kuns wat dit ondersteun het en deur die geleentheid wat dit aan die massa gegee het om deur heroïese selfopoffering grootsheid en waardigheid te verwerf. Wanneer Nietzsche hierdie klassieke politieke ervaring met moderne liberale politiek vergelyk bespeur hy nogmaals 'n "gevaarlike atrofie" van die politieke sfeer.[66] Die moderne staat word oorheers deur instinklose burgers wat die staat in diens stel van hul persoonlike belange. Een van die vernaamste politieke oogmerke word daarom ook die poging om alle oorlogsaktiwiteite onmoontlik te maak. In die plek van die slagveld (wat Nietzsche nogmaals vereer as die sentrum van

[65] Nietzsche (*op cit supra* n 10) 10-11.

[66] Nietzsche (*op cit supra* n 10) 13.

pre-Sokratiese instinktiewe politiek) verskyn die liberaal optimistiese siening, met wortels in die Franse revolusie en rasionalisme, dat alle onreg en geweld en konflik uitgeskakel kan word. Die klassieke instinktiewe burger word terselfdertyd vervang met die berekende maar tuistelose, staatslose, internasionale besigheidsklas wat die staat en politiek leer misbruik het ter wille van internasionale handel. Die verplasing van die staatsinstink deur 'n geldinstink is vir Nietzsche 'n ramp waarvoor daar net een oplossing is:[67]

> I cannot help seeing in the prevailing international movements of the present day, and the simultaneous promulgation of universal suffrage, the effects of the *fear of war* above everything else, yea I behold behind these movements, those truly international homeless money-hermits, as the really alarmed, who, with their natural lack of the State instinct, have learnt to abuse politics as a means of the Exchange, and State and Society as an apparatus for their own enrichment. Against the deviation of the State tendency into the money tendency, to be feared from this side, the only remedy is war and once again war, in the emotions of which this at least becomes obvious, that the State is not founded upon the fear of the war-demon, as a protective institution for egoistic individuals, but in love to fatherland and prince, it produces an ethical impulse, indicative of a much higher destiny ... Be it then pronounced that war is just as much a necessity for the State as the slave is for society, and who can avoid this verdict if he honestly asks himself the causes of the never equalled Greek art-perfection?

Hierdie opmerkings maak dit duidelik dat die jong Nietzsche se anti-liberale sentiment moeilik sonder ernstige hersiening tot voordeel van die republikeinse tradisie ingespan kan word. Alhoewel Nietzsche die standpunt treffend verwoord dat die liberale regstaat en die leerstuk van subjektiewe regte op 'n atrofie van politiek neerkom en die moderne mens daarom tot nihilisme verdoem, berus sy argument op 'n misplaasde en onhoudbare metafisika. Nietzsche slaag uiteindelik nie daarin om die belofte van politiek as 'n kombinasie van onreduseerbare agonistiese konflik, mitologie en die ondermyning van selfdiendende individualiteit anders as in terme van konstante oologvoering te bedink nie. Nietzsche

[67] Nietzsche (*op cit supra* n 10) 14-15.

se kultuurstaat of oorlogstaat stel nouliks 'n beter alternatief daar as die liberale regstaat. En tog stel hy 'n aantal belangrike gedagtes aan die orde: dat politiek slegs begin wanneer die instrumentele of administratiewe verbreek word; dat agonisme en konflik 'n onlosmaaklike deel van politiek is; en dat politiek die enigste teenvoeter vir nihilisme is. Die vraag is of hierdie Nietzschiaanse insigte in 'n nie-metafisiese siening van die publieke sfeer vertaal sou kon word.

Die jong Nietzsche het spoedig besef dat sy oproep om 'n estetisering van die reg inherent problematies was en self 'n radikale hersiening daarvan begin onderneem. Hou Nietzsche se self-kritiek en sy hersiene weergawe van post-liberale politiek meer belofte in vir die republikeinse tradisie? Om hierdie vraag te probeer beantwoord, verskuif ek my aandag nou na *The Genealogy of Morals*, een van die laaste boeke wat Nietzsche geskryf het, en 'n werk waarin hy weer na die wese van die staat, die reg en die politiek terugkeer.

3 Die redding van politiek deur plastiese kuns: die latere Nietzsche se metafisiese biologie

Die verhouding tussen Nietzsche en Wagner het kort ná die publikasie van *The Birth of Tragedy* begin vertroebel. Nietzsche vertel dat hy reeds in die somer van 1876, toe die eerste Bayreuth fees in volle swang was, in sy hart van Wagner afskeid geneem het.[68] Dit het begin duidelik word dat die tragiese kunstenaar op wie se skouers Nietzsche die taak gelê het om die hergeboorte van die Duitse staat te lei nie daardie rol sou opneem nie. Die kunstenaar wat in Nietzsche se oë uniek was omdat hy "die akkoorde geken het waarmee die siel se geheime en vreemde middernagtelike ure uitgedruk kon word"[69] het volgens Nietzsche sy siel op die altaar van popularisme verkoop. Vir Nietzsche was die finale keerpunt Wagner se laaste opera, *Parsifal*, waarin Wagner toelaat dat die held homself bekeer tot die Katolieke geloof en hulpeloos en gebroke voor die figuur van die Christus aan die kruis ineenstort.[70] Nietzsche se ontnugtering met Wagner en sy tragiese kuns was 'n pynlike ervaring en

---

[68] Nietzsche *The Case of Wagner; Nietzsche contra Wagner* (1964) 73.

[69] Nietzsche (*op cit supra* n 68) 57.

[70] Nietzsche (*op cit supra* n 68) 73. Sien ook Nietzsche (*op cit supra* n 4) 232 ev waar Wagner se handomkeer breedvoerig deur Nietzsche bespreek word.

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

het 'n ingrypende uitwerking op sy latere denke gehad:[71]

> I was tired: - tired of the continual disappointments over everything which remained for us modern men to be enthusiastic about, of the energy, industry, hope, youth, and love that are *squandered everywhere*; tired out of the loathing for the whole world of idealistic lying and conscience-softning, which, once again, in the case of Wagner, had scored a victory over a man who was of the bravest [ ]. I was now condemned to be ever more suspicious, ever more and more contemptuous, ever more and more *deeply* alone than I had been theretofore. For I had no one save Richard Wagner, I was always *condemned* to the society of the Germans.

Die einde van Nietzsche se vriendskap met Wagner en sy daaropvolgende selfbewuste poging om hom van "Wagnerisme" te distansieer gaan gepaard met verskeie ander veranderinge of klemverskuiwings in sy denke. Dit is verstaanbaar dat Nietzsche se skeuring met Wagner ook 'n herwaardering van *The Birth of Tragedy* en die estetiese projek wat daarin geloods is tot gevolg sou hê. Nietzsche keer verskeie kere terug na die teks van sy eerste boek en poog telkens om die spoke uit sy verlede te besweer. Die ontnugtering met Wagner is reeds geïdentifiseer. Nietzsche vind in sy latere skryfwerk ook fout met die Hegeliaanse ondertone van sy vroeë estetika en, veral, met die Schopenhaueriaanse metafisika waarbinne hy tragiese kuns en die staat probeer bedink het. Die Dionysiese wordingspel wat vertroosting vir die mens kon bied word nou deur 'n meer deurwinterde en geharde Nietzsche verwerp. Die jong Nietzsche se metafisiese estetika moet plek maak vir 'n biologiese lewenswetenskap wat die basis sal vorm van 'n nuwe psigologiese of genealogiese kritiek van moraliteit en kuns. Terselfdertyd word die figuur van die aristokratiese en heroïese enkeling wat bo sy vriende, sy gemeenskap en selfs die mensdom uitstyg, Nietzsche se nuwe inspirasie en ideaal. In Nietzsche se later tekste lê die hoop vir die toekoms nie meer in selfontledigende tragiese kunstenaars nie maar in bo-menslike enkelinge - filosowe, wetgewers en meesters wat met aristokratiese spontaniteit en selfgeldende lewenskrag instinktief nuwe vorm aan die vervalle mensdom gee. In die plek van Wagner verrys Zarathustra.

---

[71] Nietzsche (*op cit supra* n 68) 74.

Nietzsche stel die nuwe biologiese metafisika waarop sy estetiese en praktiese filosofie gegrond sal wees op dramatiese wyse bekend:[72]

> But that ye may understand my gospel of good and evil, for that purpose will I tell you my gospel of life, and of the nature of all living things.

In merkbare kontras met die Schopenhaueriaanse metafisika waarin Nietzsche se estetika aanvanklik verstrengel geraak het, bied Nietzsche sy bespreking van die biologiese lewensproses met 'n suggestie van wetenskaplike pretensie aan. In *The Genealogy of Morals* neem hy naamlik fisiologie en die ander biologiese wetenskappe - "die strengste en mees objektiewe wetenskappe"[73] - in beskerming teen 'n slawementaliteit wat dreig om die wil tot mag wat hierdie wetenskappe as die basis van die lewe bewys, te ontken. Die slaafse vooroordeel teen grootsheid, dominasie en mag lei volgens Nietzsche in die wetenskap tot 'n vervanging van *aktiwiteit* met *aanpassing*, *aksie* met *reaksie* as die basiese dinamiek van lewende organismes. Nietzsche is onomwonde in sy verwerping van hierdie bedreiging van wetenskaplike objektiwiteit:[74]

> But such a view misjudges the very essence of life; it overlooks the intrinsic superiority of the spontaneous, aggressive, overreaching, reinterpreting and re-establishing forces, on whose action adaptation gradually supervenes. It denies, even in the organism itself, the dominant role of the higher functions in which the vital will appears active and shaping.

Die buitelyne van Nietzsche se eie biologiese wetenskap word treffend deur Zarathustra namens Nietzsche opgesom in 'n toespraak getiteld "Selfoortreffing".[75] Zarathustra se gevolgtrekking oor die

---

[72] Nietzsche *Thus spake Zarathustra* (1964) 135.

[73] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 211.

[74] *Ibid*.

[75] Nietzsche (*op cit supra* n 72) 134. Hierdie teks en die gedagte van selfoortreffing speel 'n sentrale rol in onlangse pogings om Nietzsche se refleksie oor die subjek in postmoderne terme te verwoord. Hiervolgens sou Nietzsche 'n radikaal gefragmenteerde en altyd selfopheffende subjek beskryf. Soos ook die geval was met pogings om die estetiese ontologie van die jong Nietzsche na postmodernisme oor te

aard van die lewe is treffend in die eenvoud daarvan: elke lewende organisme staan óf onder bevel van óf is in bevel van 'n ander lewende organisme. Waar daar 'n Wil tot Lewe is, is daar 'n Wil tot Mag. Swak biologiese organismes gee hulle spontaan oor aan die mag van die sterkere sodat die swakkes op grond van dieselfde logika die nog swakkeres aan hulle mag kan onderwerp. Die Wil tot Mag tree egter nie net na vore onder laer organismes nie. Ook die sterkste gee hulleself op grond van dieselfde logika op heroïese wyse oor aan iets kragtiger en waag hulle eie lewe ter wille van groter mag. "It is the surrender of the greatest to run risk and danger, and play dice for death".[76] Die ritme en wese van biologiese lewe is self-oortreffing.[77]

Hierdie biologiese dinamiek vorm die basis van Nietzsche se latere kritiek van kultuur. Moraliteit en estetika word deur die latere Nietzsche ontleed suiwer as *simptome* van die onderliggende vitaliteit of lewensinstink (of gebrek daaraan) waaruit dit gebore is. Meer belangrik, die lewensinstink of die Wil tot Lewe (as die Wil tot Mag) word die maatstaf waarteen Nietzsche alle morele en estetiese oordele en uitsprake meet. Sy ideaal is 'n lewenskragtige en kreatiewe individu waarin die dinamiek van die biologiese lewensproses sonder enige beperkinge spontaan en instinktief tot uitbarstig kan kom. Om 'n bekende formulering uit *The Birth of Tragedy* effens te verander: die mens se bestaan kan slegs deur die biologiese vitaliteit daarvan regverdig word. Lewenskragtigheid word die enigste waarde en norm.

Het ons hier te doen met 'n volkome *biologisering van politiek* wat niks meer met die estetisering van vroeër te doen het nie? Steun vir hierdie interpretasie kan gevind word in die tweede voorwoord tot *The Birth of Tragedy* wat Nietzsche in Augustus 1886 geskryf het. Een van die vele foute van die boek wat Nietzsche nou identifiseer is die feit dat dit die lewensproses suiwer in estetiese terme probeer bedink het. Hierdie eensydigheid kon nie anders as om te eindig in 'n soort personifisering

wen laat hierdie lees van Nietzsche die sterk metafisiese en essensialistiese basis van Nietzsche se opmerkings buite rekening. Ek keer hieronder in meer detail tot die postmoderne lees van Nietzsche terug.

[76] Nietzsche (*op cit supra* n 72) 135.

[77] Selfoortreffing was natuurlik ook 'n sentrale tema in *The Birth of Tragedy* waar Nietzsche kuns en politiek op radikaal anti-individualistiese terme bedink het as die subjek se selfoorkoming. Die verskil is dat in Nietzsche se vroeë tekste daardie selfoortreffing op 'n metafisiese versoening tussen die mens en die Wil (mitologies verbeeld in die vorm van Dionysus se onskuldige kinderspeletjie). In die latere tekste ontbreek die ideaal van vertroosting en versoening. Die mens oortref haarself as biologiese wese deur haarself op te offer in die naam van die lewe as biologiese energie en vitaliteit.

of vergoddeliking van die lewensproses nie:[78]

> [A] kind of divinity if you like, God as the supreme artist, amoral, recklessly creating and destroying, realizing himself indifferently in whatever he does or undoes, ridding himself by his acts of the embarrassment of his riches and the strain of his internal contradictions.

In die plek van die estetiese metafisika van vroeër suggereer Nietzsche nou dat proses eerder uit 'n suiwer biologiese perspektief bedink moet word. Op dié wyse raak hy natuurlik ook gerieflik ontslae van die spook van "Wagnerisme". Die diepte van die anti-morele sentiment wat *The Birth of Tragedy* beliggaam is nou vir Nietzsche die werk se enigste blywende bate. Nietzsche neem daardie sentiment weer ernstig op maar herverwoord dit in die lig van sy nuwe lewensfilosofie as 'n genealogiese kritiek van morele waardes.[79] Net soos vroeër span Nietzsche sy metafisika in ten einde 'n kritiek teen die liberale politiek en regswetenskap te formuleer: die *inhoud* van die heersende reg (die waarde van formele gelykheid) druis in teen die *dinamiek* van die reg (die geweldadige produksie van ongelykheid). Hierdie dissonansie sit Nietzsche op soek na 'n nuwe soort reg waarvan die *inhoud* en *vorm* ooreen sal stem.

Nietzsche se bekendste poging om die dissonansie binne die liberale regsorde te ondersoek word aangetref in *The Genealogy of Morals*. Nietzsche se poging om die geskiedenis van die Europese regswetenskap as Wil tot Mag te lees kan op verskeie maniere geïnterpreteer word. Een voorbeeld is die suggestie van Francis Golffing dat die diepte-sielkundige aspekte van Nietzsche se genealogie

---

[78] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 9.

[79] In die meeste van Nietzsche se ander latere besprekings van *The Birth of Tragedy* word die estetiese dimensies van die werk eweneens afgewys of onderspeel. Tragedie bly vir Nietzsche belangrik maar slegs omdat dit 'n bewys lewer van die pre-Sokratiese Griekse lewensvitaliteit. Die tragiese kunswerk as ontwrigting van die Cartesiese konstellasie (soos dit hierbo bespreek is) word nie verder deur Nietzsche ontgin nie. Sy denke beweeg inteendeel nader aan die heroïese, weg van verwondering na bemeestering, weg van musiek na plastiese kuns. Om die storie vooruit te loop kan ook gesê word dat Nietzsche die omkeer van aksie en fabrikasie, wat Arendt as die patologie van die Westerse politieke tradisie beskou, verder verskans. Ten spyte van onlangse pogings om die verwondering en agonisme van Nietzsche se vroeë perspektief te rehabiliteer bly die *fabriserende Nietzsche* die dominante Nietzsche. Indien 'n rehabilitasie van onderontwikkelde elemente uit sy vroeë tekste onderneem moet word kan meer vrugbaar buite Nietzsche se latere tekste in die werk van Arendt en Lyotard gesoek gaan word.

beklemtoon moet word.[80] Volgens Golffing bevat Nietzsche se teks 'n deeglike ontleding van onderdrukking, kompensasie en sublimasie wat in baie opsigte profeties is van Freud se latere hantering van dieselfde sielkundige prosesse. Nietzsche se genealogie moet hiervolgens gelees word as een van die belangrikste voorlopers van 20ste eeuse psigo-analise. My eie interpretasie van *The Genealogy of Morals* fokus op die estetiese metafore wat Nietzsche in die boek aanwend om sy metafisiese biologie aan te vul. Ek hoop om so aan te toon dat Nietzsche se nuwe biologiese interpretasie van politiek nie die estetiese perspektief van vroeër ophef nie, maar slegs nuwe inhoud daaraan gee.

Die wyse waarop Nietzsche die teks van *The Genealogy of Morals* indeel word hier gelees as 'n self-kritiese reaksie op elkeen van die drie dele waarin hy *The Birth of Tragedy* vroeër verdeel het. Net soos in laasgenoemde boek formuleer Nietzsche in die eerste twee dele van *The Genealogy of Morals* 'n kritiek teen Kantiaanse moraliteit. In die derde deel van *The Genealogy of Morals* keer Nietzsche terug na die kuns van Richard Wagner wat ook in die derde deel van *The Birth of Tragedy* sentraal staan. In *The Genealogy of Morals* word Wagner egter nie meer as die groot estetiese hoop van die Duitse kultuur uitgebeeld nie. Wagner is nou 'n voorbeeld van die dekadente en asketiese Europese kultuur. Een groot struikelblok staan in die weg van 'n poging om *The Genealogy of Morals* te lees as Nietzsche se laaste groot poging om 'n estetisering van die reg te formuleer. Die werk bevat, anders as *The Birth of Tragedy*, geen eksplisiete estetiese filosofie aan die hand waarvan politiek en die reg bedink sou kon word nie. 'n Uiteensetting van die estetika wat Nietzsche op sterkte van sy nuwe biologiese lewensfilosofie aangehang het kan nietemin in van sy ander latere werk gevind word. 'n Goeie vertrekpunt hiervoor is die teks van *The Will to Power*.[81] Hierdie teks moet in samehang met *The Genealogy of Morals* gelees word.

Kuns word in *The Will to Power* nogmaals bevestig as die enigste oplossing vir die nihilistiese liberale kultuur van negentiende eeuse Duitsland:[82]

---

[80] Francis Golffing "Preface" in Nietzsche *The Birth of Tragedy and The Genealogy of Morals* (1956) ix. Golffing se suggestie is opgeneem deur Daniel Chapelle *Nietzsche and Psychoanalysis* (1993). Sien ook Sigmund Freud *Totem and Taboo* (1983) 1-18.

[81] Nietzsche (*op cit supra* n 6) 239-292.

[82] Nietzsche (*op cit supra* n 81) 290.

> Art and nothing else! Art is the great means of making life possible, the great seducer of life, the great stimulus of life. Art is the only superior counter-agent to all will to the denial of life; it is par excellence the anti-Christian, the anti-Buddistic, the anti-Nihilistic force.

Die kuns waarna Nietzsche hier verwys is egter nie meer die tragiese kuns van Wagner wat hy vroeër besing het nie. In die lig van Nietzsche se nuwe biologiese lewensfilosofie tree die streng klassieke kunswerk as ideaal na vore. Daar is drie elemente in Nietzsche se bespreking van die klassieke estetiese ideaal wat spesifieke aandag verdien.

In die eerste plek moet kuns beskou word as die barometer van die kunstenaar se lewenslus en biologiese vitaliteit. Op grond van hierdie vertrekpunt verwerp Nietzsche die Kantiaanse suggestie dat estetiese waarde vanuit die oogpunt van die passiewe toeskouer beoordeel kan word. Net soos vroeër in *The Birth of Tragedy*, draai Nietzsche sy rug op die hele Kantiaanse estetika omdat dit volgens hom vanuit die oogpunt van die toeskouer geskryf is en die vitaliteit van die kunstenaar misken. Nietzsche vind dit veral onaanvaarbaar dat Kant die genialiteit van die kunstenaar aan die goeie smaak van die kritikus onderwerp:[83]

> [T]o demand of the artist that he should have the point of view of the spectator (of the critic) is equivalent to asking him to impoverish his creative power...Our aesthetics have hitherto been women's aesthetics, inasmuch as they have only formulated the experience of what is beautiful, from the point of view of the receivers in art. In the whole of philosophy hitherto the artist has been lacking.

Met verwysing na die klassieke Griekse onderskeid tussen die produksie en bewondering van skoonheid beklemtoon Nietzsche teen die Griekse sentiment in dat die produksie van skoonheid die hoogste waarde is:[84]

---

[83] Nietzsche (*op cit supra* n 81) 256.

[84] Nietzsche (*op cit supra* n 81) 288.

> (The 'love of the beautiful' may thus be something very different from the ability to see or create the beautiful: it may be an expression of impotence in this respect.) The most convincing artists are those who make harmony ring out of every discord, and who benefit all things by the gift of their power and inner harmony.[85]

Die laaste deel van hierdie uitspraak bring ons by die tweede rede waarom Nietzsche se lewensfilosofie hom tot 'n streng klassieke estetika aantrek. Die wese van die kunstenaar se lewenskragtigheid is die produksie van eenheid en harmonie uit andersins chaotiese en ongedefinieerde ru-materiaal:[86]

> [I]n beauty contrasts are overcome, the highest sign of power thus manifesting itself in the conquest of opposites: and achieved without a feeling of tension: violence being no longer necessary, everything submitting and obeying so easily, and doing so with good grace; this is what delights the powerful will of the artist.

Die suksesvolle kunswerk, die skone kunswerk, word gekenmerk deur die opheffing van alle spannings en 'n volledige harmonie. Dit is 'n kunswerk waarvan elke element volledig aan die wil van die kunstenaar onderwerp is en waarin die kunstenaar haar kunswerk volledig domineer.[87] Die terme

---

[85] Arendt bou ook voort op hierdie ou Griekse onderskeid maar behou die Griekse heirargie waarvolgens die liefde vir skoonheid 'n politieke deug is maar die produksie van skoonheid 'n bedreiging vir die polis inhou. Waar Arendt daarom haar aandag skenk aan die liefhebber en toeskouer van skoonheid en haar politieke visie rondom die reflektiewe oordeel van skoonheid bou, is Nietzsche gefasineer deur die kunstenaar wat in staat is om skoonheid te produseer. In *The Greek State* (Nietzsche *op cit supra* n 10) gebruik Nietzsche die Griekse dubbelslagtige houding tot skoonheid en kuns as sleutel vir sy algemene siening dat die suiwerste kultuurprodukte 'n donker kant van bloed en geweldadige onreg verskuil.

[86] Nietzsche (*op cit supra* n 81) 245.

[87] Die suksesvolle kunswerk wat Nietzsche hier beskryf is modernistiese kuns se grootste nagmerrie. In Adorno en Lyotard se estetikas, byvoorbeeld, is die ideaal nie meer om die kunswerk volledig te domineer nie (Jean-Francois Lyotard *The Inhuman* (1991)). Die kunstenaar word inteendeel die een wat daarin slaag om die weerstand wat die materiaal waaruit die kunswerk opgeroep word bied in die kunswerk self te registreer. Nie die wil van die kunstenaar nie maar die weerstand teen die wil is die deurslaggewende punt van fokus. Die modernistiese avant-garde kunstenaar word so die model van etiese aksie.

Nietzsche se ideaal van skoonheid as 'n volledige dominasie van die wil van die kunstenaar oor die kunswerk is ook vir Arendt, net soos vir Lyotard, onaanvaarbaar as model van aksie. Haar oplossing

waarin Nietzsche die kreatiwiteit van die kunstanaar hier besing druis ooglopend in teen sy vorige liefde vir Wagner se tragiese kuns. Tragiese kuns is nooit deur Nietzsche uitgebeeld as die suiwerste vergestalting van die outonome kunstenaarswil se vormende krag nie. Die teenoorgestelde was eerder die geval. Die genialiteit van die tragiese kunstenaar lê opgesluit in Dionysiese ekstase en die wyse waarop die kunstenaar haarself in haar skeppingsdaad as kunswerk verplaas. Tragiese kuns is musikaal en staan nie in die teken van die kunstenaar se magtige hand nie. Die feit dat Nietzsche die klassieke styl as hoogste estetiese styl besing bevestig die verskuiwing in sy denke. Nietzsche gaan selfs so vêr as om die klassieke styl in kuns en die wese van musiek (die Dionysiese kunsvorm waaruit tragiese kuns gebore is) teen mekaar op te stel.[88]

Nietzsche se betoog ten gunste van 'n streng klassieke skoonheidsideaal stem hom ook krities teen romantiese kuns. Volgens Nietzsche getuig romantiese kuns van die kunstenaar se onvermoë om oor haarself te tiranniseer waar dit die meeste nodig is - in die skep van haar kunswerk - deur te weet wat om uit te laat, hoe om te verkort, hoe om dinge duideliker te stel en hoe om te vereenvoudig. Romantiese kuns oorweldig die subjek deur 'n omvangryke uitstorting van emosie, dit lei volgens Nietzsche aan 'n gebrek aan die sterk wil tot eenheid. Teenoor die romantiese uitstorting van emosie staan die manlike strengheid van klassieke smaak:[89]

> To become master of the chaos which is in one; to compel one's inner chaos to assume form; to become consistent, simple, equivocal, mathematical law - this is the great ambition here.

'n Derde element van Nietzsche se bespreking van klassieke kuns as die wil tot mag is die produksie van illusie. In *The Birth of Tragedy* was is elke estetiese verbeelding telkens tot musiek teruggevoer. Dionysiese ekstase en dronkenskap, 'n mistiese eenwording met die ritme van die wêreld se

---

is egter nie om 'n alternatiewe benadering tot die skep van kuns te formuleer rondom die ervarings van die avant-garde kunstenaar nie, maar ironies genoeg, om haar tot die meer passiewe estetiese bewondering van die reeds voltooide skone kunswerk te wend. Estetiese oordeel word vir haar die sleutel tot die wêreld van aksie en politiek.

[88] Nietzsche (*op cit supra* n 81) 277-279.

[89] Nietzsche (*op cit supra* n 81) 277.

wordingspel, was die fokus. In *The Will to Power*, daarenteen, val die klem op die vermoë van klassieke kunstenaars om 'n illusie in die aangesig van die dinamiek van hierdie wordingspel van skepping en verwoesting op te roep. Tragiese kuns word selfs herskryf as een so 'n illusie.[90] Die ware kunstenaar is iemand wat nie oorval word deur die terreur van die lewe wat sy aanskou nie, wat in staat is om kuns te skep sodat die wêreld nie verlore gaan nie: "Truth is ugly. Art is with us in order that we may not persish through truth".[91]

Nietzsche se beskrywing van die klassieke estetika as 'n uitdrukking van die wil tot lewe of mag bereik 'n hoogtepunt wanneer hy die figuur van die filosofiese kunstenaar as die meester kunstenaar aan sy lesers voorstel. Ons ontmoet hier nog een van daardie grootse figure in Nietzsche se latere skryfwerk wat iewers in die toekoms uit die niet sal verrys om die mensdom na 'n nuwe vlak van bestaan te lei:[92]

> The Artist-philosopher. A higher concept of art. Can man stand at so great a distance from his fellows as to mould them? (Preliminary exercises thereto: - 1. To become a self-former, an anchorite. 2. To do what artists have done hitherto, i.e to reach a small degree of perfection in a certain medium.)

Die kunstenaar-filosoof is die meester kunstenaar omdat sy die klassieke estetika op die ru-materiaal van die mens en haar psige aanwend. Die mensdom word die basis van haar kunswerk. Haar verwantskap met haar medemens word daarom volledig gerig deur die afkeur aan sentimentaliteit wat Nietzsche in die klassieke kunstenaar besing.[93] Dit is hierdie spookagtige figuur wat die sentrale plek

---

[90] Nietzsche (*op cit supra* n 81) 264: "[T]o present terrible and questionable things is, in itself, the sign of an instinct of power and magnificence in the [tragic] artist: he doen't fear them".

[91] Nietzsche (*op cit supra* n 81) 264.

[92] Nietzsche (*op cit supra* n 81) 239.

[93] Die menslike toestand van pluraliteit word hier deur Nietzsche op radikaal ander wyse bedink as wat Arendt dit byvoorbeeld doen. In Arendt se politieke visie is die mens se medemense saam met haar toeskouers en bewonderaars van die reeds voltooide kunswerk. Ander mense vorm 'n netwerk van verhoudings en stories waarbinne die aksie van die individu noodwendig erken en verplaas word. Nietzsche se siening word oorheers deur 'n duidelike verdeling tussen die kunstenaar-filosoof aan die een kant en die res van die mensdom aan die ander. Die deurslaggewende vraag is of hierdie afstand groot genoeg is (of kan wees) sodat die kunstenaar-filosoof die res van die mensdom kan aanwend as ru-

in Nietzsche se bespreking van die staat in *The Genealogy of Morals* inneem. *The Genealogy of Morals* is die verhaal van die opkoms, val en herlewing van aristokratiese enkelinge wat die mensdom van 'n afstand af met die geweld van klassieke kunstenaars tot regsubjekte vorm. Dit is die verhaal van politiek as die hoër konsep van kuns wat Nietzsche in *The Will tot Power* beskryf.

Nietzsche se verhaal begin met sy eie weergawe van die natuurstaat, 'n beskrywing van die aarde in 'n primale tydperk iewers in die verlede voor die verskyning van etiek en politieke gemeenskappe.[94] Vir hom is die sentrale vraag hoe 'n wese wat volkome dier en biologiese organisme is, ook volkome

---

materiaal om na haar wil te vorm. Dit is duidelik dat Nietzsche politiek hier bedink aan die hand van die logika van werk, produksie en tegniek (soos Arendt die terme gebruik). Die figuur van die kunstenaar-filosoof is een van die duidelikste voorbeelde van die verplasing van aksie deur fabrikasie wat in Nietzsche voorkom. Hierdie punt word hieronder verder bespreek wanneer Arendt se visie van die estetisering van die politiek ter sprake kom.

[94] Nietzsche se verhouding met die tradisie van die natuurreg is kompleks. Alhoewel Nietzsche aan die een kant verklaar dat die natuur geen morele struktuur vertoon nie ontbloot hy aan die ander kant die logika van die natuur en die biologiese lewensproses (of die wil tot lewe) as die Wil tot Mag. Nietzsche beskou moraliteit as 'n byproduk van die Wil tot Mag soos dit in die fikste en sterkste en mees spontane aristokratiese karakters tot volle uiting kom. Alhoewel hy sy biologiese verklaring van moraliteit aanbied as 'n volwasse alternatief tot die metafisiese verklarings vir moraliteit wat hy is sy jeug geformuleer het - hy soek nie meer die oorsprong van boosheid agter die wêreld in God of die Duiwel nie maar beskou boosheid as iets wat in die wêreld self deur mense geproduseer is - klink dit soms asof hier steeds van 'n morele teleologie sprake is:

"Over an even longer period there was not the slightest sign of [the fruit of man's conscience]; no one had the right to predict it, although the free was ready for it, organized in every part to the end of bringing it forth." (Nietzsche (*op cit supra* n 4) 192). Dit is die taak van die nuwe kunstenaar-filosowe om die natuur se doel met die mens wat deur 'n nihilistiese kultuur onderdruk is weer te ontsluit. Dit is te verstane dat Nietzsche teen die tradisie van die kontraktuele natuurreg sal uitvaar. Nietzsche stroop Hobbes se diepste insigte - dat die natuurstaat geen morele struktuur vertoon nie en dat die kern van politiek en reg in mag gesoek moet word - van die rasionele suikerlaag waarmee Hobbes die donkerte van moderniteit probeer bedek deur weg te doen met enige suggestie van wederkeringheid en kontraksluiting en rasionaliteit in die tot stand bring van 'n staat en normatiewe orde. Die produksie van die etiese subjek en vestiging van die politieke gemeenskap is 'n eensydige proses wat op haar eie deur die kunstenaar-filosoof onderneem word. Hierdie teleologie staan in spanning met die kritiek wat Nietzsche later in *The Genealogy of Morals* teen evolusie formuleer. Nietzsche verklaar nou dat die ontwikkeling van 'n ding nie die logiese ontplooiing daarvan of vervulling van 'n doel daarmee is nie. Dit is 'n reeks min of meer onafhanklike prossese van toe-eiening en weerstand in elke geval van toe-eiening:

"The scope of any "progress" is measured by all that must be sacrificed for its sake. To sacrifice humanity as mass to the welfare of a single stronger human species would indeed constitute progress..." (210). Dit is die wese van Nietzsche se genealogiese of historiese metode. Geskiedenis is die uitkoms van konflik nie van 'n logiese ontwikkeling of telos nie.

mens en 'n etiese en politieke subjek kan wees?[95]

> To breed an animal with the right to make promises - is not this the paradoxical problem nature has set itself with regard to man? and is it not man's true problem?

Nietzsche poog in die eerste deel van *The Genealogy of Morals* om te verduidelik hoe, en onder watter omstandighede, etiek en politiek uit biologie gebore is. Nietzsche se argument is daarop afgestem om aan te toon dat dat die asketiese normatiewe era van negentiende eeuse Christelike etiek en demokratiese politiek teen die basiese dinamiek van die lewe en daarom ook van normatiwiteit indruis. Die regsfilosofie misken die inherente superioriteit van die spontane, aggressiewe en selfvestigende kragte in die biologie wat in die kunstenaar-filosoof tot uitdrukking kom. In die era van demokratiese politiek word die reg en staat te dikwels bloot beskou as 'n rasionele wapen *teen* konflik.[96] Die reg is vir Nietzsche op 'n heeltemal ander wyse by konflik betrek:[97]

> To accept any legal system as sovereign and universal - to accept it, not merely as an instrument in the struggle of power complexes, but as *a weapon against struggle* - is an anti-vital principle which can only bring about man's utter demoralization and, indirectly, a reign of nothingness.

---

[95] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 189. Dit is dieselfde probleem wat in Christelike mitologie in die dubbelslagtige figuur van Christus gefokus word. Die oplossing van die paradoks kan ten spyte van die Ou testamentiese pogings om 'n etiese tradisie te vestig uiteindelik net deur 'n bo-aardse goddelike figuur verskaf word. Dit is ook die probleem waarmee Kant in sy drie kritieke van moderniteit worstel. Die oplossing van die paradoks kan net deur bo-aardse intelligente wesens verskaf word. Die Christelike en Kantiaanse hantering van die paradoks speel 'n prominenet rol in die teks van *The Genealogy of Morals*. Nietzsche verwerp die Christelike oplossing vir die paradoks sonder voorbehoud maar staan in 'n meer komplekse verhouding met Kant se hantering van die paradoks. Kant wend hom net soos Nietzsche na die estetiese om die bo-aardse intelligente wesens waarvoor hy die *Critique of Practical Reason* (1996) geskryf het weer op die aarde te vestig. Soos reeds hierbo gesê is benut en ondermyn Nietzsche die Kantiaanse oplosing. Nietzsche se bo-menslike aristokratiese kunstenaar-filosoof is sy eie weergawe van aardse goddelikheid en estetiese genialiteit.

[96] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 208. Nietzsche verwys spesifiek na die kommunistiese stelling dat elke wil elke ander wil as gelyke moet beskou. Dieselfde kritiek sou ook gerig kon word teen Kant se gedagte dat die reg die uitkoms is van die vrywillige onderwerping van twee gelyke wille aan dieselfde universele norm. In hierdie geval tree die reg na vore waar konflik uitgeskakel word. Die verwerping van hierdie gedagte is Nietzsche se mees direkte kritiek teen die tradisie van die sosiale kontrak.

[97] *Ibid.*

As die mens se bewussyn van skuld en die reg nie geleidelik ontwikkel het uit die mens se wraakinstink en behoefte aan vergelding nie (hierdie emosies en instikte is reaktief en getuig van 'n gebrek aan vitaliteit en lewenswil) waar vind Nietzsche die oorsprong van hierdie verskynsels? Nietzsche se biologiese perspektief openbaar nou die mens se skuldige gewete as 'n "ongesteldheid" of "siekte"[98] waarin die mens verval het onder die druk van die mees ingrypende verandering wat sy nog ooit ondergaan het - die verandering vanaf 'n dierlike na 'n etiese en politieke wese. Op Darwiniaanse wyse verklaar Nietzsche dat die mens, net soos "seediere eens uit die water moes kruip om ter wille van oorlewing landdiere te word", ook skielik gedwing om haar natuur ingrypend te verander toe sy deur die geweld van 'n veroweraar uit die wildernis geruk en in 'n politieke gemeenskap versamel is.[99] In haar nuwe politieke konteks kon die mens nie meer steun op haar ouer instinkte nie. Sy is gedwing om te begin dink, om afleidings te maak, om te bereken en om oorsaak en gevolg op te weeg.

Die ouer instinkte het nie daarmee verdwyn nie maar het 'n belangrike verandering ondergaan. Die geweld waarmee die mensdom deur die oorspronklike oorwinnaars en wetgewers van die aarde in politieke eenhede versamel is het onmiddelik gelei tot die *verinnerliking* van die mens. Omdat die mens se innerlike landskap nog swak ontwikkel was, is 'n skrikwekkende hoeveelheid geweld en brutaliteit benodig om die eenvoudigste sosiale norme in die mens se geheue te vestig. Die effek van hierdie geweld was skouselagtig:[100]

> The formidable bulwarks by means of which the polity protected itself against the ancient instincts of freedom...caused those wild, extravagant instincts to turn in upon man. Hostility, cruelty, the delight in persecution, raids, excitement, destruction all turned against their begetter. Lacking external enemies and resistences, and confined within an oppressive narrowness and regularity, man began rending, persecuting, terrifying himself, like a wild beast hurling itself against the bars of its cage.

---

[98] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 221.

[99] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 217.

[100] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 218.

So ontstaan die siel van die mens en haar morele gewete. Dit is 'n ironiese afvalproduk van een van die mees spontane en lewenskragtige aksies waarmee die mens haarself te bowe kan gaan - die gewelddadige samevoeging van mense binne 'n groep en politieke gemeenskap. Die mens se wreedheid en haar ander aktiewe instinkte word gesublimeer tot haar skuldige gewete nadat die aktiewe instinkte binne 'n politieke gemeenskap ingeperk is. Dat die produksie van die mens se morele gewete in estetiese terme beoordeel moet word, is duidelik:[101]

> [T]he same will to power which in those violent artists and organisers created politics, ... created humanity's bad conscience. Except that now the material upon which [the wil to power] was employed was man himself, his old animal self - and not, as in that grander and more spectacular phenomenon - his fellow man. This secret violation of the self, this artist's cruelty, this urge to impose on recalcitrat matter a form, a will, a distinction, a feeling of contradiction and contempt ... has it not given birth to a wealth of strange beauty and affirmation?

Die mens is met ander woorde nie soos Aristoteles beweer van nature 'n politieke wese nie. Die mens se politieke bestaan vereis die kweek van 'n nuwe natuur wat met geweld geskep moet word. Die oorsprong van die etiese en politieke subjek wat begin is deur 'n daad van geweld moet daarom ook voltooi word deur 'n reeks dade van geweld. Dit beteken dat die eerste politieke gemeenskappe voor-morele versamelings mense was wat stelselmatig aan die "*mnemotechnics*"[102] van die aristokratiese wetgewers onderwerp is en met geweld tot burgers omvorm is. Die eerste politieke gemeenskap was "a terrible despotism, a ruthless, oppressive machinery for not only kneading and suppling a brutish populace but actually shaping it."[103] Met hierdie estetiese metafoor verwerp Nietzsche selfs die Hobbesiaanse weergawe van die sosiale kontrak. Die oorsprong van politiek is nie geleë in enige vorm van wederkerigheid nie. Daar is geen kontrak nodig of moontlik tussen die enkelinge wat gebore

---

[101] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 220-221.

[102] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 192.

[103] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 219.

leiers en bevelvoerders is en die massa wat deur hulle gevorm word nie:[104]

> I take it we have got over that sentimentalism that would have [the polity] begin with a contract. What do men who can command, who are born rulers, who evince power in act and deportment, have to do with contracts? Such beings are unaccountable; they come like destiny, without rhyme or reason, ruthlessly bare of pretext. Suddenly they are here, like a stroke of lightning, too terrible, convincing and 'different' for hatred even. Their work is an instinctive imposing of forms. *They are the most spontaneous, most unconscious artists that exist.* They appear, and presently something entirely new has arisen...Being natural orgainizers, these men know nothing of guilt, responsibility, consideration. *They are actuated by the terrible egotism of the artist, which is justified by the work he must do, as the mother by the child she will bear.*

Hierdie amper kosmiese estetiese aktiwiteit van die eerste politieke wetgewers gee aanleiding tot twee uiteenlopende reaksies. In die eerste word die aanvanklike inwaartse of psigiese defleksie van die politieke kunstenaar se estetiese arbeid aangegryp en versnel. Die mens boots die wreedheid wat van buite af teen haar gerig was inwaarts na, en begin haarself teister en verwyt en veroordeel en beskuldig. Om hierdie proses te bevestig en te verdiep gryp die mens boonop na godsdiens en skep gode wat haar verder kan straf en martel as rugsteun vir haar eie skuldige gewete.[105] Ná die Christelike revolusie is die uiteinde van hierdie ontwikkeling 'n absolute negering van die waarde van die lewe as sodanig en die wil tot mag wat daarin opgesluit lê. Omdat die mens op sterkte van haar skuldige gewete van haar biologiese aard vervreem raak is die uiteinde van hierdie proses 'n volskaalse nihilisme. Die mens se skuldige gewete word omgesit in 'n beskuldiging teen die lewe.

[104] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 219-220 (my beklemtoning).

[105] Nietzsche se verhaal oor die oorsprong van moraliteit en die staat situeer die mens op twee wyses teenoor haar gode - 'n Joods-Christelike wyse en 'n Grieks heroiese wyse. Nietzsche se tipering van hierdie verskil openbaar ook die afstand wat daar tussen sy en Arendt se denke oor die rol van toeskouerskap in die politiek bestaan. Die heilige Joods-Chritelike god bevestig die mens se waardeloosheid en word die hoogtepunt van die mens se selfpyniging en selfontkenning. Die Griekse gode daarenteen is adellike wesens en 'n ras waarin die mens se dierlike self 'n goddelike of heilige staus verkry het en dus ten toon gestel kan word eerder om na binne en die donkerte te keer en tot moraliteit te verplak. Die Griekse gode is, anders as vir Arendt, vir Nietzsche nie moralistiese toeskouers nie.

Die tweede reaksie, daarenteen, bekragtig die onskuld van die eerste politieke kunstenaars en poog om daaraan deel te hê. Dit beteken dat die moraliteit van skuldige gewetes ter wille van 'n selfs strenger maar selfopgelegde verantwoordelikheid verruil word. In enkele lewenskragtige individue word die formalisme van Kantiaanse moraliteit vervang met die aristokratiese deugde-etiek van belofte waarna hierbo verwys is.

Die wil tot lewe as die wil tot mag gee met ander woorde aanleiding tot twee duidelik onderskeibare etiese paradigmas: 'n slawe-etiek wat gerugsteun word deur reaktiewe emosies en 'n aristokratiese etiek wat gerugsteun word deur aktiewe selfoortreffende emosies. Die aristokratiese moraliteit spruit uit 'n triomfanklike en roekelose bevestiging van die self. Die slawemoraliteit daarenteen spruit uit 'n ontkenning van die wêreld en ander mense. Die aristokratiese moraliteit is gebore uit spontane aksie. Die slawe moraliteit uit reaksie. Die aristokratiese moraliteit gaan spontaan oor in verdere aksie - dit is die moraliteit van ten volle aktiewe, energieke mense. Geluk in die aristokratiese moraliteit is aksie. Vir die adellike aristokraat is die belangrikste ding die perfekte funksionereing van die heersende, onbewustelike instinkte. Selfs 'n kwesbaarheid om skielike impulse te volg, waag stukke te neem en aan uitbarstings van liefde, dankbaarheid of vergelding deel te neem word hier positief beoordeel. Die slawemoraliteit daarenteen is die moraliteit van die terneergedruktes, die impotentes wat vol opgekropte aggresie en bitterheid is. Geluk in die slawemoraliteit is passiwiteit (die sabbat), geluk in afwagting en self-verloëning.[106] Die belangrikste verskil tussen die aristokraat en die slaaf lê egter in elkeen se siening van die vyand. Die adellike persoon (die aristokraat) vereis en respekteer haar vyand omdat die vyand die basis van haar eie onderskeiding is. Die adellike persoon beskou haarself as goed en die vyand as sleg. Die haatdraende mens (die slawe) daarenteen beskou die vyand as iets boos wat uitgeskakel moet word.[107] Die adel begin by die goeie en beweeg

---

[106] Dit is juis hierdie dimensie wat Nietzsche hier in negatiewe terme skets wat Derrida en Lyotard aantrek na die Joodse tradisie as alternatief vir die selfgeldende morele subjek (insluitende Nietzsche se selfbevestigende aristokratiese morele subjek).

[107] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 173. Die aristokratiese houding teenoor die vyand soos Nietzsche dit hier beskryf is een van die sterkste aanduidings van 'n fundamentele agonisme in Nietzsche se latere werk. Op basis van hierdie beskrywing sou geargumenteer kon word dat die aristokratiese gemeenskap nie die vyand en andersheid demoniseer of probeer uitskakel nie, maar poog om die strukturele dinamiek van die aristokraat se eie ideniteit te respekteer. Op dié wyse lê die aristokratiese politiek wat Nietzsche voorstaan die basis vir 'n radikale pluralistiese en agonistiese politiek. Die vyand speel 'n sentrale rol in

vandaar as 'n byproduk na die slegte. Die haatdraende begin by die bose en beweeg van daar as byproduk na die goeie. So word beweeg vanaf die aristokratiese *etiek van goed en sleg* na die slaaf se *etiek van goed en boos*.[108]

Daar is geen twyfel by Nietzsche dat die aristokratiese etiek die natuur se hoogste doel met die mens as biologiese wese verteenwoordig nie:[109]

> [I]f we place ourselves at the terminal point of this great process, where society and custom finally reveal their true aim, we shall find the ripest fruit of that tree to be the sovereign individual, equal only to himself, all moral custom left far behind. This autonomous, more than moral individual (the terms autonomous and moral are mutually exclusive) has developed his own, independant, long range will, which dares to make promises.

Nietzsche word aangetrek deur aristokratiese samelewings omdat hierdie samelewings meer ruimte laat vir die soort geweldadige kunstenaarspolitiek wat hy bewonder. Aristokratiese samelewings vier selfoortreffende aksie as 'n sentrale publieke waarde en poog nie om die geweld en terreur in die hart van etiek en politiek te ontken, reg te stel of te rasionaliseer nie. Die aristokratiese kultuur van die Homeriese Grieke byvoorbeeld aanvaar destruksie en wreedheid as deel van die lewe sonder dat dit tot verlamming en haatdraendheid lei. Daarom ook verkies Nietzsche die Griekse mitologie bo die Christelike. Die Griekse gode dien nie as basis vir die mens se selfteistering nie maar is 'n gehoor wat op die aardse verhoog vermaak moet word. Die aarde mag nooit gestroop wees van nuwe komplikasies en katastrofes nie. Die gode moet vermaak word deur die skouspel van die mens se

---

Carl Schmitt se denke en die strukturaliteit wat Nietzsche hier beskryf is onlangs deur Chantal Mouffe opgeneem as basis vir 'n nuwe demokratiese politiek (Chantal Mouffe *The Return of the Political* (1993)).

108 Wanneer Nietzsche elders praat van 'n *etiek anderkant goed en boos* bedoel hy nie daarmee dat hy etiek as 'n menslike waarde opgee nie maar slegs dat die slawe etiek waarin die Europa van sy dag volgens hom vasgevang is verbreek en met 'n meer aristokratiese etiek van selfverantwoordelikheid vervang moet word.

109 Nietzsche (*op cit supra* n 4) 191.

estetiese politiek.[110] Die aristokratiese era van estetiese politiek, die era van Homerus se helde en gode, verteenwoordig vir Nietzsche 'n onoortrefde glorietydperk in die mens se politieke bestaan.

In die tweede essay van *The Genealogy of Morals* vertel Nietzsche hoe die aristokratiese era op tragiese wyse tot 'n val gekom en met 'n slawekultuur vervang is. Die resultaat van hierdie omwenteling is die dissonansie tussen die inhoud en die vorm of dinamiek van die reg waarna hierbo verwys is. Nietzsche beskryf in *The Genealogy of Morals* en ander tekste uit dieselfde periode hoe verskeie faktore die oorspronklike haat van die slaweklas teen die aristokrasie aangevuur het. Die eerste hiervan is die ontwikkeling van die Sokratiese dialektiek.

Nietzsche keer in *The Twighlight of Idols*[111] terug na die rol wat Sokrates gespeel het in die transformasie van die klassieke Griekse kultuur ('n tema wat hy reeds in *The Birth of Tragedy* ondersoek het). By hierdie geleentheid val Nietzsche die filosofiese tradisie wat Sokrates versimboliseer in breë terme aan. Nietzsche weier om die filosofiese konsensus dat die aardse lewe van geen waarde is nie na te praat. Wanneer die filosowe van nader ondersoek word is dit volgens Nietzsche gou duidelik dat hulle dekadente persoonlikhede is. Filosowe en hulle wysheid wat teen die lewe uitvaar verskyn op die toneel "soos kraaie wat aangetrek word deur die muwwe reuk van verottende vleis".[112] Plato en Sokrates is uitstekende voorbeelde van filosowe wat op die kulturele toneel verskyn ná die dood van die Griekse aristokratiese kultuur en daarom niks anders is as simptome van Griekse verval en dekadensie nie.[113]

---

[110] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 201, 227: "With what eyes did Homer's gods regard the destinies of men? What, in the last analysis, was the meaning of the Trojan war and similar tragic atrocities? There can be no doubt that they were intended as festivals for the gods, and, insofar as poets in this respect are more 'divine' than other men, as festivals for the poets".

[111] Friedrich Nietzsche *The Twighlight of Idols* (1964).

[112] Nietzsche (*op cit supra* n 111) 9.

[113] Beide Arendt en Nietzsche reageer teen die Sokratiese, morele, teoretiese en asketiese benadering tot die lewe en beroep hulle op 'n estetise alternatief. Daar is egter belangrikke verskille in die ontwikkeling van hulle estetiese perspektiewe. Arendt se aanvanklike (byna Nietzschiaanse) viering van die heroiese dimensie van pre-Sokratiese kultuur in *The Human Condition* word later versag deur haar klem op die voor-Sokratiese voorliefde vir skoonheid en daarmee die estetiese of refleksiewe beoordeling van menslike gedrag (sy kritiseer Plato omdat hy goedheid en skoonheid vervang en so die moralisering van politiek begin het. Arendt poog om weer die voor-Sokratiese estetiese basis van politiek (die voorliefde van skoonheid) te herstel). Waar Arendt beweeg vanaf aksie tot toeskouerskap beweeg Nietzsche vanaf

Sokrates se suggestie dat slegs 'n rasioneel begronde lewe 'n deugsame en 'n gelukkige lewe kan wees het volgens Nietzsche direk teen die instinke van die ouer aristokratiese Grieke ingedruis. Sokrates se dekadente formule spruit uit sy oordadige logiese vermoëns en bring die edele instinkte van die aristokratiese Grieke tot 'n einde. Sokrates se dialektiek word 'n wapen in die hande van die alledaagse massa waarmee hulle hulself op die aristokratiese meesters kon wreek. Voor Soktrates was dialektiese argumentasie onder die Grieke beskou as 'n teken van swak smaak. Die dialektikus was duidelik uit plek in 'n aristokratiese kultuur waarin mense nie nodig gehad het om hulleself voortdurend te verdedig en te regverdig nie maar goeie gebruike spontaan nagevolg het; waarin mense nie die meriete van hulle aksie moes bewys of demonstreer nie maar spontaan beveel het.[114]

Volgens Nietzsche se uiters afwysende oordeel was Sokrates een van die gepeupel, een van die laagste en lelikste van die gepeupel wat deur die voortdurende gebruik van sy dialektiek homself op die Griekse adel vergeld het. Sokrates het besef dat die aristokratiese Griekse instinkte aan die verval was en in 'n toestand van anargie verkeer het. Instinktiewe oordadigheid, die teenkant van Nietzsche se visie van aristokratiese self-dissipline, was daarom 'n konstante gevaar. Niemand was meer in staat om hulleself te bemeester en die instinkte soos klassieke kunstenaars te orden nie. Dit was nodig om 'n nuwe manier te vind om die instinkte te beheer. Sokrates se oplossing was om 'n nuwe tiran uit die menslike rede te skep. Ná Sokrates het die Grieke twee opsies gehad: verval in barbarisme of word absurd rasioneel. Die fanatiese wyse warop die Grieke die tirannie van die rede aangegryp het bewys vir Nietzsche juis die erns en die omvang van die krisis. Die probleem is dat Sokrates nie die krisis kon besweer nie omdat die metode wat hy verkies het self 'n uitdrukking van die verval van die adellike instinkte was. Al wat Sokrates reg gekry het was om die wyse waarop die krisis vergestalt te verander. Rasionalisme en barbarisme bly teenkante van een en dieselfde patalogie:[115]

> The most blinding light of day: reason at any price; life made clean, cold, cautious, conscious, without instinct, opposed to the instincts, was in itself only a disease,

---

tragiese toeskouerskap (die koor) tot selfgeldende aksie.

[114] Nietzsche (*op cit supra* n 111) 12.

[115] Nietzsche (*op cit supra* n 111) 15-16.

> another kind of disease - and by no means a return to "virtue", to "health", and to happiness. To be obliged to fight the instinct - this is the formula of degeneration: as long as life is in the ascending line, happiness is the same as instinct.

Alhoewel Sokrates aanvanklik 'n prominante antagonis van Nietzsche se denke gevorm het word sy plek in Nietzsche se latere skryfwerk grootliks deur Jesus (die gekruisigde Christus) ingeneem as die vernaamste leier in die slawe-opstand teen die aristokratiese kultuur. Die Christelike weerstand is egter begin deur die Joodse-priesterklas.[116] Waar die dominante klas in die samelewing ook 'n priesterlike klas is skep die aristokratiese oorsprong van moraliteit volgens Nietzsche nie probleme nie. Daar is nietemin vir Nietzsche iets onheilsaams aan alle priesterlike aristokrasieë en die lewenstyl van die priesterklas omdat hulle neig om hulle rug te keer op spontane aksie en in broeiende innerlikheid en emosionele uitbarstings te verval.[117] Die gevaar bestaan daarom altyd dat die priesterlike evaluasies van die vorige aristokratiese evaluasies kan afskei en tot die teenoorgestelde daarvan kan ontwikkel. Dit is veral die geval waar 'n prieserklas en stryderklas naas mekaar ontwikkel. Die beste voorbeeld van 'n stryd tussen priesterlike evaluasies en heroïese aristokratiese evaluasies is volgens Nietzsche te vinde in die stryd tussen die Jode en hulle vyande.

Die Joode volk - 'n priesterlike aristokrasie by uitstek - het hulle met 'n unieke etiese genialiteit op hul veroweraars gewreek deur hulle veroweraars se heroïese waardes en evaluasies om te keer:[118]

> It was the Jew who, with frightening consistency, dared to invert the aristocratic value equations good/noble/powerful/beautiful/ happy/ favoured-of-the-gods and maintain, with furious hatred of the underprivileged and impotent, that 'only the poor, the powerless, are good; only the suffering, sick, and ugly, truly blessed.

---

[116] Lyotard lees postmoderne politiek ook in die lig van die Joodse etiese tradisie maar benader daardie tradisie heeltemal anders as Nietzsche. In die eerste plek is Lyotard positief oor daardie tradisie en tweedens onderskei Lyotard duidelik tussen die Joodse en die Christelike terwyl Nietzsche Christus as die middelpunt van die Joodse tradisie beskou.

[117] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 168.

[118] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 167.

Europa se etiek van meegevoel is die erfgename van hierdie Joodse omkeer van waardes. Nietzsche loods sy genealogiese kritiek van moraliteit as 'n ondersoek na die waarde van die nie-egoïstiese instinkte soos meegevoel, self-verloëning en self-opoffering wat die kern van die Christo-Europese moraliteit vorm. Nietzsche se ondersoek ontbloot hierdie waardes en deugde as die begin van 'n meer omvattende ontkenning van die lewensproses wat die mens dieper en dieper in 'n groter niksheid inlei. Die Joodse omkeer van waardes is die begin van die einde en stagnasie, van nostalgiese uitputting en van 'n menslike wil wat haarself teen die lewe gekeer het. Hierdie waardes het slegs waarde as simptome van die afname in lewensvitaliteit wat die slawe-opstand in etiek meegebring het. Nietzsche se strategie teen die naderende nihilisme is nie meer, soos in *The Birth of Tragedy*, om die dominante moraliteit deur estetiese waardes te relativeer nie, maar om die dominante slawe moraliteit teen die alternatiewe moraliteit van spontane en lewenskragtige aristokrate af te speel.[119]

Alhoewel die Jode die slawe-opstand in moraliteit begin het was dit die liberale demokrate en sosialiste van die 19de eeu wat dit twee milleniums later tot voltooiïng gebring het. Die "demokratiese vooroordeel" teen die fundamentele onderskeid tussen adel en massa is vir die latere Nietzsche die sentrale probleem van moderne Europa. Dit is 'n vooroordeel wat verreikende implikasies het en selfs die objektiwiteit van die natuurwetenskappe bedreig.[120] Die fundamentele probleem met die regsfilosofie van die negentiende eeu is volgens Nietzsche dat dit uitdrukking gee aan 'n nie-estetiese slawe-uitkyk op die lewe, die reg en die politiek. Dit bekyk en beoordeel die politiek uit die oog van die swakste en die verslane en die verowerde. Op grond van hierdie slawe perspektief word alle aristokratiese waardes en deugde verwerp as bedreigings vir die veiligheid van die dominante werkersklas se kleinlike bestaan en instrumentele politiek. Vir Nietzsche is die fundamentele probleem met demokratiese werkersklaspolitiek dat vrees en bewondering vir aritokratiese hardkoppigheid, absurditeit, onvoorspelbaarheid en wreedheid vervang is met die gemak en veiligheid van 'n kleinburgerlike bestaan. Met die demokratiese beweging en menseregte het grootse en skouspelagtige estetiese politiek verval in die administrasie van individuele eie-belang. Die kuns van die aristokratiese staatsman is vervang met die volledig geadministreerde lewens van hopeloos

---

[119] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 188.

[120] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 162.

middelmatige mense.[121]

Die asketiese kultuur wat deur die kulminasie van die interne dinamiek van die mens se etiese bewussyn, die Sokratiese filosofiese tradisie, die Joods-Christelike mitologie en die demokratiese beweging in Europa gevestig is, trek om een ander rede Nietzsche se aandag. Hy sluit sy bespreking in *The Genealogie of Morals* af deur aan te toon dat die asketiese en lewensontkennende ideale ook Wagner se kuns besmet het. *The Genealogy of Morals* word so 'n geleentheid vir Nietzsche om sy vorige siening van Wagner se tragiese musiekspele as die begin van 'n kulturele herlewing te heroorweeg en om 'n nuwe alternatief vir die krisis van die Christo-Europese demokratiese era voor te stel. In die proses verwerp Nietzsche nie alleen Wagner se musiek nie maar ook Schopenhauer se filosofie, die twee bestandele waaruit hy *The Birth of Tragedy* saamgestel het.[122]

Wanneer Neitzsche sy rug op Wagner keer verskuif sy fokus ook vanaf die pre-Sokratiese Dionysiese kultuur na die klassieke Romeinse staat. In *The Birth of Tragedy* het Nietzsche Rome se imperialisme afgewys as 'n oordadige Apolliniese poliek. Hy het daarmee ook die resepsie van die Romeinse reg eenduidig afgekeur as bedreiging van die ware Griekse gees. In *The Genealogy of Morals* word die Romeinse staatkundige projek egter in kontras met Israel beskryf as die ware beliggaming van aristokratiese politiek. Die Romeine word nou deur Nietzsche beskryf as die sterkste en mees adellike volk wat ooit geleef het. Vir Nietzsche is die enigste tragedie dat Israel finaal geseëvier het in haar stryd teen Rome. Die laaste veldslag in hierdie lang stryd het volgens Nietzsche aangebreek met die uitbreek van die Franse Revolusie toe die laaste oorblyfsels van die Romeinse adellikes deur populêre instinkte en befoeftes weggevee is. Op daardie moment is aristokratiese of

---

[121] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 176.

[122] Nietzsche identifiseer nou die probleem met Schopenhauer dat hy te swaar steun op die estetika van Kant wat skoonheid onder die eienskappe van onpersoonlikheid en universaliteit tuisgebring het. Vir Nietzsche kom Kant se estetika neer op 'n intellektualisering van skoonheid en 'n tipies filosofiese reaksie op kuns wat kuns beskou vanuit die oogpunt van die nie kunstige toeskouer en nie vanuit die oogpunt van die kunstenaar self nie. Die toeskouer van Kant se estetika het volgens Nietzsche 'n volkome gebrek aan estetiese sensitiwiteit. Hierdie kritiek teen die Kantiaanse estetiese model is direk op Arendt van toepassing. Arendt gaan selfs verder as Kant om die estetiese dimensie van toeskouerskap te negeer en ruil die toeskouers by die drama en by die spele onderling sonder problematiek uit. Belangeloosheid wat beide Arendt en Kant as die wese van die estetiese perspektief beskou (en wat Arendt gebruik om 'n publieke sfeer van aksie naas arbeid en werk te vestig) is vir Nietzsche die groot probleem.

estetiese politiek verdring deur sosio-ekonomiese vraagstukke en die "leunagtige shibboleth van die regte van die meerderheid".[123] Die laaste teken van die Romeinse nalatenskap verskyn in die figuur van Napoleon - die beliggaming van die adellike, aristokratiese en klassieke ideaal.

In min of meer dieselfde era waarin die Duitse pandektiste hulle regswetenskap vervolmaak het, waarin Duitsland as liberale staat verenig is, waarin Duitsland as industriële staat begin ontbloei het hunker Nietzsche na Romeinse adellikes en Homeriese helde. In die nihilistiese landskap van negentiende eeuse Europa hunker Nietzsche na 'n nuwe soort mens om na vore te tree; 'n mens wat weer soos die aristokrate van ouds spontaan en selfgeldend sal kan optree. Iemand van goeie gesondheid in wie die doel van die natuur verwesenlik sal word en wat namens haarself beloftes sal kan maak.[124] 'n Held vir die toekoms wat die mens se wil weer sal bevry van die wil to selfkastyding en nihilisme. Iemand wat die wil tot lewe en mag weer sal herstel as die basiese dinamiek van die reg en die politiek, 'n anti-chris en 'n anti-nihilis. 'n Estetiese politikus wat nie aan bande gelê sal word deur die demokartiese vooroordeel en menseregte nie en 'n staat wat nie op die beginsels van die *rule of law* en regsformalisme sal berus nie.

Nietzsche bevestig en verfyn in *The Genealogy of Morals* die basiese tema wat hy reeds in *The Birth of Tragedy* rondom die politiek ontwikkel het. Liberalisme word steeds beskryf as 'n vorm van nihilisme wat die ware dinamiek van politiek en die staat ontken. Ek het hierbo verduidelik dat Nietzsche nie met *The Birth of Tragedy* in staat was om sy radikale anti-liberale sentiment in 'n verdedigbare republikeinse rigting te ontwikkel nie. Dit is te betwyfel of hy met sy hersiene estetiese perspektief in *The Genealogy of Morals* enigsins nader aan hierdie doel beweeg het. Die enigste alternatief vir die instrumentalisering van politiek wat hy voorstel is die aktiewe bevordering van die lewensproses soos dit in die estetiese onskuld van die kunstenaar-filosoof tot vervulling kom. Nietzsche se estetiese politieke visie bly daarom vasgevang in die kosmiese stryd tussen die individu en die onpersoonlike proses waarteen haar lewe afspeel. Die enigste inter-subjektiewe mediasie wat

---

[123] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 187.

[124] Nietzsche (*op cit supra* n 4) 229: "[M]inds strenghtened by struggles and victories, for whom conquest, adventure, danger, even pain, have become second nature...Minds possessed of a sublime kind of malice, of the self-assured recklessness which is a sign of strong health. What is needed, in short, is just superb health".

hy toelaat word deur 'n kunstenaarsaristokrasie verskaf. Dit is hierdie enkelinge wat die telos van die natuur in die mensdom moet realiseer. Geen ander politieke interaksie tussen mense is skynbaar vir Nietzsche moontlik nie. Nietzsche se estetisering van die reg gaan gebrek aan 'n siening van interpersoonlike konfrontasie tussen 'n pluraliteit van politieke subjekte wat nie metafisies gedetermineer is nie. Ten spyte van sy suggestiewe opmerkings oor die estetiese en geweldadige dinamiek van die reg en politiek is hy daarom nie in staat om hierdie insigte in 'n demokratiese rigting te ontwikkel nie.

4 Slot

My interpretasie van Nietzsche se estetiese politiek is tot 'n groot mate 'n herverwoording van 'n bekende en selfs geykte interpretasie van Nietzsche se latere skryfwerk. Beide Nietzsche se kritici en sy ondersteuners aanvaar vandag algemeen dat die ideaal van heroïese en estetiese selfsgelding wat Nietzsche teen die einde van die 1880's verwoord het 'n onaanvaarbare alternatief is vir die formalisering van die reg wat Kant, Weber en Habermas as die wese van moderniteit beskou. Verskeie van Nietzsche se belangrikste kritici het reeds aangetoon dat sy aristokratiese politiek 'n duidelike voorbeeld is van die patologie van die Westerse metafisiese tradisie (Heidegger),[125] van die Verligting (MacIntyre),[126] of van die Dialektiek van die Verligting (Habermas).[127] Nietzsche se bo-

---

[125] Martin Heidegger *Nietzsche: Vol 3* (1991). Heidegger beskryf Nietzsche as die laaste metafisikus van die Weste en lees Nietzsche se leerstukke van die Wil tot Mag en die Ewige Terugkeer as voorbeelde van 'n selfs meer radikale subjektivisme as wat elders in die metafisiese tradisie (wat Hiedegger aan nihilisme gelykstel) aangetref word. Heidegger se interpretasie van Nietzsche word deur Alan Schrift beskryf as een van die twee mees invloedryke interpretasies van Nietzsche. Die ander is die interpretasie van Nietzsche deur die sogenaamde Franse post-strukturaliste (Alan Schrift *Nietzsche and the Question of Interpretation* (1990) xiii). Die Franse fasinasie met Nietzsche (Derrida, Deleuze, Lyotard, Foucault, Kofman en ander) in direkte reaksie teen Heidegger se antagonisme word volledig bespreek in Alan Schrift *Nietzsche's French Legacy* (1995). Sommige aspekte van die Franse interpretasie van Nietzsche word oorgeneem deur skrywers soos William Connolly en Bonnie Honig in hulle pogings om Nietzsche se politiek uit die kloue van estetiese subjektivisme te red.

[126] Alisdair MacIntyre (*op cit supra* n 11) 109-120. MacIntyre beskou Nietzsche as dié morele filosoof van moderniteit. Volgens MacIntyre is Nietzsche se "profetiese irrasionalisme" 'n immanente deel van die verskeie Weberiaanse bustuursvorme van moderniteit, waaronder legalisme en regsformalisme tel (soos reeds ter inleiding bespreek is): "Whenever those immerged in the bureaucratic culture of the age try to think their way through to the moral foundations of what they are and what they do, they will discover suppressed Nietzschean premises" (114).

Volgens MacIntyre is beide regsformalisme en Nietzsche se estetiese reaksie daarteen kante van dieselfde waardelose muntstuk van moderniteit: "[T]he Nietzschean stance turns out not ot be a mode of escape from or an alternative to the conceptual scheme of liberal individualist modernity, but rather one more representative moment of its internal unfolding" (118) Deur die Wil tot Mag te interpreteer as die

menslike politieke aristokraat wat haarself oorgee aan die Wil tot Mag is volgens hierdie kritici die duidelikste aanduiding dat die betrokke tradisies radikaal hersien moet word. Maudmarie Clark som hierdie konsensus treffend en bondig op:[128]

> [Nietzsche] seems to support a truly obnoxious, indeed despicable, aristocratic attitude and politics, and to have nothing but contempt for democracy and the majority of people, which it seems ready to have reduced to "incomplete human beings" for the sake of some higher type.

In reaksie op die dominante benadering tot Nietzsche se politieke filosofie het 'n aantal lesers van Nietzsche onlangs begin met 'n poging om sy skryfwerk vir die demokratiese politieke ideaal oor te wen. Volgens hierdie lesers is Nietzsche se skryfwerk, die probleme daarmee ten spyt, 'n vrugbare teelaarde juis vir die kritiese bevraagtekening van die moderne politieke en regsfilosofiese tradisie en vir die ontwikkeling van 'n radikale agonistiese demokratiese politiek. Die meeste van Nietzsche

---

logiese uitkoms van die projek van die Verligting word Nietzsche 'n negatiewe voorbeeld van die bankrotskap van moderniteit: "[E]ither one must follow through the aspirations and the different versions of the Enlightenment project until there remains only the Nietzschean diagnosis and the Nietzschean problematic *or* one must hold that the Enlightenment project was not only mistaken, but should never never have been commenced in the first place" (118). MacIntyre poog om die Weber-Nietzsche polariteit van moderniteit (en dus die estetiesering van die politiek) te deurbreek deur 'n teleologiese model van moraliteit (etiek) in die tradisie van Aristoteles te formuleer.

[127] Jurgen Habermas *The Philosophical Discourse of Modernity* (1987) 87-96. Soos reeds hierbo bespreek is aanvaar Habermas dat moderniteit in die Weber-Nietzsche konstellasie daarvan 'n krisis daarstel. Hierdie konstellasie is egter vir Habermas (anders as vir MacIntyre) nie 'n bewys dat die projek van die Verligting en moderniteit (dws die rasionalisasie en formalisering van normatiwiteit) nooit geloods moes gewees het nie. Vir Habermas is die Weber-Nietzsche konstellasie (en dus die estetieseirng van die politiek wat hier ondersoek word) bloot 'n aanduiding dat die projek van moderniteit nog nie voltooi is nie. Habermas probeer deur die Weber-Nietzsche konstellasie breek deur moraliteit op die basis van kommunikatiewe rasionaliteit te bedink.

[128] Maudmarie Clarke "Nietzsche's antidemocratic rhetoric" 1999 *The Southern Journal of Philosophy* 119.

se nuwe lesers (Connolly,[129] Honig, [130]Clark,[131] Conway,[132] Hatab,[133] Franklin[134] en Shrift[135]) gee steeds toe dat daar tekstuele steun bestaan vir die interpretasie van Nietzsche se anti-demokratiese sentiment wat hierbo toegelig is, maar suggereer dat dit nie die vrugbaarste interpretasie van Nietzsche se denke is nie.

Die pogings om die anti-demokratiese aard van Nietzsche se politieke visie te versag neem verskeie vorme aan. Nietzsche se denke vorm in sommige gevalle selfs die basis vir 'n "radicalised liberalism"[136] soos dié van Richard Rorty.[137] Die belangrikste nuwe interpretasies van Nietzsche se skryfwerk poog egter om dit as teoretisering van ware agonistiese demokratiese politiek te herwin.

---

[129] William Connolly *Political Theory and Modernity* (1988) 147-175.

[130] Bonnie Honig *Political Theory and the Displacement of Politics* (1993) 42-75.

[131] Clark (*op cit supra* n 128).

[132] Daniel Conway *Nietzsche & the Political* (1997).

[133] Hatab *A Nietzschean Defence of Democracy: An Experiment in Postmodern Politic* (1995).

[134] Tod Franklin "The political implications of Nietzsche's Aristocratic radicalism" 1999 *The Southern Journal of Philosophy* 143.

[135] Alan Schrift "Nietzsche for democracy" 1999 *The Southern Journal of Philosophy* 167.

[136] Ansell-Pearson (*op cit supra* n 5) 165. Ansell-Pearson gebruik hierdie term om die mediasie van temas uit Nietzsche se werk deur Richard Rorty en William Connolly te beskryf. Connolly (*op cit supra* n 129) 174) gebruik self ook hierdie term om sy eie weergawe van 'n post-Nietzschiaanse politieke visie te tipeer.

[137] Rorty poog om die aristokratiese ideaal van heroïese selfskepping te versoen met die 'n liberale publieke sfeer en politiek wat oorheers word deur 'n diskoers teen wreedheid: "Nietzsche often speaks as though he had a social mission, as if he had views relevant to public action - distinctly antiliberal views. But, as also in the case with Heidegger, this antiliberalism seems adventitious and ideosyncratic - for the kind of self-creation of which Nietzsche and Heidegger are models seems to have nothing in particular to do with questions of social policy"(Rorty *Contingency, Irony and Solidarity* (1989) 99). Rorty verset hom teen die estetisering van die politiek en publieke sfeer maar bepleit 'n radikale estetisering van die private sfeer. Die oplossing vir die anti-demokratiese dimensie van Nietzsche se politieke visie is duidelik: "*Privatize* the Nietzschean - Sartrean - Foucauldian attempt at authenticity and purity, in order to prevent yourself from slipping into a political attitude which will lead you to think that there is some social goal more important than avoiding cruelty" (65). Alhoewel Rorty se skeiding tussen publieke geregtigheid en private selfkreatiwiteit nie in stand gehou kan word nie is sy postmoderne bourgeois liberalisme 'n uitstekende voorbeeld van die onlangse herwinning van Nietzsche selfs ter wille van liberale politieke ideale.

Hierdie interpretasies poog almal om die estetiese dimensie uit Nietzsche se politiek te weer. Alan Schrift maak hierdie punt duidelik.[138] Volgens hom is Nietzsche se aristokratiese politiek die resultaat van 'n gedoemde poging om die politiek aan die hand van kuns te bedink. Volgens Schrift is die uitdaging met die lees van Nietzsche om sy "heroïese estetisisme" van binne sy eie skryfwerk te ondermyn en te vervang met 'n agonistiese politieke perspektief, 'n uitdaging wat volgens hom reeds met sukses deur skrywers soos Ernesto Laclau, Chantal Mouffe en William Connolly opgeneem is.[139] Op gesag van Schrift te stelling ondersoek ek kortliks hoe die agonisering of de-estetisering van Nietzsche se politieke visie deur Connolly en Bonnie Honig[140] onderneem word.

Beide strywers volg min of meer dieselfde strategie. Albei poog om die selfgeldende heroïese politieke subjek wat Nietzsche se estetiese politiek uiteindelik onderlê te ondermyn deur die jonger Nietzsche se opmerkings oor die Griekse agon intra-persoonlike of psigiese werking te gee.[141] Die gefragmenteerde subjek wat Connolly en Honig op dié wyse uit Nietzsche se eie skryfwerk oproep kan in die lig van wat hierbo gesê is nie gestand gedoen word binne die estetiese etiek en politiek wat Nietzsche verwoord nie. Die subjek wat in haarself verdeel is kan slegs tot aksie kom binne 'n radikaal agonistiese en demokratiese publieke sfeer waarin andersheid en weerstand as inherente komponente van politiek gevier word.

---

138 Schrift (*op cit supra* n 135) 169.

139 Schrift (*op cit* supra n 135) 170-171.

140 Honig se lees van Nietzsche het die bykomende waarde dat dit Nietzsche se agonisme en die politieke agonisme van Arendt direk met mekaar in verband bring. Honig se lees van Nietzsche is sterk beïnvloed deur haar debat met Dana Villa oor die aard van die verwantskap tussen Arendt en Nietzsche se agonisme. Sien Dana Villa "Beyond good and evil: Arendt, Nietzsche and the aestheticization of political action" 1992 *Political Theory* 274; Bonnie Honig *Political Theory and the Displacement of Politics* (1993) 42-125. Albei denkers vertrek vanaf die veronderstelling dat die uniekheid van Arendt se denke net bepaal kan word deur 'n volgehoue ondersoek van die Nietzschiaanse dimensies, beide pro en contra, van haar werk en weerstaan die onlangse pogings om Arendt se denke in te span as deel van 'n diskoersiewe model van demokratiese politiek, of pogings om Arendt in te span as deel van die herwinning van 'n neo-Aristoteliaanse model van praktiese wysheid. Beide beweeg nietemin uiteindelik verby 'n eng Nietzschiaanse perspektief op Arendt se denke en poog om via Derrida (in die geval van Honig) en via Kant (in die geval van Villa) aspekte van Arendt se agonistiese politiek verder te belig.

141 Op die wyse sluit albei denkers aan by die post-strukturele ontleding van die strukturaliteit van identiteite wat gewoonlik met die Franse filosofie van die 1960's en 70's geassosieer word. In Honig se geval is dit veral duidelik dat sy Nietzsche (en Arendt) herlees vanuit 'n Derridiaanse perspektief op die aporetiese struktuur of logika van identiteit.

Connolly baseer sy interpretasie van Nietzsche as demokratiese denker tweedens ook op die ontologiese dinamiek van die politieke en etiese subjek wat volgens hom deur Nietzsche se genealogie van moraliteit ontbloot is. Volgens Connolly vertel Nietzsche se genealogie die storie van die produksie van die subjek deur verskeie tegnieke van dissiplinering, maar terselfdertyd ook van die interne weerstande wat in die proses geskep word. Nietzsche se genealogie van die subjek toon aan dat die subjek se drang na selfbemeestering en teenwoordigheid nooit voltooi kan wees nie. Volgens Connolly se interpretasie dramatiseer Nietzsche se verhaal oor die stryd tussen aristokrate en slawe 'n stryd wat binne die subjek self afspeel. Nietzsche se subjek-in-stryd se bestaan word volgens Connolly gekenmerk deur 'n "ontologie van weerstand".[142] Om as etiese of politieke subjek te bestaan is om onderhewig te wees aan 'n eenheid wat van buite af ingestel is, maar wat noodwendig weerstand en stryd in die subjek oproep. Nietzsche se boodskap is dat die mens se bestaan as etiese en politieke subjek 'n allergie teen haarself is.

Nietzsche skep hiervolgens met sy ontologie van weerstand 'n nuwe raamwerk waarbinne etiese debat kan plaasvind. Verskillende weergawes van etiek en politiek kan op sterkte van die ontologie van weerstand beoordeel word. Op grond van die ontologie van weerstand is die patologie van die subjek nie dat haar eenheid verbrokkel het nie, maar dat die subjek weier om andersheid en verskil en weerstand binne haarself en ander te aanvaar. Die patologiese subjek (Nietzsche se wrewelagtige en haatdraende subjek) omskep andersheid en verskil as 'n afwyking wat verwyder, verbeter, gestraf of oorwin moet word. In die plek van hierdie patologie soek Nietzsche volgens Connolly na 'n vorm van subjektiwiteit wat dissipline aanvaar sonder om die weerstand wat daardeur geskep word te verag, 'n subjek wat nie 'n wrewel koester teen die paradoksale strukturaliteit van haar eie identiteit nie.

Volgens Connolly maak Nietzsche twee voorstelle vir so 'n etiek. 'n *Etiek van die wil tot mag* waarin die uitdaging is om meesterskap oor die werklikheid, die siel, en ander mense oor te neem. Dit is die etiek van die nuwe aristokratiese enkelinge wat politiek esteties inrig. Connelly formuleer beide 'n eksterne en 'n interne kritiek teen Nietzsche se aristokratiese weergawe van die ontologie van

---

[142] Connolly (*op cit supra* n 129) 156.

weerstand. Uit 'n interne perspektief beskou Connolly Nietzsche se aristokratiese oplossing as selfondermynend omdat dit noodwendig die wrok wat dit probeer besweer reproduseer. Vanuit 'n eksterne perspektief is hierdie ideaal onversoenbaar met demokratiese politiek. Connolly is (anders as Nietzsche) selfs oortuig dat demokratiese politiek die beste manier is om op 'n publieke vlak uiting te gee aan die ontologie van weerstand en om die noodwendigheid van tydelikheid en pluraliteit en andersheid in die publieke sfeer te erken. Die tweede etiek wat Nietzsche volgens Connolly formuleer is 'n *etiek van gelatenheid* wat die projek van meesterskap in twyfel trek op grond daarvan dat weerstande inherent in die proses van bemeestering ingebou is. Die ideaal van meesterskap is daarom 'n onmoontlike einddoel. Sonder om te verklaar dat *die etiek van gelatenheid* Nietzsche se dominante etiek is verklaar Connolly nietemin dat hierdie etiek die meer belowende een is om te ondersoek.

Volgens Connolly bevestig Nietzsche 'n soort etiek (een versoenbaar met die ontologie van weerstand) maar nie 'n politieke teorie nie. Connolly formuleer daarom namens Nietzsche 'n visie van politiek wat met die ontologiese dimensie van Nietzsche se denke (en veral *die etiek van gelatenheid*) versoenbaar sou wees. Hy poog daarmee om binne die raamwerk van Nietzsche se ontologie te dink en nie binne die beperkinge van Nietzsche se eie politieke formulerings nie.[143] Die politiek wat Connolly uiteindelik namens Nietzsche op hierdie basis rekonstrueer is 'n politiek wat bestaan in die spanning tussen gedeelde norme en die kompleksiteit van die lewe sonder om enige van die twee dimensies tot 'n absolute te verhef:[144]

> Politics resides in this ambiguous space between the insistent rewards of commonality and the wonder of existence. It enables each claim to find expression without giving final or full hegemony to either. It keeps the will to question alive even when the pressures of time, statecraft, private identity, collective reassurance or economic rationality press to close it down. And any theory or practice which would dissolve

[143] Mark Warren (*op cit supra* n 2) 207-219 stel 'n soortgelyke werkswyse in sy lees van Nietzsche voor. Volgens hom moet Nietzsche se filosofiese projek omarm word maar die politieke toepassing wat Nietzsche daaraan gee verwerp word: "Viewed through his politics, Nietzsche's philosophy becomes crude and uninteresting" (208). Uit hierdie oogpunt is my bespreking van Nietzsche sekerlik gebrekkig omdat dit nie genoeg aandag gee aan sy groter filosofiese projek nie maar spesifiek fokus op sy swakpunt - die estetiese politiek wat hy bepleit.

[144] Laasgenoemde word dikwels voor die deur van Nietzsche en postmoderniste gelê as sou hulle die kompleksiteit en fragmentasie van die lewe verabsoluteer.

politics into fixed rules of morality, bureaucratic rationality, the will of a leader or the destiny of a nation squeezes the life out of politics.[145]

Bonnie Honig se herinterpretasie van Nietzsche se estetiese politiek neem dieselfde patroon aan as die interpretasie wat Connolly voorstaan. Net soos Connolly het Honig ook ernstige probleme met die Nietzschiaanse ideaal van selfverantwoordelikheid. Nietzsche es estetiese subjek is 'n selfgeslote eenheid wat net tot stand kan kom deur die verbreking van die individu se bande met haar tradisie, gemeenskap en interpersoonlike verhoudings. Die probleem wat Honig hiermee het is dat die Nietzschiaanse ideaal van verantwoordelikheid nie polities bedink word in terme van interpersoonlike verhoudings en agonistiese politieke aksie nie. Nietemin glo Honig dat daar genoeg aanknopingspunte deur Nietzsche self verskaf word vir 'n alternatiewe lees van verantwoordelikheid en die figuur van die bo-menslike aristokraat. In haar herlees van Nietzsche steun Honig veral sterk op Nietzsche se vroeë tekste en spesifiek op sy essay oor Griekse agonisme. Alhoewel Honig te werk gaan deur Nietzsche aan sy eie refleksies oor agonisme te herhinner, steun sy sterk op Derrida se filosofie om die Griekse agon waarna Nietzsche verwys te bedink as die strukturaliteit van alle identiteite.

Volgens Honig is stryd die sentrale konsep vir Nietzsche. Dit beteken dat Nietzsche se Bo-mens nie eenvoudig as 'n selfgemaakte en selfvoltooide subjek beskou kan word nie. Sy suggereer dat die Bo-mens nie as 'n bepaalde karakter-tipe beskou moet word nie maar as een deel van 'n pluralistiese persoonlikheid. Die Bo-mens is daardie deel van die subjek wat die konstruksie van morele verantwoordelikheid weerstaan. Hierdie interpretasie maak Nietzsche se estetiese siening van die staat en politiek in diens van die Bo-mens ook minder onrusbarend. Die Bo-mens is bloot die personifikasie van daardie dele van die self wat weerstand bied teen die formasie van verantwoordelike morele en politieke subjektiwiteit. Honig gebruik haar eie weergawe van die "ontologie van weerstand" om te suggereer dat daar in Nietzsche se denke 'n ongeskrewe politiek van weerstand en agonisme aanwesig is waardeur die formasie van geslote subjektiwiteite weerstaan kan

[145] Connolly (*op cit supra* n 129) 170. Connolly noem hierdie visie van politiek "geradikaliseerde liberalisme". Dit is 'n liberalisme wat eers fokus op die wyse waarop andersheid deur betwisbare standaarde van normaliteit en rasionaliteit daargestel word voordat oorgegaan word daartoe om andersheid rasioneel te peil en waar nodig te korrigeer. Van Nietzsche neem Connolly die logika van normaliteit en wrewel oor maar by Nietzsche voeg hy die gedagte dat demokratiese politiek die beste medium is waardeur wrewel ontbloot en bestry kan word.

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

word.[146]

Soos ek reeds hierbo met verwysing na Allan Schrift opgemerk het. tree die nuwe demokratiese Nietzsche na vore wanneer die estetiese dimensies van Nietzsche se politieke filosofie op die agtergrond geplaas word. Die herwinning van Nietzsche as 'n demokratiese denker sou selfs beskryf kon word as 'n reaksie teen die estetisering van die politiek wat Nietzsche probeer onderneem het. Alhoewel ek oor die algemeen die pogings ondersteun om 'n meer demokratiese dimensie van Nietzsche se politieke visie oop te skryf gaan ek nie hier poog om die sukses van die nie-estetiese demokratiese Nietzsche verder te ondersoek nie. My fokus val op die estetisering van die reg en politiek. Wat die nuwe interpretasies van Nietzsche wel aantoon is die noodsaak om die beperkinge van Nietzsche se estetiese politiek te verbreek. Die vraag bly egter of hierdie beperkinge slegs verbreek kan word deur die estetiese perspektief in die geheel op te gee. Alhoewel die voorstanders van agonistiese politiek, nes Nietzsche se meer tradisionele kritici, geldige en onoorkombare probleme met Nietzsche se estetisering van die politiek beklemtoon, doen hulle na my oordeel te vinnig weg met die estetiese perspektief op die politiek as sodanig. Die dringendheid waarmee Nietzsche se nuwe lesers poog om sy politieke denke te de-estetiseer verblind hulle dikwels vir die waarde wat ander weergawes van die estetiese tradisie binne die kultuur van moderniteit vir hulle eie projek van agonistiese politiek mag inhou.

Om hierdie punt verder te ondersoek, verlaat ek saam met Nietzsche se nuwe demokratiese lesers die beklemmende estetiese perspektiewe waarbinne Nietzsche beide in sy vroeë en latere tekste probeer om sy politieke alternatief op liberalisme te bedink. Ek gee egter nie daarmee saam die estetiese perspektief op die politiek as sodanig op nie. In teendeel, dit is nou duideliker as ooit te vore dat die estetisering van die politiek nie aan Nietzsche se *estetika van die gewelddadige hand* oorgegee mag word nie. Dit het nodig geword om te ondersoek hoe Arendt en Lyotard poog om op Nietzsche se politieke filosofie in te speel deur hulle eie weergawes van estetiese politiek te formuleer.

[146] Honig vind dit nie nodig om hierdie ongeskrewe alternatiewe politiek van agonisme uit Nietzsche se tekste te rekonstrueer nie omdat sy van mening is dat Arendt, onder inspirasie van Nietzsche, die taak om 'n agonistiese politiek te formuleer opgeneem en voltooi het.

Hoofstuk 4

HANNAH ARENDT SE Oë

1 Inleiding

Ten spyte van die oënskynlik problematiese aard van Nietzsche se post-liberale politieke filosofie dien sy estetisering van liberale regswetenskaplikheid nietemin as inspirasie vir 'n tradisie van kritieke teorie waarin die Duits-Joods-Amerikaanse politieke filosoof, Hannah Arendt, en die Franse denker Jean-Francois Lyotard prominente plekke inneem. In hierdie hoofstuk word Arendt se regsfilosofie van nader bekyk.[1]

Soos dit ook in die vorige hoofstuk met Nietzsche die geval was, word Arendt se omvattende *oeuvre* hier nie met 'n oop agenda gelees nie. Baie van haar invloedryke gedagtes word glad nie aangespreek nie.[2] My bespreking van Arendt word op twee maniere beperk. In die eerste plek fokus ek spesifiek op die vele estetiese metafore wat in haar werk voorkom ten einde aan te toon dat sy 'n estetisering van die reg onderneem wat niks minder omvattend is as die een wat Nietzsche aangepak het nie. Estetiese interpretasies van Arendt se werk word nie gereeld onderneem nie.[3] Dit bly nietemin een

---

[1] Bibliografiese besonderhede oor Arendt se lewe kan gevind word in Elisabeth Young-Bruehl *Hannah Arendt: For Love of the World* (1982) en Elzbieta Ettinger *Hannah Arendt/Martin Heidegger* (1995).

[2] Arendt se ontleding van die revolusionêre tradisie in *On Revolution* (1963) kry byvoorbeeld slegs verbygaande aandag. Haar bespreking van verskeie Amerikaanse politieke gebeurtenisse gedurende die 1960's, soos die integrasie van skole na *Brown v Board of Education* en burgerlike ongehoorsaamheid in die protes teen die Viëtnam-oorlog word glad nie ondersoek nie. Sien hieroor Hannah Arendt *Crisis of the Republic* (1972).

[3] Die estetiese onderbou van Arendt se politieke filosofie het tot dusver nog nie die basis gevorm van 'n uitgebreide studie oor haar werk nie. Arendt selfs het nooit enige pretensies tot filosofiese grootsheid gekoester wat haar kon noop om 'n onafhanklike estetiese filosofie te ontwikkel nie. Haar estetika word grootliks oorgeneem uit die klassieke Griekse en (later) Kantiaanse tradisies en word nooit eksplisiet 'n tema van haar denke nie. Om hierdie rede trek Arendt se werk nie veel aandag onder estetiese filosowe nie. Indien daar enige meriete in Arendt se estetiese perspektief skuil kan dit slegs te danke wees aan die kreatiewe wyse waarop sy dit in die politieke sfeer aanwend. Ongelukkig beleef politieke- en regsfilosowe haar estetisering van die politiek oor die algemeen as 'n bedreiging (sien weer hoofstuk twee hierbo). Ook in hierdie geledere word Arendt se estetika daarom sover as moontlik omseil in besprekings van haar denke. Die verwaarlosing van die estetiese perspektief in Arendt se werk word gevolglik selde bevraagteken of betreur.

van die treffendste maniere om die basiese spanning wat in Arendt se denke voorkom te illustreer. In die konteks van hierdie studie het dit boonop die voordeel dat dit Arendt se denke direk in verband bring met dié van ander denkers in die debat rondom die estetiese republiek. Dit bring my by die tweede wyse waarop my bespreking van Arendt se regsfilosofie beperk is. Ek interpreteer die verskuiwings wat daar in Arendt se gebruik van estetiese metafore vookom as 'n direkte uitvloeisel van haar volgehoue poging om met Nietzsche se regsfilosofie tot vergelyk te kom. Die fokus van my bespreking val met ander woorde op die (her)estetisering van die reg wat Arendt in reaksie op Nietzsche se estetisering van die reg onderneem.

Daar sal uit die bespreking hierbo onthou word dat Nietzsche *The Birth of Tragedy* begin het deur te verwys na die ontstemmende raad wat die Griekse *daemon* Silenus aan koning Midas verskaf het:[4]

> What would be best for you is quite beyond your reach: not to have been born, not to be, *to be nothing*. But the second best is to die soon.

Die vraag wat Nietzsche daarmee opgeneem het is hoe die lewe in die lig van Silenus se nihilisme bevestigend uitgeleef kan word. Rofweg 'n honderd jaar later sluit Arendt haar boek *On Revolution*[5] af met 'n verwysing na dieselfde Sileniese wysheid wat Nietzsche opgehaal het - dié keer soos dit deur Sophokles in *Oedipus at Colonus* verwoord is. Haar eie vertaling van die woorde lui soos volg:[6]

My poging om die estetiese dimensie van Arendt se politieke filosofie as sentrale tema te beklemtoon sluit aan by enkele uitsonderings op die dominante (nie-estetiese) benadering tot haar *oeuvre*. Sien Margaret Canovan "The contradictions of Hannah Arendt's political thought" 1978 *Political Theory* 5, en "Politics as culture: Hannah Arendt and the public realm" 1985 *History of Political Thought* 617; Bernard Flynn "The places of the work of art in Arendt's philosophy" 1991 *Philosophy and Social Criticism* 217; Martin Jay *Force Fields* (1991) 71-83; Dana Villa *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political* (1996) 80-110; en Jean-François Lyotard *Toward the Post-Modern* (1993) 144-163.

[4] Friedrich Nietzsche *The Birth of Tragedy* (1956) 29.

[5] Hannah Arendt *On Revolution* (1963).

[6] Arendt (*op cit supra* n 5) 285. Arendt keer later in haar lewe in 'n heeltemal ander konteks na hierdie uitlating terug. In *The Life of the Mind: Thinking* (1976) 162 bespreek sy, weer met verwysing na Sophokles, "the awful extremity of having been thrown into a world whose hostility is overwhelming, where fear is predominant and from which man tries his utmost to escape" as een van die oorspronklike bronne van denke. Soos later duideliker sal word is die nuwe konteks waarin Arendt Silenus se nihilisme te berde bring deurslaggewend. Arendt sou uiteindelik verduidelik dat dit nie blindelingse

> Not to be born prevails over all meaning uttered in words; by far the second-best for life, once it has appeared, is to go as swiftly as possible whence it came.

George Kateb[7] beskryf hierdie aanhaling as een van die skokkenste momente in Arendt se *oeuvre*. Hier konfronteer Arendt openlik die bedreiging van nihilisme waarmee die moderne mens, soos haar boek beweer, as gevolg van 'n mislukking van die moderne revolusionêre tradisie geteister word.[8] Arendt verduidelik die verwantskap tussen die twee verskynsels met 'n verdere verwysing na Sophokles:[9]

> [In *Oedipus at Colonos*, Sophocles] also let us know, through the mouth of Theseus, the legendary founder of Athens and hence her spokesman, what it is that enabled ordinary men, young and old, to bear life's burden: it was the polis, the space of men's free deeds and living words, which would endow life with spledor.

Geen hoër aanspraak kan in die naam van die *polis* en politiek bedink word nie. Met hierdie verwysing na Sophokles bevestig Arendt dat die verhouding tussen nihilisme en politiek die sentrale tema van *On Revolution* vorm. Die posisie kan en behoort selfs sterker gestel te word. Soos Kateb tereg opmerk, vorm Nietzsche se konfrontasie met Silenus in *The Birth of Tragedy* (en sy daaropvolgende estetiese respons daarop) een van die belangrikste verwysingspunte van Arendt se regsfilosofie in die geheel.[10]

---

politieke aksie is wat die skans teen nihilisme bied nie, maar eerder 'n unieke soort politieke denke - wat sy noem reflektiewe oordeel.

[7] George Kateb *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil* (1983) 1.

[8] Die mislukking van die revolusionêre tradisie lê vir Arendt opgesluit in die onvermoë van die meeste moderne revolusies om blywende politieke instellings tot stand te bring. Die fokus van die revolusies is naamlik *bevryding* en nie politieke *vryheid* nie. In die geval van die Franse Revolusie is die politieke taak van die revolusie (om blywende forums te skep waarbinne politieke aksie kan plaasvind) deur die bedreiging van armoede gekelder. Daarna het sosio-ekonomiese vraagstukke die politieke toneel begin oorheers. In Amerika, waar die primêre fokus van die revolusionêres nie op armoede gerig was nie, het die revolusie ook misluk omdat die liberale grondwet van die VSA nie 'n plek kon vind waarbinne die revolusionêre aard van politieke aksie konstant hernu kon word nie.

[9] Arendt (*op cit supra* n 5) 285.

[10] Kateb (*op cit supra* n 7) 44 voetnoot 2 is een van die min lesers wat die Nietzschiaanse dimensie van Arendt se denke ernstig opneem. Kateb gaan so ver as om te verklaar dat *The Birth of Tragedy* 'n sentrale verwysingspunt en 'n sleutelteks vir die interpretasie van Arendt se werk is. Waar Nietzsche se

Net soos Nietzsche bied sy ook haar estetiese siening van politiek aan as 'n teenvoeter vir die nihilisme wat in liberale regswetenskaplikheid skuil. In die proses ontwikkel sy 'n ingrypende kritiek teen Nietzsche se ontleding van moderne nihilisme en sy estetiese politieke oplossing daarvoor. Arendt se konfrontasie met Nietzsche se denke lei haar tot twee deurslaggewende insigte. In die eerste plek kom Arendt tot die besef dat Nietzsche met 'n gereduseerde siening van die mens se aktiewe lewe werk. Nietzsche benader politiek vanuit daardie aktiwiteite wat die mens verrig ten einde haar wil tot biologiese lewe of wil tot mag uit te leef. Volgens Arendt negeer hy daarmee die res van die spektrum van menslike aktiwiteite. Nietzsche se siening van die *vita activa* of aktiewe lewe is dus te eensydig om 'n politieke oplossing vir moderne nihilisme te rugsteun. Arendt se tweede insig is selfs belangriker. Sy kom tot die besef dat Nietzsche 'n eensydige siening van Sokrates en daarmee saam die mens se filosofiese lewe voorgehou het. Sokrates was nie in die eerste plek 'n kampvegter vir die *vita contemplativa* soos Nietzsche beweer het nie, maar die woordvoerder van 'n nuwe siening van denke as 'n politieke dialoog tussen vriende. Nietzsche se siening van die *vita contemplativa* of die filosofiese lewe is daarom eweneens te eensydig om 'n kritiek teen moderne nihilisme te begrond. Arendt se hele regsfilosofie kan gelees word as 'n volgehoue poging om hierdie twee leemtes in Nietzsche se denke te oorkom.

Die beperkte leesraamwerk wat ek hier voorstel vind nie algemeen byval onder Arendt se lesers en kritici nie. Dit is meer gebruiklik om Arendt teen die agtergrond van ander denkers soos Aristoteles,[11]

---

invloed op Arendt wel uitgewys word gaan dit gewoonlik gepaard met hewige kritiek. Sien byvoorbeeld Noëël O'Sullivan "Hannah Arendt: Hellenic nostalgia and industrial society" in De Crespigny en Minogue *Contemporary Political Philosophers* (1975) 228 331.

Nietzsche se invloed op Arendt se denke was meer onlangs die onderwerp van 'n stimulerende debat tussen Dana Villa en Bonnie Honig. Beide denkers poog om die Nietzschiaanse aard van Arendt se denke positief te belig maar verskil oor wat presies dit sou behels. Sien Dana Villa "Beyond good and evil: Arendt, Nietzsche, and the aestheticization of political action" 1992 *Political Theory* 274 en Bonnie Honig "The politics of agonism: a critical response to 'Beyond good and evil: Arendt, Nietzsche, and the aestheticization of political action' by Dana Villa" 1992 *Political Theory* 528; en Bonnie Honig *Political Theory and the Displacement of Politics* (1993) 76-125. Danie Goosen "Nietzsche en die politieke: 'n dramatologiese lesing" 2001 *Fragmente* 47 het ook onlangs begin om die positiewe verwantskap tussen Nietzsche en Arendt se denke te ondersoek.

[11] Jürgen Habermas *Philosophical-Political Profiles* (1983) 174 beskou Arendt se *The Human Condition* (1958) as "the systematic renewal of the Aristotelian concept of praxis". Hy kritiseer Arendt se siening van mag omdat Arendt gebind bly aan die historiese en konseptuele konstellasie van klassieke Griekse filosofie. O'Sullivan (*op cit supra* n 10) 229 huldig 'n soortgelyke opinie. Dana Villa (*op cit supra* n 3) 17-41ontleed Arendt se omgang met Aristoteles en verwerp oortuigend die siening dat Arendt politieke aksie in Aristoteliaanse terme bedink. Albrecht Wellmer "Hannah Arendt on judgement: the unwritten

Kant,[12] Marx,[13] Heidegger,[14] en Jaspers[15] te lees. Sonder om die trefkrag van hierdie interpretasies te probeer geringskat hoop ek dat die groter onderneming waarin my interpretasie van Arendt

My bespreking van Arendt se estetiese politiek val uiteen in drie dele. In die eerste val die fokus op Arendt se herinterpretasie van Nietzsche se beskrywing van moderne nihilisme en die liberale staat

---

doctrine of reason" in May en Kohn *Hannah Arendt: Twenty Years Later* (1996) 33 verklaar ook onomwonde: "[Arendt] certainly was no neo-Aristotelian philosopher of praxis". Die redes vir hierdie verskil in interpretasie word later in hierdie hoofstuk in meer detail bespreek.

[12] Die neo-Kantiaanse dimensie van Arendt se denke word oor die algemeen deur ondersteuners van Habermas se diskoersetiek of deliberatiewe model van demokrasie verdedig. Sien Maurizio Passerin d'Entrèves *The Political Philosophy of Hannah Arendt* (1994) 97-99; Seyla Benhabib *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (1996). Dana Villa (*op cit supra* n 3) ontleed hierdie assimilasie van Arendt se denke en argumenteer dat Arendt se model van aksie nie in deontologiese terme bedink kan word nie.

Kant se invloed op Arendt is die sterkste wanneer sy die aard van politieke oordeel aan die hand van sy estetiese filosofie probeer bedink. Nietemin beskuldig verskeie kritici Arendt daarvan dat sy Kant se filosofiese projek tot haar eie voordeel verdraai. So verklaar Robert Dostal "Judging human action: Arendt's appropriation of Kant" 1984 *Review of Metaphysics* 725 727: "She not only violates the letter but the spirit of Kant's philosophy".

[13] *The Human Condition* (1958) en die gepaardgaande essays wat later in *Between Past and Future* (1961) gepubliseer is, is gebore uit Arendt se poging om die verband tussen Marx se denke en die totalitêre ordes wat in sy naam opgerig is te verstaan. Die werk was aanvanklik bedoel om 'n voortsetting van *The Origins of Totalitarianism* (1966) te wees. In die loop van haar navorsing het Arendt egter begin om 'n kritiek teen Marx te formuleer wat die groter dinamiek van moderniteit vir haar ontsluit het. Die kern van Arendt se kritiek teen Marx is dat hy arbeid as menslike aktiwiteit ten koste van aksie as die wese van die mens en die politiek voorhou. Marx kon daarom verkondig dat vervreemding oorkom kan word deur die mens se produksievermoë van die beklemming van die kapitalistiese produksiewyse te bevry. Marx was blind vir die reduksie van die spektrum van menslike aktiwiteite wat sy droom van 'n kommunistiese samelewing behels het.

'n Volledige bespreking van Arendt se kritiek teen Marx hoef nie hier onderneem word nie. Sien hieroor Phillip Hansen *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship* (1993) 32-46; Dagmar Barnouw *Visible Spaces: Hannah Arendt and the German-Jewish Experience* (1990) 183-187; Bhikhu Parekh *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy* (1981) 42-45, Seyla Benhabib *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (1996) 130-137 en Margaret Canovan *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought* (1992) 66-86.

[14] Sien Mildred Balkin "Arendt and Heidegger: the episodic intertwining of life and work" 1987 *Philosophy and Social Criticism* 71; Villa (*op cit supra* n 3); Elzbieta Ettinger *Hannah Arendt/Martin Heidegger* (1995); Jeffrey Barash "The political dimension of the public world: on Hannah Arendt's interpretation of Martin Heidegger" in May en Kohn (*op cit supra* n 11) 251; en Hinchman en Hinchman "In Heidegger's shadow: Hannah Arendt's phenomenological humanism" 1984 *The Review of Politics* 183.

[15] Sien Lewis Hinchman en Sandra Hinchman "Existentialism politicized: Arendt's debt to Jaspers" in Hinchman en Hinchman (reds) *Hannah Arendt: Critical Essays* (1994) 143.

as die uitkoms van 'n omvattende slawerevolusie. In die tweede deel val die fokus op *The Human Condition*,[16] Arendt se bekendste (en mees Nietzschiaanse) teks. Die bespreking wentel rondom Arendt se poging om politieke aksie as teenvoeter vir nihilisme te herwin deur dit in suiwer estetiese terme as 'n persformatiewe kunsvorm voor te stel. My bespreking sluit af met die suggestie dat hierdie siening van politiek net soveel probleme skep as wat dit probeer aanspreek. In die derde deel van die hoofstuk word aangetoon dat Arendt inderdaad bewus was van hierdie probleme en daarom, net soos Nietzsche, ook 'n hersiene weergawe van die estetiese republiek ontwikkel het. My bespreking van hierdie tweede estetiese alternatief fokus op Arendt se latere werk waarin sy politieke aksie toenemend onderhewig stel aan politieke oordeel, 'n verhouding wat sy bedink na aanleiding van Kant se estetiese filosofie. Arendt se republikeinse politiek verkry so 'n harmoniserende dimensie wat in duidelike spanning staan met die agonistiese of transgressiewe fokus van haar vroeë werk. Die bespreking sluit af deur hierdie spanning toe te lig en so die beginpunt van Lyotard se latere kritiek teen Arendt en die onderwerp van die laaste hoofstuk, aan die orde te stel.

2 Arendt, moderniteit en politieke nihilisme

Arendt onderneem in *The Human Condition* 'n omvattende ondersoek van die menslike toestand wat eindig met 'n tipologie bestaande uit die *toestande* waaronder die mens bestaan, die *aktiwiteite* wat die mens in reaksie op daardie toestande verrig, en die *plekke* waar elkeen van daardie aktiwiteite verrig word.[17] Hierdie tipologie vorm die raamwerk aan die hand warvan sy dan haar kritiek teen

---

[16] Hannah Arendt *The Human Condition* (1958). Die konseptuele definisies en onderskeide wat Arendt in hierdie boek ontwikkel vorm ook die basis van haar ontleding van totalitarisme *The Origins of Totalitarianism* (1966) en van die moderne revolusionêre tradisie in *On Revolution* (1963). Baie van haar formulerings word verder aangevul deur essays wat uit dieselfde tyd dateer maar wat apart versamel is in *Between Past and Future* (1961). Hierdie tekste word daarom waar nodig ook by die bespreking van *The Human Condition* betrek.

[17] Arendt beskryf hierdie toestande, aktiwiteite en plekke as konstante elemente van die menslike ervaring. Terselfdertyd verduidelik sy hoe hierdie elemente in verskillende historiese periodes onderling op verskillende wyses met mekaar in verband tree. Die fokus van haar studie is die konstellasie van toestande, aktiwiteite en plekke wat in die moderne era aangetref word. Die beginpunt van Arendt se fenomenologie van die aktiewe lewe is *die toestande* waaronder die mens universeel bestaan. Sy maak dit duidelik dat hierdie toestande nie die menslike natuur omvat nie. Die mens se natuur kan nie gepeil word nie, en word daarom nie deur Arendt by haar bespreking van die aktiewe lewe betrek nie. Die naaste wat sy daaraan kom om iets soos die menslike natuur te postuleer is om te verklaar dat die mens 'n wese is wat deur objektiewe toestande gekondisioneer word. Sien verder Arendt (*op cit supra* n 16) 10.

moderniteit in die algemeen en die politieke vergestaltings daarvan in die besonder loods.[18]

As eerste komponent in haar tipologie identifiseer Arendt vyf objektiewe toestande wat die mens se bestaan kondisioneer: geboortelikheid, biologiese lewe, pluraliteit, aardsheid, en sterflikheid. Die mens reageer op elkeen van hierdie toestande met 'n unieke soort aktiwiteit. Die agtergrond waarteen al hierdie aktiwiteite afspeel, is die mens se sterflikheid. Arendt vind die verganklikheid binne die menslike toestand ontstellend maar glo terselfdertyd onwrikbaar dat die mens deur haar aktiewe lewe in staat is om die sfeer van onsterflikheid te betree. Ter ondersteuning van hierdie strewe ontleed sy in die tweede plek drie verskillende aktiwiteite wat die mens in reaksie op haar eie verganklikheid verrig: *arbeid*, *werk* en *aksie*.

Arbeid is die menslike aktiwiteit wat verband hou met die mens se biologiese lewe.[19] Dit omvat al die aktiwiteite wat die mens verrig ten einde die biologiese prosesse van haar liggaam in stand te hou en te ondersteun. Arbeid is daarom uitgelewer aan die groei, metabolisme en verval van die menslike liggaam. As sodanig kan arbeid nie enige permanente produkte nalaat wat die prosesse van vertering en verval kan weerstaan nie. Alhoewel arbeid noodsaaklik is vir oorlewing is dit daarom nie in staat om 'n permante menslike tuiste tot stand te bring en 'n skans teen die verganklikheid van menslike bestaan te bied nie. Arbeid is die bepalende faktor in die lewe van arbeiders en slawe.

Werk is die menslike aktiwiteit wat verband hou met die aardsheid van die mens se bestaan.[20] Dit omvat al die aktiwiteite wat die mens verrig ten einde 'n permanente fisiese omgewing vir haarself te skep en in stand te hou. Werk is altyd 'n instrumentele aktiwiteit wat in terme van 'n produksielogika en spesifieke einddoel beoordeel kan word. Net soos arbeid is werk noodsaaklik vir menslike oorlewing en veiligheid. Dit is nietemin nie 'n uniek menslike aktiwiteit nie. Ander lewende organismes soos diere en insekte arbei en werk ook. Alhoewel werk permanente strukture en produkte

---

[18] Arendt (*op cit supra* n 16) 6 verduidelik haar eie projek soos volg: "The purpose of the historical analysis, is to trace back modern world alienation, its twofold flight from the earth into the universe and from the world into the self, to its origins, in order to arrive at an understanding of the nature of the society as it had developed and presented itself at the very moment when it was overcome by the advent of a new and yet unknown age".

[19] Arendt (*op cit supra* n 16) 79-135.

[20] Arendt (*op cit supra* n 16) 136-174.

tot gevolg het, is dit daarom ook nie in staat om 'n betekenisvolle *menslike* tuiste tot stand te bring nie. Werk is die bepalende faktor in die lewe van vakmanne en kunstenaars.

Aksie is die uniek menslike aktiwiteit (volgens Arendt kan diere nie aksies verrig nie) en hou verband met die geboortelikheid en pluraliteit van die mens se bestaan.[21] Aksie omvat alle woorde en dade wat die mens se instrumentele omgang met die wêreld verbreek en haarself as 'n unieke mens aan ander openbaar.[22]Aksie maak dit moontlik dat die unieke woorde en dade waardeur elke individu haarself openbaar in die vorm van stories in herhinnering geroep kan word. Dit bied daarom die mees kwesbare maar ook die mees effektiewe skans teen die nietigheid en verganklikheid van die mens se arbeidsame (biologiese) en werksame (aardse) bestaan. Aksie maak dit moontlik vir mense (met die hulp van storievertellers) om as unieke karakters en helde met roem in die nagedagtenis van ander mense voort te leef asof hulle onsterflik is. Aksie is met ander woorde die menslike aktiwiteit wat 'n verskeidenheid perspektiewe of invalshoeke op die werklikheid tot stand bring. Arendt noem hierdie perspektiwiteit die wêreld. Die wêreld kan slegs tot stand kom of bestaan tussen 'n pluraliteit van mense wat elkeen 'n eie perspektief het op iets wat almal nietemin in gemeen het. Toetrede tot die wêreld is die enigste wyse waarop die mens effektief en betekenisvol op haar sterflikheid kan reageer. Aksie is die bepalende faktor in die lewe van die *polis* se aristokratiese burgers.

Die derde en laaste komponent in Arendt se tipologie is *die plekke* waarin elkeen van hierdie unieke soort aktiwiteite afspeel. In hierdie verband onderskei Arendt, sterk onder die invloed van die klassieke Griekse ervaring, tussen die huishouding en die *polis*, of die *private* en die *publieke* sfeer. Volgens Arendt het daardie aktiwiteite wat verband hou met die biologiese lewensproses (arbeid) tradisioneel in die afsondering en privaatheid van die huishouding plaasgevind waar dit deur slawe verrig is. Daarenteen het die aktiwiteit wat verband hou met die onderskeiding van die mens as unieke en soms grootse individu (aksie) in die teenwoordigheid van ander burgers en selfs die gode in die

---

[21] Arendt (*op cit supra* n 16) 175-247.

[22] Arendt se fokus op spraak lei denkers soos Seyla Benhabib (*op cit supra* n) om Arendt voor te hou as 'n verteenwoordiger van kommunikatiewe rasionaliteit en deliberatiewe demokrasie. Benhabib verloor uit die oog tot welke mate Arendt (*op cit supra* n 16) 26 spraak koppel aan 'n pre-rasionele respons van die mens op haar geboortelikheid. Spraak is nie vir Arendt in die eerste plek 'n oorredende aktiwiteit nie maar eerder die wyse waarop die mens reageer op haar geworpenheid. Sien verder hieroor die opmerking wat in voetnoot 47 hieronder gemaak word.

publieke plekke in die *polis* afgespeel. Toegang tot hierdie publieke of politieke plekke was tradisioneel beperk tot diegene wat die juk van arbeid en werk kon afskud en hulle uitsluitelik op roem, dit wil sê die grootsheid en onsterflikheid van die lewe kon toespits.

Arendt wend hierdie veelkantige tipologie in die laaste deel van *The Human Condition* aan om die onderliggende nihilistiese dinamiek van moderniteit aan die kaak te stel.[23] Volgens haar word die politieke en kulturele krisis van moderniteit veroorsaak deur die feit dat aksie en die wêreld wat daardeur ontsluit word nie meer 'n betekenisvolle rol binne die kulturele landskap speel nie. Arendt verskaf 'n noukeurige en omvattende ontleding van die kulturele prosesse wat tot hierdie toedrag van sake aanleiding gegee het.[24] Daardie analise kan hier net in hooftrekke weergegee word.

Die motoriese moment in Arendt se verhaal vind plaas wanneer Plato na Sokrates se dood sy rug op die *polis* en politiek keer. Daarmee is die paganistiese politieke strewe na onsterflikheid vervang met die filosofiese strewe na onveranderlikheid en ewige waarheid. 'n Absolute onderskeid tussen die passiewe kontemplering van filosofiewe waarheid (die *vita contemplativa*) en die daaglikse omgang met menslike sake (die *vita activa*) word daarmee ingevoer. Eersgenoemde is geleidelik as gevolg van 'n kombinasie van Platoniese ideale en Christelike leerstellings [25] in die Westerse tradisie tot die

---

[23] Arendt se poging om tot die diepte-logika van moderniteit deur te dring word nie oral ewe gunstig ontvang nie. Lyotard *The Inhuman: Reflections on Time* (1988) 24-35, byvoorbeeld, onderskei tussen *repitition*, *remembering* en *re-working* as kritiese strategieë. Soos Lyotard *remembering* beskryf behels dit "seeking out, designating and naming the hidden facts that one imagines to be the source of the ills that ails one" (28). Volgens hom is die kritiese taak eerder om moderniteit te *herwerk* aangesien enige proses van *herhinnering* noodwendig vasgevang bly in dit wat daardeur ontsluit moet word. Om sy punt te steun verduidelik Lyotard hoe Marx en Nietzsche beide steeds vasgevang bly in die euwel wat hulle probeer besweer het (29). Arendt se kritiek teen Marx en Nietzsche is tot dieselfde effek. Lyotard impliseer op sy beurt dat Arendt ook vasgevang bly in 'n *remembering* van moderniterit en daarom dat haar denke aan dieselfde lot as dié van Marx en Nietzsche onderhewig is.

[24] Arendt (*op cit supra* n 16) 248-325.

[25] Arendt (*op cit supra* n 16) 315 kontrasteer die Hebreeus-Christelike tradisie en die paganisme van die antieke wêreld. In die paganistiese wêreld het politiek 'n gepriviligeerde plek omdat dit gespruit het uit die aspirasie tot onsterflikheid. Met die opkoms van Christendom is die onsterflikheid van die individuele lewe in die lewe hierna gevestig. Die wêreld word daarmee die verganklike en die mens word die ewig lewende. In die plek van die polis en politiek (die wêreld en die hoop op onsterflikheid) tree die religieuse lewe van die individu. Die Christen beklemtoon met ander woorde die heiligheid van die individuele lewe terwyl die paganisme die fokus op die wêreld laat val het. In die paganistiese wêreldbeeld is individuele lewe nie 'n ansolute waarde nie. Die paganis openbaar 'n afkeur vir die lewe van die slaaf en ander wat vasgevang is in die swaarkry wat swangerskap en arbeid op die mensdom

hoogste menslike roeping verhef. Die effek hiervan was dat die dinamiek van die *vita activa* 'n ondergeskikte rol in die Westerse intellektuele tradisie moes inneem. Hierdie intellektuele vooroordeel is vir die eerste maal effektief onder druk geplaas en spoedig heeltemal verbreek met die opkoms van die moderne natuurwetenskaplike metode. Die reaksie wat vinnig daarna binne moderniteit teen die jarelange houvas van die *vita contemplativa* ontwikkel het word intellektueel verwoord in die kritiek wat Marx, en later Nietzsche, teen die Westerse politieke tradisie verwoord het.

Die moderne reaksie teen die *vita contemplativa* bereik Arendt as jong student in Duitsland in die vorm van vroeg twintigste eeuse eksistensialisme (wat sy dan ook as dié filosofie van moderniteit vier).[26] As modernis skaar Arendt haar as jong student spontaan by die herontdekking en viering van die *vita activa* en bestudeer met simpatie die pogings van Nietzsche, Marx en Heidegger om die nalatenskap en vooroordele van die *vita contemplativa* finaal te ondermyn. Wanneer sy weer na die Tweede Wêreldoorlog na hierdie intellektuele tradisie terugkeer word 'n verskuiwing in haar denke sigbaar. Arendt staan nou meer krities teenoor die moderne reaksie teen die *vita contemplativa* omdat sy glo dat die herlewing van die *vita activa* in moderniteit 'n patologiese vorm aangeneem het. In plaas daarvan dat aksie en die wêreld weer, soos in die paganistiese era, as die mens se hoogste waardes na vore tree, word daar in moderniteit eerder op arbeid, en daarmee op die mens as biologiese wese, as hoogste waarde gefokus. Kortom: dit is Arendt se weergawe van Nietzsche se gedagte van 'n slawerevolusie wat eers in moderniteit voltooi word. As gevolg van die dubbele onverwerping van paganisme (eers word die *vita activa* verplaas deur die *vita contemplativa* en dan word aksie binne die *vita activa* verplaas deur arbeid) verloor die moderne mens haar fokus op die wêreld en haar bewussyn van onsterflikheid. Sy word wêreldloos tot die alles-verterende logika van die biologiese lewensproses teruggedryf. Moderniteit is daarom 'n era van wydverspreide

---

plaas. "'n Bewondering vir die maklike lewe van die gode, gebruike soos die ontbering van ongevraagde afstammelinge, die positiewe agting van selfmoord waar die lewe te lasgewend geword het, en die geloof dat 'n lewe sonder gesondheid nie werd is om gelewe te word nie, dui almal op die feit dat die lewe *as sodanig* nie in die paganistiese wêreld as waardevol of die hoogste goed vir die mens beskou is nie.

Die effek van die Christendom se verwerping van paganism is volgens Arendt (*op cit supra* n 16) 316 duidelik: "Christian emphasis on the sacredness of life tended to level out the ancient distinctions and articulations within the vita activa; it tended to view labor, work, and action as equally subject to the same necessity of present life. At the same time it helped to free the laboring activity, that is, whatever is necessary to sustain the biological process itself, from some of the contempt in which antiquety had held it".

[26] Hannah Arendt "What is existential philosophy?" in *Essays in Understanding 1930-1954* (1994).

betekenisloosheid of *nihilisme*.

Arendt se bespreking van moderniteit volg hierdie ontleding nougeset en met eenduidige reëlmaat. Sy sit sistematies uiteen hoe die moderne wetenskap,[27]

---

[27] Arendt (*op cit supra* n 16) 248-273. Die teleskoop (of die wetenskaplike wêreldbeeld wat dit verteenwoordig) ontneem die mens van direkte kontak met 'n objektiewe wêreld en laat die mens binne 'n omgewing wat sy nie meer kan ken anders as deur 'n reeks kunsmatige instrumente nie. In die plek van die natuur en die heelal vind die moderne wetenskaplike subjek uiteindelik net die aktiwiteite van die mens self terug. Die vervreemding deur meetinstrumente word verder uitgebou deur die wetenskaplike kultuur van eksperimentasie. In stede daarvan om natuurlike prosesse waar te neem soos hulle aan die mens ontvou, onderwerp die mens die natuur aan kunsmatige prosesse wat sy self van stapel stuur: "[T]he world of experiment seems always capable of becoming a man-made reality, and this, while it may increase man's power of making and acting, even of creating a world, far beyond what any previous age dared to imagine in dream and phantasy, unfortunatelly puts man back onece more - and now even more forcefully - into the prison of his own mind, into the limitations of patterns he himself created" (288).

Verder fokus die moderne wetenskap en die kultuur van eksperimentasie op prosesse eerder as op statiese toestande. Hierdie fokus op proses beteken dat die mens as *homo faber* haarself nie binne die nuwe wetenskaplike kultuur kon vestig nie. Die selfstandigheid van proses is iets wat die produksieperspektief van *homo faber* te buite gaan :"Homo faber, in other words, as he arose from the great revolution of modernity, though he was to acquire an undreamed of ingenuity in devising instruments to measure the infinitely large and the infitenely small, was deprived of those permanent measures that precede and outlast the fabrication process and form an authentic and reliable absolute with respect to the fabricating activity. Certainly, none of the activities of the vita activa stood to lose as much through the elimination of contemplation from the range of meaningful human capacities as fabrication. For unlike action, which partly consists in the unchaining of processes, and unlike laboring, which follows closely the metabolic process of biological life, fabrication experiencees processes, if it is aware of them at all, as mere means towards an end, that is, as something secondary and derivative" (307).

Met die verbreking van die *vita contemplativa* en die ontwrigting van *homo faber* word moderne wetenskap en tegnologie in diens gestel van die mens as *animal laborans*. Die moderne krisis bestaan daarin dat slawe en arbeiders met hulle wêreldlose perspektief die onbeperkte gebruik van tegnologiese middele bekom het. Dit beteken dat tegnologie nie meer in diens staan van die mensdom se politieke en etiese projekte nie maar selfs die mens se voortbestaan as politieke wese bedreig. Dit beteken ook dat die moderne mens uitgelewer is aan tegnologiese middels wat geen menslike betekenis meer het nie - "thoughtless creatures at mercy of of every gadget which is technologically possible, no matter how murderous it is" (3). Wanneer wetenskap volledig binne 'n kultuur van arbeiders opgeneem word bereik die wêreldvervreemding daarvan 'n nuwe hoogtepunt en gaan dit oor in 'n vorm van aardsvervreemding. Tegnologie word hier aangewend ten einde die slaaf se uitlewering aan die biologiese lewensproses en haar sterflikheid op aarde te oorkom. Ruimtereise word onderneem met die oog om 'n tuiste vir die mens te vind buite die aarde en die biologiese lewensprosesse wat dit in stand hou; genetiese manipulasie en reproduktiewe tegnologie het ten doel om die eindigheid van biologiese lewe te besweer, en outomatisasie het ten doel om die mens te bevry van die las om te arbei. Die gedagte dat tegnologie in hierdie konteks bevryding kan bring is selfondermynend omdat 'n samelewing van arbeiders nie meer enige van die ander en meer betekenisvolle menslike aktiwiteite ken nie: "The rise of the natural sciences is credited with a demonstrable, ever-quickening increase in human knowledge and power ... Yet the same phenomenon is blamed with equal right for the hardly less demonstrable increase

filosofie.[28]

---

in human dispair or the specifically modern nihilism which has spread to ever larger sections of the population, their most significant aspect perhaps being that they no longer spare the scientists themselves, whose well-founded optimism could still, in the nineteenth century, stand up against the equally justifiable pessimism of thinkers and poets ... The point, in our context, is that both dispair and triumph are inherent in the same event" (261-262).

[28] Volgens Arendt (*op cit supra* n 16) 273-294 is die status en aard van filosofie is volgens Arendt onverweeflik gekoppel aan die opkoms en krisis van die moderne era. Moderniteit is volgens Arendt ingelei toe die houvas van die *vita contemplative* ten gunste van die *vita activa* verbreek is. Een van die sentrale vrae waarmee Arendt haarself besig hou is die vorm wat denke kan aanneem na die val van kontemplasie en die opkoms van die wetenskap. Soos deurgaans met haar werk suggereer sy twee moontlikhede: denke kan in diens gestel word van arbeid of denke kan in diens gestel word van aksie. Die eerste moontlikheid word gerealiseer in moderne post-Cartesiese filosofie. Die tweede moontlikheid is een wat Arendt self probeer formuleer het en wat haar tot en met haar dood besig gehou het.

In die moderne filosofiese tradisie wat sterk vanaf Descartes tot en met die eksistensialisme van Heidegger ondergaan die aard van filosofie 'n radikale verandering. Filosofie gee alle meta-fisiese pretensies op en word 'n vorm van selfondersoek of introspeksie. Die fokus van filosofie is nie meer die wêreld nie maar die interne werking van die menslike gees self. Die resultaat is 'n soort wêreldloosheid en menslike selfbeheptheid. Descartes het tot besef gekom dat die prosesse wat in die menslike gees afspeel 'n sekerheid van hul eie het en dat hulle die objek van ondersoek en introspeksie kan word. Selfs waar dit eksplisiet as 'n filosofie teen filosofie ontwikkel, eindig die moderne filosofiese tradisie in die doodloopstraat van 'n introspektiewe subjektivisme.

In die negentiende eeu tree 'n nuwe naturalisme na vore wat voorgee om die probleme van Cartesiese filosofie - die kloof tussen subjek en objek - te oorkom. Hierdie naturalisme is volgens Arendt die natuurlike uitvloeisel van die instrospektiewe omwenteling in die moderne filosofiese tradisie. Introspeksie is uiteindelik gedoem om op die biologiese lewensproses as die enigste of finale objek van refleksie te fokus. Die moderne introspektiewe filosofie bereik daarom as anti-filosofie 'n hoogtepunt in die lewensfilosofie van Nietzsche, Marx en Bergson. Hier vind Arendt die beste voorbeeld van denke wat in diens gestel is van arbeid: "Upon closer inspection, however, none of these philosophers is actually concerned with action as such. ... Nietzsche and Berson describe action in terms of fabrication - homo faber instead of homo sapiens - just as Marx thinks of acting in terms of making and describes labor in terms of work. But their ultimate point of reference is not work and worldliness any more than action; it is life and life's fertility" (313 n 76).

Alhoewel Arendt by hierdie tradisie aansluit, voel sy ook daardeur ontnugter en poog later in haar lewe om haar eie weergawe van denke vir die moderne era te formuleer. Wat Arendt veral ontstem is die feit dat die reaksies teen die *vita contemplativa* wat Nietzsche, Marx en Heidegger verwoord, nie in staat is om die die krisis van moderniteit aan te spreek nie. Hierdie kritiek is veral teen Marx gerig en word eksplisiet in *The Human Condition* geformuleer. Dit word ook in *The Human Condition* teen Nietzsche gerig. Selfs wanneer Arendt in *The Life of the Mind: Willing* die alternatiewe interpretasie van Nietzsche as 'n negeerder van die menslike wil ondersoek beklae sy steeds die feit dat daar geen wêreldse verwysingspunt in Nietzsche se denke bestaan nie. Arendt se kritiek teen Heidegger is meer subtiel en word nie in *The Human Condition* geformuleer nie. Sy kritiseer wel Heidegger se eksistensialisme in haar essay oor eksistensialisme omdat dit die wese van die mens se bestaan in die handeling van die enkeling in die aangesig van die dood vind. Sy gaan so ver as om te suggereer dat Heidegger se Nazisme bloot 'n politieke vertaling van sy subjektivisme was. Arendt staan ook krities teenoor die sogenaamde ommekeer wat in Heidegger se denke plaasgevind het. Net soos in die geval van Nietzsche vind sy nie veel hulp in Heidegger se wil om nie te wil nie. Trouens, in 'n opstel geskryf vir Heidegger se tagtigste verjaarsdag verwerp sy hierdie ontkenning van die wil as bloot die teenkant van

kuns[29] en ekonomie[30] uit die perspektief van die arbeider benader word en die mens

---

Heidegger se vroeë subjektivisme en sy flirtasie met Nazisme. Daarom sluit sy haar studie van die mens se wilsvermoë in *The Life of the Mind: Willing* op 'n lae noot af. Nietzsche en Heidegger kan nie help om die menslike wil te verstaan nie omdat hulle nie daardie wil as deel van 'n wêreldse of politieke realiteit bedink nie.

Arendt se poging om die filosofiese tradisie te rehabiliteer is 'n poging om die houvas van instrumentele rasionaliteit op die moderne bewussyn te verbreek. Die verandering van *common sense* tot *inner sense* is in hierdie verband vir Arendt bepalend van moderniteit. *Common sense* het die mens in staat gestel om haarself in die wêreld te oriënteer. In moderne post-Cartesiese filosofie word *common sense* egter 'n innerlike vermoë sonder enige verhouding tot die wêreld. Wat die mens nou in gemeen het is nie meer die wêreld nie maar bloot die interne werking en struktuur van hulle geestesvermoëns. Hierdie verskuiwing behels 'n radikale en deurslaggewende verandering in die aard van rasionaliteit: "deprived of the sense through which man's five animal senses are fitted into a world common to all men, human beings are indeed no more than animals who are able to reason, 'to reckon with consequences'" (THC 284). Pre-Sokratiese rasionaliteit as 'n vorm van reflektiewe oordeel of 'n dialooog tussen vriende (oordeel is niks anders as juis hierdie dialoog nie) word vervang met instrumentele rasionaliteit. Waar die eerste soort rasionaliteit volgens Arendt uniek aan die mens is en waarlik wêrelds is, is instrumentele rasionaliteit dierlik en daarom tipies van die mens as biologiese wese. Wat hierdie model van rasionaliteit uitsluit is die mens as pratende wese. Dit is die enigste tipe rasionaliteit wat vir 'n wêreldvervreemde wese oorbly.

Dit bly in die lig van hierdie opmerkings vreemd hoe Habermas, wat 'n soortgelyke projek as Arendt onderneem, die estetisering van die reg en politiek waaraan Arendt so aktief deelneem as 'n laaste oorblyfsel van bewussynsfilosofie en die teenkant van instrumentele rasionaliteit kan bly afmaak. Sien hieroor weer die bespreking in hoofstuk twee hierbo.

[29] Hannah Arendt *Between Past and Future* (1961) 197-226 beskryf hoe kuns en kultuur in die era van moderniteit in diens van arbeid eerder as aksie gestel word. Ook in hierdie geval is sy daarop uit 'n alternatief op hierdie tendens te formuleer en aan te toon hoe kuns in diens van aksie gestel kan word. Hierdie poging vorm die basis van Arendt se estetisering van die politiek. Wat moderniteit betref verduidelik Arendt dat kuns en kultuur 'n kommodifisering ondergaan en in die massasamelewing tot vermaak of ruilwaarde gereduseer word: "Mass society, on the contrary, wants not culture but entertainment, and the wares offered by the entertainment industry are indeed consumed by society just like any other consumer goods. The products needed for entertainment serves the life process of society, even though they meay not be as necessary for life as bread and meat. The serve, as the phrase is, to while away time, and the vacant time which is whiled away is not leisure time, strictly speaking - time, that is, in which we are free from all cares and activities necessitated by the life process and therefore free for the world and its culture - it is rather left-over time, which still is biological in nature, left over after labor and sleep has received their due" (205).

Kultuur as vermaak is deel van die biologiese lewensproses en die kulturele vergestalting van die arbeider se perspektief op die werklikheid. Net soos die biologiese lewensproses word alle produkte van die vermaakindustrie in 'n siklus van vertering opgeneem. Hierdie produkte is nie blywende kultuurprodukte wat gemeet word aan die vermoë om oor tyd gestand te doen nie, dit is ook nie waardes wat verruil moet word nie maar verbruikersgoedere wat bestem is op opgebruik te word soos alle ander verbruikersgoedere wat arbeid oplewer. Daar is daarom 'n kwalitatiewe verskil tussen kultuur (kuns) en vermaak. Kuns is wêrelds terwyl vermaak letterlik wêreldloos is: "Culture relates to objects and is a phenomenon of the world; entertainment relates to people and is a phenomenon of life...Mass culture comes into being when mass society seizes upon cultural objects, and its dabger is that the life process of society (which like all biological processes insatiably draws everything available into the cycle of metabolism) will literally consume the cultural objects, eat them and destroy them" (208-207).

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

wêreldloos laat. Arendt vind die verslawing van die moderne mens ook aanwesig in 'n wye reeks

---

Arendt vind wêreldloosheid nie alleen in die reduksie van skone kuns (skoonheid transendeer beide ruilwaarde en gebruikswaarde) na vermaak nie, maar ook in die moderne kultus van die *genius*. In Arendt (*op cit supra* n 16) word die kunstenaar voorgehou as die mees wêrelds van alle werkers omdat die skoonheid van haar produkte iets van die menslike strewe na onsterflikheid oproep en oor tyd bly voortbestaan. Die kunswerk is die brug tussen die orde van werk en van aksie. Volgens Arendt is die ware kunstenaar die produsent van wêreldse dinge. Hierdie bena.dering tot kuns verklaar ook waarom Arendt 'n sterk aanvoeling vir neo-klassieke kuns het en Kant se neo-klassieke estetika onkrities oorneem. Arendt glo nie dat die wêreldsheid van kuns verander wanneer "nie-objektiewe kuns" die representasie van dinge vervang nie. Sy beskou daarom abstrakte kuns steeds as wêreldse kuns. Wat sy onhoudbaar vind is wanneer hierdie nie-objektiwiteit vervar word met subjektiwiteit asof die taak van die kunstenaar is om haar eie emosies uit te druk. Om hierdie rede verklaar sy dat ekspressionistiese kuns 'n kontradiksie in terme is (323 n 87).

[30] Arendt (*op cit supra* n 16) 248-253 voer die logika van die kapitalistiese produksiewyse terug na die reformasie. In die eerste plek is kerkeiendom op grootskaalse basis onteien. Volgens haar het hierdie gebeurtenis 'n nuwe houding teenoor eiendom ontsluit waarin die onteiening van mense, die vernietiging van voorwerpe en die verwoesting van stede die katalisator geword het vir die vinniger en meer effektiewe akkumulasie van welvaart ('n proses wat in na-oorlogse Duitsland 'n hoogtepunt bereik het). Welvaart sou voortaan nie gegrond wees in die stabiliteit van die wêreld en die oorvloed van materiële dinge nie maar op die proses van produksie en verbruik self. In die verbruikersekonomie word die duursaamheid van produkte die grootste stuikelblok vir die omsetproses. Kapitalisme staan in die teken van wêreldloosheid en vervreemding. Arendt vind die wêreldvervreemding van moderniteit inherent in die kommodifisering van dinge, die verandering van gebruiksartikels in ruilartikels maar ook in Marx se visie dat in kommunisme mense in staat sal wees om hulle ware wese te aktualiseer (254 n 4). Die beginsel van kapitaalakkumulasie spruit uit wêreldvervreemding en kan volgehou word slegs solank as wat geen wêreldse permanensie of stabiliteit toegelaat word om in te meng nie (so-lank as wat alles 'n prys het). Alle wêreldse dinge, alle eindprodukte van die produksieproses, moet in die stelsel terug gevoer word met toenemende spoed. Die toename van welvaart is slegs moontlik indien die mens se wêreldlikheid en die wêreld opgeoffer word. In die kapitalistiese produksiewyse word gebruikswaarde verplaas deur ruilwaarde.

Die onteiening van kerkeiendom het daarby mense van hulle plek in die wêreld ontneem en 'n ontploffing van menslike produktiwiteit ontketen. Die onteiening van die arbeidsklas het hulle ontneem van die beskerming van gesin en eiendom. Dit wil sê van die familie aandeel in die wêreld wat tot en met die moderne wêreld die skuiplek was van die individuele lewensproses en die arbeidsproses wat op die noodwendighede van daardie proses gereageer het. Die effek was dat die samelewing as geheel nou die tuiste van die arbeidsprosesse geword het soos die gesin en huishouding dit voorheen was. Die ontwortelde arbeidersklas is sonder 'n tuiste in die wêreld teruggewerp op hulleself en hulle biologiese lewensproses.

Arendt vind hierdie nuwe logika van die produksieproses ook aanwesig in Bentham se utilitarisme. Bentham se unieke weergawe van utilitarisme behels 'n skeiding tussen die beginsel van nut en gebruik. Bentham het sodoende die begrip van utiliteit losgesny van alle verwysings na 'n onafhanklike wêreld van dinge en dit in die biologiese lewensproses van die subjek (die ervaring van pyn en plesier) gevestig. Nut word nou gemeet aan dit wat die biologiese lewensproses bevorder. Die resultaat is wat Arendt noem 'n universele egoïsme (308 -311). Utilitarisme is daarom vir Arendt 'n lewensfilosofie in die mees banale vorm daarvan.

politieke verskynsels wat sy een vir een ontleed. Nasionalisme en die nasiestaat,[31] gelykheid as 'n fundamentele politieke waarde,[32] menseregte,[33] die liberale welvaartstaat,[34] en totalitarisme[35] is vir

[31] Arendt (*op cit supra* n 16) 256 beskryf die opkoms van die nasiestaat na die val van feudalisme as 'n direkte uitvloeisel van die ontheemding van die werkersklas. Sonder tuiste spoel die nuwe arbeid oor tot in die samelewing. Een newe-produk van hierdie proses is organiese, bloed-en-grond nasionalisme waar die nasie as politieke eenheid bedink word asof dit 'n groot huishouding is. In die plek van die gesin tree lidmaatskap van 'n sosiale klas; in die plek van die privaateiendom van die gesin tree die grondgebied van die nasiestaat; in die plek van natuurlike solidariteit tussen familie tree die sosiale solidariteit van die nasie. Omdat die samelewing die plaasvervanger van die huishouding geword het word veronderstel dat bloed en grond die verhouding tussen politieke subjekte beheers. 'n Homogene bevolking en lojaliteit aan 'n grondgebied word die voorwaardes vir die staat.

Arendt *Men in Dark Times* (1970) 3-31 vind vervreemding ook aanwesig in alle vorme van affektiewe politiek waar politieke solidariteit op grond van medelye of simpatie met die lyding van ander bepaal word. Sy assosieer hierdie soort politiek met die broederskap wat in die agtiende eeu deur Rousseau en die Franse Revolusie gevestig is. Arendt *On Revolution* (1963) 70-74 reageer om dieselfde rede sterk teen die pogings om meegevoel te verhef tot die hoogste politieke waarde - pogings wat sy met die Franse Revolusie vereenselwig. Die keerpunt in die revolusie vind plaas toe die Jakobyne onder leiding van Robespierre beheer oorgeneem het. Die Jakobyne het hulle hoop nie geplaas op instellings nie maar op die natuurlike goedheid van 'n klas - die hoop was op die *massa* eerder as op die republiek. Die verskuiwing het beteken dat die toekoms van die politieke gemeenskap nie deur wêreldse instellings verseker sou word nie maar deur die ondeelbare wil van die mense self. Die algemene wil in Rousseau se teorie is so as die basis van die politieke gemeenskap geneem. In die interpretasie daarvan deur Robespierre was die een ding wat die nasie in een wil kon saambind die meegevoel van diegene wat nie gelei het nie met diegene wat gelei het. Die probleem met meegevoel is dat dit alle mediasie tussen mense ophef en daarom 'n soort nie-politiese eenheid tussen mense bewerkstellig: "Because compassion abolishes the distance, the worldly space between men where political matters, the whole realm of human affairs, are located, it remains, politically speaking, irrelevant and without consequence. In the words of Melville, it is incapable of establishing 'lasting institutions'. Jesus's silence in 'The Grand Inquisitor' and Billy Budd's stammer indicate the same, namely their incapacity (or unwillingness) for all kinds of predicative or argumentative speech, in which someone talks to somebody about something that is of interest to both because it inter-est, it is between them. Such talkative and argumentative interest in the world is entirely alien to compassion, which is directed solely, and with passionate intensity, towards suffering man himself ... As a rule, it is not compassion which sets out to change worldly conditions in order to ease human suffering, but if it does, it will shun the drawn-out wearisome processes of persuasion, negotiation, and compromise, which are the processes of law and politics, and lend its voice to the suffering itself, which must claim for swift and direct action, that is, for action with the means of violence" (82).

[32] In die klassieke *polis* is gelykheid as 'n politieke of kunsmatige status verstaan. Om gelyk te wees het bloot beteken om die geleentheid te hê om tussen ander burgers in die openbaar deel te neem aan die agon of die stryd van elkeen om haar van ander te onderskei en as die beste van almal te openbaar. Gelykheid was 'n oplosmaaklike voorwaarde vir die strewe na individualiteit wat Arendt as die wese van die Homeriese helde (en daarom ook van die klassieke politiek) beskou het. Binne die sosiale word gelykheid nie meer gekoppel aan die moontlikheid van aksie nie, maar vanuit die perspektief van die arbeider en die biologiese lewensproses beoordeel. Dit beteken dat gelykheid nie meer as 'n kunsmatige politieke status beskou word nie, maar as iets natuurliks wat aan die mens se biologiese bestaan as sodanig gekoppel is. Op hierdie vlak is daar ook nie meer sprake van enige betekenisvolle onderskeid tussen mense nie. Dit beteken dat gelykheid vervlak tot soortgelykheid. Die klassieke verband tussen gelykheid en aksie (eiesoortigheid) val daarmee weg. Gelykheid word gekoppel aan die gedrag van die

Arendt almal simptome van dieselfde onderliggende patologie: die oorheersing van 'n arbeidersperspektief op die staat, of anders gestel, die afwesigheid van die publieke as 'n betekenisvolle politieke kategorie.[36] Arendt vat haar bespreking van moderniteit in *The Human*

---

mens as biologiese organisme. Aksie tussen mense word met gedrag tussen mense vervang sodat gelykheid verstaan word as 'n soort konformisme. Almal gedra hulle op 'n soortgelyke wyse. Hiermee is die grondslag van die sosiale wetenskappe ook gelê. Uniforme gedrag wat vatbaar is vir statistiese peiling is aan die orde van die dag. Politieke staatsmanskap word vervang deur suiwer staatsadministrasie.

[33] Arendt (*op cit supra* n 31) 104 kritiseer ook die gedagte van natuurlike regte wat deur die Franse revolusie gepopulariseer is: "[T]he men of the Revolution were no longer concerned with the emancipation of citizens, or with equality in the sense that everybody should be equally entitled to his legal personality, to be protected by it and at the same time, to act almost literally 'through' it. Theybelieved that they had emancipated nature herself, as it were, liberated the natural man in all men, and given him the Rights of Man to which each was entitled, not by virtue of the body politic to which he belonged but by virtue of being born".

Die eise van biologiese of natuurlike bestaan (die fokus van die *animal laborans*) verplaas daarmee die politieke persona en die politieke maskers waarmee burgers in politieke kontekste as gelykes die geleentheid kry om te handel. Die uitdaging van republikeinse regsfilosofie in die post-apartheid konteks is juis om 'n nie-subjektivistiese (lees arbeidsame) interpretasie van menseregte te formuleer. 'n Uitstekende voorbeeld van 'n radikaal nie-arbeidsame interpretasie van menseregte kan gevind word in Johan van der Walt "Die toekoms van die onderskeid tussen die publiekreg en die privaatreg in die lig van die horisontale werking van die grondwet: Deel 1 en 2" 2002 *TSAR* 416 en 605.

[34] Arendt (*op cit supra* n 16) 68-78 se kritiek teen die liberale welvaarstaat word saamgevat in haar stelling dat moderniteit gekenmerk word deur 'n verval van politiek en die opkoms van die sosiale. Waar klassieke aristokratiese politiek 'n estetiese fokus gehad het en die noodsaaklikhede van arbeid en werk te bowe gegaan het word liberale welvaartstaatpolitiek gedomineer deur sosiale of sosio-ekonomiese vraagstukke. Dit beteken dat politiek en die publieke sfeer 'n privatisering ondergaan en deur instrumenetele oorwegings gedomineer word. Ek het reeds hierbo in hoofstuk een daarop gewys dat die opkoms van die liberale regswetenskap en die leerstuk van subjektiewe regte 'n belangrike moment in hierdie privatisering van die publieke sfeer behels het.

Vir Arendt lê die bepalende moment in die opkoms van die sosiale in die moment waarop die gepeupel die Bastille bestorm en so die brood en botter besorgdhede van die mens as *animal laborans* binne die politiek gevestig het. Daarmee is die deur ook geopen vir 'n soort broederskap en gelykheid wat volledig deur die mens se selfbeeld as arbeider gedomineer word. Sien verder hieronder voetnoot 36.

[35] Sien die uitvoereige bespreking in Hannah Arendt *The Origins of Totalitarianism* (1966). Arendt beskou totalitarisme net soos liberalisme as voorbeelde van massasamelewings. Die wese daarvan is dat alle pluraliteit in die politiek opgehef word en alle mense hanteer word asof hulle die verlengstuk van die dieselfde perspektief is. Totalitarisme is daarom die hoogtepunt van politieke wêreldloosheid maar nie kwalitatief anders as die logika wat liberale welvaartstaat politiek onderlê nie.

[36] Arendt beskryf hoe die konsep van die *publieke* in die moderne era binne liberale state deur die konsep van die *sosiale* verdring is. Dieselfde lot het die konsep van die private getref wat weer deur die konsep van die intieme verdring is. In die geval van totalitêre state is die konsep van die publieke deur die *natuurreg* en die terreur waardeur dit in stand gehou word verdring. In die nasiestaat is die konsep

Condition in die volgende treffende woorde saam:[37]

> [Modern society] is a society of laborers which is about to be liberated from the fetters of labor, and this society no longer know of *those higher and more meaningful activities* for the sake of which this freedom would deserve to be won. Within this society, which is egalitarian because this is labor's way of making men live together, there is no class left, *no aristocracy of either a political or spiritual nature* from which a restoration of the other capacities of man could start anew. What we are confronted with is the prospect of a society of laborers without labor, that is, without the only activity left to them. Surely, nothing could be worse.

Dit is teen die agtergrond van hierdie volledig Nietzschiaanse visie van moderniteit dat Arendt poog om haar eie alternatief en oplossing vir die krisis te formuleer. Hierin put sy skynbaar ook vrylik uit Nietzschse se inspirasie. Net soos Nietzsche verklaar Arendt dat dit slegs is wanneer politieke aksie suiwer in estetiese terme beoordeel word dat dit werklik 'n alternatief vir nihilisme kan bied. Net soos Nietzsche koppel sy hierdie estetiese interpretasie van politieke aksie aan 'n aristokratiese lewensuitkyk wat die kleinlike sosio-ekonomiese besorgdhede van die liberale orde agtergelaat het. Net soos Nietzsche wend sy haar tot die pre-Sokratiese Griekse ervaring ten einde die dinamika van hierdie aristokratiese politiek orde te ontsluit. Arendt poog in die proses egter om Nietzsche se estetiese weergawe van aristokratiese politiek radikaal te hersien. Soos reeds hierbo geblyk het was Arendt van mening dat Nietzsche se biologiese interpretasie van die estetiese as 'n teken van die verhewe enkeling se lewenskrag of wil tot mag die verval van politiek in moderniteit aangehelp het. Nietzsche se estetiese politiek het eksplisiet die menslike toestand van biologiese lewe en die aktiwiteit van arbeid tot die fokuspunt van die staat verhef. Vir die estetiese alternatief om enige waarde te hê moes dit volgens Arendt eerder rondom die menslike toestande van pluraliteit en

van die publieke deur die konsep van *die volk* verdring. Die sosiale, die natuurreg en die volk is almal konsepte wat die tradisionele besorgdheid van die arbeider met die instandhouding van die biologiese lewensproses in die huishouding na die staat toe oordra. Arendt se projek is om hierdie kolonialisering van die publieke deur deur die biologiese en die huishoudelike te probeer besweer. Die sentrale vraag wat hier te berde gebring word is hoe die publieke as 'n kategorie binne republikeinse politiek verstaan kan word indien dit weer met politieke aksie in verband gebring word?

[37] Arendt (*op cit supra* n 16) 5.

nataliteit en dus die aktiwiteit van aksie herbedink word.

Arendt beroep haar op Perikles[38] se bekende begrafnisrede as die teks wat die wese van die aristokratiese lewensuitkyk die beste verwoord. In hierdie rede interpreteer Perikles Athene se politieke dade nie aan die hand van morele of instrumentele standaarde nie, maar besing die grootsheid daarvan suiwer in Homeriese terme. Dit is hierdie Griekse fasinasie met die grootsheid van politieke dade wat Arendt se verbeelding aangryp. Haar verklaring vir hierdie fasinasie is die sleutel tot haar poging om politiek vir die moderne era te te herwin. Wat presies dan is aksie en waarom het dit so 'n aantrekkingskrag vir Arendt en aristokratiese individue?

3 Arendt se eerste estetiese alternatief: politieke aksie as performatiewe kuns

Arendt ontwikkel in *The Human Condition* 'n ontologie van die mens se bestaan waarin die mens as 'n publieke of politieke wese na vore tree.[39] In die proses verwys sy herhaaldelik na die paganistiese politieke ervaring van pre-Sokratiese Griekeland om haar ontologie verder te ontsluit. Haar ontologie word daarom oorlaai met baie van die estetiese en Homeriese metafore wat ook in Perikles se siening van die *polis* tot uiting kom. Verskeie van Arendt se kritici argumenteer dat haar ontologie slegs bruikbaar aangewend kan word indien dit van die Griekse of estetiese interpretasie daarvan losgemaak word.[40] In die bespreking wat volg ondersoek ek die meriete van bogenoemde standpunt oor Arendt se interpretasie van aksie. Ek argumenteer dat die estetiese of Homeriese dimensie van Arendt se politieke ontologie nie oorkom kan of moet word nie, maar in navolging van Arendt se eie voorbeeld, eerder verder gevoer en verdiep moet word.

Die hoeksteen van Arendt se ontologie is die menslike toestand van nataliteit of geboortelikheid. Volgens Arendt is die mens se bestaan 'n volgehoue respons op die feit van haar geboortelikheid.[41]

[38] Thucydides *History of the Peloponnesian War* (1972) 143-151.

[39] Arendt (*op cit supra* n 16) 175-247.

[40] Sien byvoorbeeld die skrywers wat reeds in voetnoot 11 hierbo genoem is.

[41] Arendt (*op cit supra* n 16) se beklemtoning van geboortelikheid as die basis van haar ontologie verskil van Heidegger se fokus op mortaliteit as basis vir menslike individualisering. In kontras met Heidegger se projek van fundamentele ontologie verklaar Arendt uitdruklik: "natality, and not mortality, may be

Hierdie geboortelikheid omvat twee dimensies: Elke menslike geboorte is 'n onverwagse en onwaarskynlike *nuwe* begin in die wêreld, daarby is elke geboorte 'n *unieke* begin in die wêreld. Dit beteken dat die menslike toestand van nataliteit in Arendt se denke onlosmaaklik verweef is met die menslike toestand van pluraliteit.[42]

Ons het reeds gesien dat die mens deur arbeid en werk reageer op die noodsaaklike take om die mens se biologiese lewensprosesse te ondersteun en 'n beskermende fisiese omgewing tot stand te bring. In Arendt se tipologie van die *vita activa* beskryf die term *aksie* daardie aktwiteite waarmee die mens suiwer op die geboortelikheid en pluraliteit van haar bestaan reageer (dit is met ander woorde aktiwiteite wat die mens se instrumentele omgang met die wêreld transendeer). Aksie as 'n oorkoepelende kategorie word saamgestel uit aksie (dade) en spraak (woorde). Tot die mate waarin die mens deur die menslike toestand opgeroep word tot aksie voer sy volgens Arendt 'n politieke en publieke bestaan. Waarom die menslike toestand van geboortelikheid en pluraliteit aksie oproep, en waarom Arendt aksie sondermeer as politiek beskryf, is van die belangrike vrae wat in die volgende paar bladsye bespreek word.

Arendt konstrueer haar hele politieke filosofie rondom Augustinus se interpretasie van die Bybelse weergawe van die mens se toestand van geboortelikheid. Volgens Augustinus is die mens deur God geskape of begin sodat die beginsel van 'n nuwe begin in die werklikheid gevestig kon word. Arendt verduidelik Augustinus se insig soos volg:[43]

---

the central category of political, as distinguished fro metaphysical, thought" (9).

[42] Die feit dat elke mens as 'n unieke wese gebore word beteken dat die mensdom uit 'n pluraliteit (lees verskeidenheid, nie veelheid nie) van mense saamgestel is. In hierdie opsig bou Arendt voort op 'n basiese gedagte uit die Bybelse interpretasie van die skeppingsverhaal. Die boek Genesis bevat twee skeppingsverhale. Ingevolge die eerste het God die mens as man en vrou geskape en daarmee dus die beginsel van pluraliteit op die aarde gevestig (Gen 1:27). Ingevolge die tweede het God die mens as man (Adam) geskape (Gen 2:7). Die veelheid van mense op aarde is in hierdie verhaal die resultaat van 'n vermenigvuldiging en nie van 'n onreduseerbare pluraliteit nie.

Arendt se interpretasie van Augustinus se teologie van die menslike skepping berus op 'n aanvaarding van die eerste skeppingsverhaal. Die mens word gebore, nie bloot as een van 'n veelheid nie, maar as 'n unieke figuur binne 'n pluraliteit of verskeidenheid. Dit is die pluraliteit inherent in die skepping van die mens (volgens hierdie Bybelse mitologie) wat die mens tot aksie dryf. Deur aksie poog die mens om haar uniekheid te openbaar deur die wyse waarop sy nuwe woorde spreek en dade doen.

[43] Hannah Arendt *The Life of the Mind: Willing* (1978) 216-217.

> According to him, as we know, God created man as a temporal creature, *homo temporalis*; time and man were created together, and this temporality was affirmed by the fact that each man owed his life not just to the mutiplication of the species, but to birth, the entry of a novel creature who as something entirely new appears in the midst of the time continuum of the world. The purpose of the creation of man was to make possible a *beginning*: 'That there be a beginning man was created, before whom nobody was'.

In Augustinus se oë is die mens se geboortelikheid van so 'n ingrypende aard dat dit 'n selfonderhoudende dinamiek ontketen. Wanner Arendt hierdie gedagte oorneem, bedoel sy nie, soos Nietzsche beweer het, dat die mens deur 'n drang om te lewe voortgedryf word en dat haar bestaan in terme van lewensvitaliteit beoordeel kan word nie, maar dat sy gedryf word om self iets nuut aan die wêreld toe te voeg. Dit is op dié wyse dat elke mens haar uniekheid aktualiseer: Die mens reageer op haar onverwagse goddelike begin deur in antwoord iets van haar eie te begin. Arendt se werk is van begin tot einde deurspek met verskeie weergawes van hierdie gedagte. In *The Human Condition* skryf sy byvoorbeeld:[44]

> With word and deed we insert ourselves into the human world and this insertian is like a second birth, in which we confirm and take upon ourselves the naked fact of our original physical appearance. This insertion is not forced upon us by necessity, like labor, and it is not prompted by utility, like work. It may be stimulated by the presence of others whose company we may wish to join, but it is never conditioned by them; its impulse springs from the beginning which came into the world when we were born and to which we respond by beginning something new on our own initiative.[45]

---

[44]Arendt (*op cit supra* n 16) 176-177.

[45] Twintig jaar later, in van die laaste woorde wat Arendt (op cit supra n 43) 217 geskryf het, stel sy dit, steeds met verwysing na Augustinus se politieke filosofie, soos volg: "The very capacity for beginning is rooted in natality, and by no means in creativity, not in a gift but in the fact that human beings, new men, again and again appear in the world by virtue of birth". Sy volg hierdie woorde op met die laaste gedagte wat sy aan die wêreld gelaat het: dat nataliteit en die mens se reflektiewe oordeelsvermoë onlosmaaklik met mekaar verand hou. Arendt se skielike dood het verhoed dat die aard van daardie verband deur haar ontsluit kon word. Arendt se aanvanklike toe-eiening van Augustinus se siening van

Hier is dan Arendt se formulering van die eerste rede waarom die mens tot politieke aksie oorgaan en tot die publieke sfeer toetree - dit is 'n spontane respons op haar geboortelikheid of die goddelike ingryping wat haar geboorte daarstel. Die mens is 'n nuwe begin en daarom ook 'n beginner: "Because they are initium, newcomers and beginners by virtue of birth, men take initiative, are prompted into action".[46] Politieke aksie word nie deur noodsaak of nut gemotiveer nie, maar ontspring volledig uit die feit van menslike geboortelikheid.

Arendt ondersoek nie die impliksies van hierdie pragmatiek verder nie.[47] Sy gaan daarenteen dadelik voort om aan te toon hoe die selfgeneratiewe dinamiek van die mens se geboortelikheid deur die dinamiek van haar uniekheid of die toestand van pluraliteit beïnvloed word.[48] Naas die feit van

---

die mens se geboortelikheid in *The Human Condition* was daarop gerig om die aktiewe lewe te ontleed as 'n aktualisering van die toestand van geboortelikheid en pluraliteit. Die aard van die menslike oordeelsvermoë en die verwantskap wat dit met haar geboortelikheid het is daarom nie in daardie konteks nie aangespreek nie.

[46] Arendt (*op cit supra* n 16) 177.

[47] Die gedagte dat politieke aksie 'n soort onwillekeurige respons op die mens se geboortelikheid daarstelword ondersteun deur enkele van Arendt se opmerkings oor die aard van menslike spraak. Arendt verduidelik, byvoorbeeld, dat spraak nie in die pre-polis ervaring van die Grieke as iets anders as 'n soort aktief-wees beskou is nie. Spraak en aksie was as wedersyds oorvleulende kategorieë beskryf. Spraak was nie gemeet aan die inhoud van die gedagtes of ideës wat dit uitgedruk ket nie, maar bloot aan die wyse waarop dit *'n respons was* op dit wat gebeur het: ten beste was spraak die vermoë om die regte woord op die regte oomblik te vind. Spraak was nie die wyse waarop die mens begin het om beheer oor haar omgewing te neem nie. Spraak was eerder "the specifically human *way of answering*, talking back and measuring up to whatever happened or was done" (Arendt (*op cit supra* n 16) 26 (my beklemtoning)).

Indien die mens se geboorte die eerste ding is wat met haar gebeur het, dan staan die hele orde van spraak, aksie, politiek en die publieke sfeer in die teken van 'n subjek wat altyd reeds 'n *aangeraakde of aangespreekde* (en daarom ontwrigte) subjek is, voordat sy 'n *spreker* is.

Die siening van die mens as *aangespreekte*, eerder as *spreker*, is volgens Levinas en van sy meer onlangse lesers, soos Derrida en Lyotard, deurslaggewend vir 'n ontleding van die mens se etiese en politieke bestaan. Arendt se politieke ontologie word hieronder in hoofstuk vyf aan die hand van Lyotard se interpretasie van geboortelikheid in hierdie postmoderne rigting ontwikkel. Pogings om Arendt se refleksies oor spraak in 'n deliberatiewe model van demokrasie te omskep is vir my minder aantreklik omdat dit die pragmatiek van spraak, soos Arendt dit verwoord, ontken of probeer besweer. Spraak is vir Arendt nie in die eerste plek politieke oorreding of deliberasie nie (volgens Arendt (*op cit supra* n 16) 26 is hierdie siening van spraak as retoriek 'n veel later ontwikkeling).

[48] In haar denke word die gedagte van respons onmiddelik in 'n lewenslange projek van selfopenbaring omskep. Arendt se subjek is radikaal vry en het die vermoë om op enige wyse op haar geboortelikheid te reageer. Selfs teen haar eie wil en begeerte in is die mens gedoem tot vryheid. Die beginsel van nataliteit is daarom 'n radikaal ontwrigtende en produktiewe beginsel. Met elke nuwe mens word die wêreld

geboortelikheid word aksie ook deur die mens se uniekheid of die menslike toestand van pluraliteit opgeroep:[49]

> Action would be an unnecessary luxury, a capricious interference with general laws of behaviour, if men were endlessly reproducible repititions of the same model, whose nature or essence was the same for all and as predictable as the nature or essence of any other thing. Plurality is the condition of human action because we are all the same, that is, human, in such a way that nobody is ever the same as anyone else who ever lived, lives, or will live.

Die mens maak dus nie bloot met haar geboorte 'n verskyning in die wêreld nie. As 'n unieke mens tussen 'n pluraliteit van ander mense hunker die mens daarna om self aan ander te verskyn en haar sodoende as 'n unieke individu van ander mense te onderskei:[50]

> In contrast to the inorganic thereness of lifeless matter, living beings are not mere

---

gedwing om die onverwagte te verwag (Arendt (*op cit supra* n 16) 178). Vryheid is inderdaad die sentrale konsep in Arendt se politieke filosofie: "The reason d'etre of politics is freedom." (Arendt *Between Past and Future* (1961) 146) Dit is juis omdat Arendt die vryheid van aksie wil beklemtoon dat sy politieke aksie in terme van nataliteit bedink en weier om dit aan enige teleologiese of deontologiese raamwerk onderhewig te stel. Dit is ook hierdie beklemtoning van die an-argiese vryheid van aksie wat Dana Villa (*op cit supra* n 3) as Arendt se belangrikste bydrae beskou. Nataliteit en aksie hou die moontlikheid lewend dat iets nuuts kan gebeur wat deur die instrumentele orde van administrasie kan breek.

Dit is terselfdertyd hierdie an-argiese vryheid wat nataliteit meebring wat die normatiewe dimensie van politiek problematiseer. Arendt self het later in haar lewe gepoog om die radikaliteit van aksie wat sy rondom nataliteit bedink het in te perk deur politieke aksie aan politieke oordeel ondergeskik te stel: "[W]e are doomed to be free by virtue of being born, no matter whether we like freedom or abhor its arbitrariness. This impasse, if such it is, cannot be opened or solved except by an appeal to another mental faculty, no less mysterious than the faculty of beginning, the faculty of Judgement" (Arendt (*op cit supra* n 43) 217).

Lyotard vind Arendt se poging om aksie of nataliteit reflektief deur oordeel te reguleer en so weer van 'n normatiewe inhoud te voorsien problematies. Hy beskryf nataliteit of geboortelikheid as 'n soort onmenslikheid wat die mens altyd in die houvas van 'n Ander plaas en so 'n etiese verpligting op haar lê. Lyotard se kritiek is dat hierdie etiese verpligting nie deur Arendt se siening van aksie of haar siening van oordeel verdiskonteer word nie. Ek kom hieronder in hoofstuk 5 weer hierop terug.

[49] Arendt (*op cit supra* n 16) 8.

[50] Arendt (*op cit supra* n 6) 21.

> appearances. To be alive means to be possessed by an urge toward self-display which answers the fact of one's own appearingness. Living things *make their appearance* like actors on a stage set for them.

Dit is die kombinasie van nataliteit en pluraliteit wat die mens tot aksie oproep. Pluraliteit is as sodanig die voorwaarde vir politiek: "plurality is specifically the condition - not only the *conditio sine qua non*, but the *conditio per quam* - of all political life."[51] Politiek in hierdie sin is niks anders as 'n ontologiese respons op geboortelikheid wat die vorm van selfverskyning en selfonderskeiding aanneem nie. Daar is dan ook 'n tweede rede waarom die mens volgens Arendt oorgaan tot politieke aksie en tot die publieke sfeer toetree - die mens wil daardeur die geleentheid benut om haar van ander mense te onderskei en haar uniekheid onder mense te bevestig.

Vanuit die oogpunt van pluraliteit neem aksie dus die vorm aan van van selfvertoon of verskyning aan ander mense waardeur die mens haarself van ander onderskei. Dit beteken dat Arendt spraak en aksie nie bloot as die ontologiese respons van 'n lydsame subjek bedink nie, maar ook meer aktief beskryf as die unieke wyse waarop die mens haar aan ander openbaar.[52] As gevolg van die menslike toestand van nataliteit en pluraliteit is die wese van die mens om haarself ten toon te stel. Die mens is letterlik niks meer as 'n verskynsel nie:[53]

> "In this world which we enter, appearing from a nowhere, and from which we disappear into a nowhere, *Being and Appearing coincide*".

Die enigste wyse waarop die mens aan ander kan verskyn en kan openbaar wie sy is, in teenstelling

---

[51] Arendt (*op cit supra* n 16) 7.

[52] Arendt (*op cit supra* n 6) 22 dring daarop aan dat mense nie net in die wêreld is nie maar ook van die wêreld is. Dit beteken vir haar dat mense op hulle verskyning in die wêreld reageer deur aktief 'n verskyning van hulle eie te maak. Menslike eiesoortigheid behels daarom veel meer as bloot andersoortigheid. Laasgenoemde is 'n eienskap van alles in die wêreld. Eersgenoemde is 'n eienskap uniek aan die aktiewe en selfaktualiserende mens. Sien verder hieroor Arendt (*op cit supra* n 16) 176.

[53] Arendt (*op cit supra* n 6) 19.

met wat sy is,[54] is deur haar woorde en dade (alhoewel selfopenbaring onvermydelik is, vind slegs 'n geringe mate van selfonderskeiding plaas in die wyse waarop die mens arbei en werk).[55] Ten spyte van die verskuiwing vanaf nataliteit tot pluraliteit beteken dit nie dat Arendt daarmee ten kenne gee dat die mens die aanvanklike ontwrigting van haar geboorte kan afskud en haar eie soewereiniteit kan vestig nie. Alhoewel die mens die drang het om tot aksie oor te gaan en haar so aan ander te vertoon beteken dit nie dat sy daarmee beheer uitoefen oor die proses waardeur haar unieke identiteit gevestig word nie. Dieselfde menslike pluraliteit wat die begeerte in die mens opoep om haarself van ander te onderskei veroorsaak dat hierdie onderskeidingsproses nooit deur die mens self beheer kan word nie. Arendt verduidelik die kompleksiteit van hierdie proses deur middel van 'n estetiese analogie:[56]

> The urge toward self-display - to respond by showing to the overwhelming effect of being shown - seems to be common to men and animals. And just as the actor depends upon stage, fellow-actors, and spectators, to make his entrance, every living thing depends upon a world that solidly appears as the location for its own appearance, on fellow-creatures to play with, and on spectators to acknowledge and recognize its existence.

Arendt herhaal met hierdie opmerking die gedagte dat die mens se drang na selfvertoon opgeroep word deur 'n geboortelikheid wat die mens as 't ware oorweldig. Terselfdertyd verskuif sy haar klem na die wêreldse konteks waarbinne daardie drang tot uiting moet kom. Hierdie konteks word deur die inherente pluraliteit van die mens se bestaan daargestel:[57]

> Nothing and nobody exists in this world whose very being does not presuppose a

---

[54] Arendt (*op cit supra* n 16) 179.

[55] Arendt (*op cit supra* n 16) 178-183. Trouens, Arendt neem die feit dat die mens kan praat as bewys van die feit dat mense eiesoortig is en dat pluraliteit gevolglik 'n basiese toestand van menslike bestaan is. Indien dit nie die geval was nie sou spraak en aksie nie nodig gewees het om die mens verstaanbaar te maak nie. Tekens en klanke sou meer as voldoende gewees het om identiese behoeftes en begeerstes aan mekaar te kommunikeer.

[56] Arendt (*op cit supra* n 6) 21-22.

[57] Arendt (*op cit supra* n 6) 19.

> *spectator*. In other words, nothing that is, insofar as it appears, exists in the singular; everything that is, is meant to be perceived by somebody. Not man but men inhabit this planet. Plurality is the law of the earth.

Die pluraliteit van mense tussen wie die subjek haar verskyning probeer maak is volgens Arendt altyd as 'n netwerk van verhoudings georganiseer.[58] Twee belangrike implikasies spruit uit hierdie feit voort. In die eerste plek veroorsaak hierdie netwerk en die ontelbare konflikterende wille en bedoelings en perspektiewe wat daarin opgesluit is dat aksie feitlik nooit die openbarenede doel daarvan bereik nie.[59] Aksie vind plaas in 'n medium waarbinne elke aksie 'n nuwe kettingreaksie begin sodat die effek van 'n enkele woord of daad in beginsel grensloos en onvoorspelbaar is.[60] Die paradoks van politieke aksie word verdiep deur die feit dat die wese van die mens in die aktualiteit van haar verskyning aan die wêreld opgesluit lê. Aksie is 'n vertoning wat geen blywende produkte oplewer nie. Daar bestaan geen essensie wat die onderskeidingsproses vooraf gaan of wat wat daardeur agter gelaat word en waarmee dit gestabiliseer kan word nie. Aksie gaan daarom altyd gepaard met onsekerheid.

Ten spyte hiervan genereer aksie spontaan en sonder enige plan of bedoeling stories wat in die netwerk van verhoudings begin sirkuleer. Die woorde en dade van 'n spesifieke individu word uiteindelik in die vorm van 'n lewensverhaal saamgevat wat die uniekheid van die held van daardie verhaal openbaar. Dit bly nietemin onmoontlik om die lewende essensie van 'n persoon soos dit in die vloei van aksie geopenbaar word effektief in 'n storie of ander reifikasie vas te vang.[61] Hierdie stories saam stel 'n geskiedenis daar maar nóg 'n gegewe lewensverhaal nóg die geskiedenis kan as

---

[58] Arendt (*op cit supra* n 16) 182-183.

[59] Arendt (*op cit supra* n 16) 184.

[60] Arendt (*op cit supra* n 16) 190.

[61] Arendt (*op cit supra* n 16) 181. Die naaste wat daaraan gekom word om die identiteit van iemand in storie vas te vat is in drama. Om hierdie rede verduidelik Arendt dat drama die mees politieke van alle kunsvorme is. Die dade en woorde van helde word hier met die minimum van reifikasie en so direk as moontlik deur akteurs nageboots. Dit is slegs die koor wat verder gaan en die betekenis van hierdie woorde en dade interpreteer en ontsluit (187).

die produk van 'n spesifieke outeur beskou word:[62]

> Although everybody started his life by inserving himself into the human world through action and speech, nobody is the author or producer of his own life story. In other words, the stories, the results of action and speech, reveal an agent, but this agent is not an author or producer. Somebody began it and is its subject in the twofold sense of the world, namely, its actor and sufferer, but nobody is its author.

Die lydsame subjek wat nie anders kan as om op haar geboortelikheid te reageer nie is daarom ook teenwoordig in Arendt se beskrywing van die proses waardeur die subjek haar unieke identiteit probeer vestig. Alhoewel die subjek radikaal vry is om 'n unieke respons op haar menslike bestaan te formuleer is sy nooit soewerein nie: "one discloses one's self without ever either knowing himself or being able to calculate beforehand whom he reveals".[63] Die mens is daarom as't ware gedoem tot vryheid, dit wil sê om iets nuuts te begin wat sy nie kan beheer of voorspel nie.[64] Hierdie dinamika van die menslike ontologie dwing amper die eksistensiële gevolgtrekking by Arendt op dat die mens se bestaan absurd is.[65]

Die konteks van menslike pluraliteit waarbinne die mens op haar geboortelikheid moet reageer het dus 'n paradoksale invoed op aksie en politiek. Pluraliteit vestig by die mens die begeerte om haar uniekheid te openbaar en bied so 'n ontologiese verduideliking vir politieke aksie. Terselfdertyd ontwrig menslike pluraliteit hierdie openbaringsproses tot so 'n mate dat die doel daarvan byna nooit gerealiseer word nie. Pluraliteit maak politieke aksie op paradoksale wyse beide moontlik en

---

[62] Arendt (*op cit supra* n 16) 184.

[63] Arendt (*op cit supra* n 16) 192.

[64] Arendt (*op cit supra* n 16) 235.

[65] *Ibid.* Dit is juis om hierdie rede dat Plato oortuig was dat politiek nie ernstig opgeneem hoef te word nie - die mens op die politieke verhoog is soos 'n pop wat deur onsigbare kragte agter die skerms rondgeslinger word. Die politieke lewe reduseer die mens tot 'n speelding van die gode (Arendt (*op cit supra* n 16) 185).

'n Teenoorgestelde probleem tree in Kant na vore. Hier word die mens se vryheid bedreig nie deur onvoorspelbaarheid nie maar deur dodelike determinisme. Kant het die moed gehad om die mens vry te maak van die gevolge van haar dade en suiwer op die vryheid en suiwerheid van haar motiewe te fokus. In hierdie geval is die mens se lewe tragies, nie absurd nie (Arendt (*op cit supra* n 16) 235 n 75).

onmoontlik. Dit beteken dat politiek en die publieke sfeer inherent problematies en uiters kwesbaar is. Politieke aksie word gekenmerk deur onvoorspelbaarheid, onsekerheid, grensloosheid en onomkeerbaarheid. Dit grens aan die absurde. Enige instrumentele logika is om hierdie rede magteloos en onvanpas in die publieke sfeer. Politiek is die domein van stories, kunswerke, beloftes en vergifnis, nie van tegniese vaardighede en meesterskap nie.

Pluraliteit en die netwerk van verhoudinge waarbinne aksie plaasvind het egter nie net 'n destabiliserende uitwerking op die mens se publieke bestaan en die politiek nie. Die proses waardeur die mens haarself probeer onderskei deur in die publiek aan ander mense te verskyn stel ook haar sin van realiteit daar. Die teenwoordigheid van ander mense wat sien en hoor wat ons sien en hoor bevestig die realiteit van die wêreld en ons sin vir self. Menslike pluraliteit verseker die perspektiwiteit waarsonder 'n sin vir realiteit nie moontlik is nie:[66]

> Only where things can be seen by many in a variety of aspects without changing their identity, so that those who are gathered around them know they see sameness in utter diversity, can worldly reality truly and reliably appear.

Die mens se gevoel van realiteit berus op haar verskyning in die publieke sfeer. Hiermee bedoel Arendt nie bloot dat die realiteit van die mens se bestaan afhanklik is van erkenning deur ander mense nie. Dit wat publiek is dui hier in die eerste plek op dit wat gemeenskaplik aan almal is en wat onderskei kan word van elke mens se private plek in die wêreld. Arendt se bespreking bereik hier 'n vlak van kompleksiteit wat haar ruimtelike siening van die publieke sfeer en die estetiese analoog tussen die publieke sfeer en die verhoog problematiseer. Die publieke sfeer is hier nie soseer 'n plek nie as 'n *strukturele verwantskap* tussen verskeie individue onderling:[67]

---

[66] Arendt (*op cit supra* n 16) 57.

[67] Ibid. Die publieke sfeer moet daarom eerder as die publiek, bedoelende 'n groep mense wat op 'n spesifieke wyse in verhouding staan, beskryf word. Die publiek wat Arendt in gedagte het word nie deur gedeelde waardes, norme, oogmerke, belange of emosies verenig nie. Margaret Canovan suggereer dat die publiek, soos Arendt die term verstaan, in die moderne samelewing op die straat tot stand kom. 'n Vollediger bespreking van hierdie interpretasie van Arendt se publieke sfeer en 'n poging om dit te ontgin as basis vir die jurisprudensie van die Suid-Afrikaanse konstitusionele hof sien Wessel le Roux "From acropolis to metropolis: the new Constitutional Court building and South African street democracy" 2001 *SAPR/SAPL* 139.

> [T]he reality of the public realm relies on the simultaneous presence of innumerable perspective and aspects in which the common world presents itself and for which no common measurement or denominator can ever be devised. For although the common world is the common meeting ground of all, those who are present have different locations in it, and the location of one can no more coincide with the location of another than the location of two objects. Being seen and being heard by others derive their significance from the fact that everybody sees and hears from a different position. This is the meaning of public life.

Dit wat verskyn en waarvan ek die realiteit bevestig verskyn ook aan ander mense en word ook deur hulle bevestig. Dit vorm met ander woorde 'n gedeelde verwysingspunt tussen 'n verskeidenheid mense. Dit wat so verskyn lê tussen mense en word uit verskeie perspektiewe belig. Dit is hierdie dinge wat tussen mense lê en verskyn wat hulle saambind en van mekaar distansieer. Die publieke sfeer word nou omskryf as die gedeelde wêreld wat mense saambind maar terselfdertyd ook verhoed dat hulle oor mekaar se voete val. Arendt beskryf die strukturaliteit van die publieke sfeer of die wêreld aan die hand van 'n treffende analogie:[68]

> To live together in the world means essentially that a world of things is between those who have it in common, as a table is located between those who sit around it; the world like every in-between, relates and separates men at the same time. The public realm, as the common world, gathers us together and yet prevents our falling over each other, so to speak. What makes mass society so difficult to bear is not the number of people involved, or at least not primarily, but the fact that the world between them has lost its power to gather them together, to relate and to separate them. The wierdness of this situation resembles a spiritualistic scéance where a number of people gathered around a table might suddenly, through some magic trick, see the table vanish from their midst, so that two persons sitting next to each other were no longer separated but also would be entirely unrelated to each other by anything tangible.

[68]Arendt (*op cit supra* n 16) 52-53.

Aksie geskied as gevolg van die menslike toestand van pluraliteit in die publieke sfeer, hier nie verstaan as 'n fisiese ruimte nie maar as die komplekse stel verhoudinge wat onder spesiefieke omstandighede rondom die openbare verskyning van 'n individu tot stand kom. Die publieke sfeer verskil in hierdie opsig van die private sfeer omdat in eersgenoemde 'n verskeidenheid perspektiewe aangetref word terwyl in laasgenoemde, soos in totalitêre en liberale massasamelewings, daar bloot sprake is van die verlenging van dieselfde perspektief. Omdat die publieke sfeer hier die aard van die verhoudinge beskryf wat tussen mense bestaan, kan dit nie ruimtelik of andersins geïnstitusionaliseer word nie. Die publieke sfeer, soos aksie, bestaan slegs as 'n aktualiteit of as aksie. Die publieke sfeer of die wêreld kan daarom vernietig word wanneer die gemeenskaplikheid van dieselfde voorwerp of woord en daad nie meer waargeneem kan word nie. Dit kan gebeur onder toestande van radikale isolasie waar niemand met ander kan saamstem nie. Die publieke sfeer kan ook vernietig word wanneer die veelheid van perspektiewe op dieselfde voorwerp, woord of daad verval en almal alles uit presies dieselfde hoek waarneem. Dit is tipies van massasamelewings waar 'n onnatuurlike konformisme of gelykheid (as eendersheid) posvat en almal skielik begin optree asof hulle een familie met een perspektief is.[69]

Arendt formuleer met hierdie ontleding van die publieke sfeer wat deur 'n pluraliteit van perspektiewe daargestel word ook 'n derde rede waarom die menslike toestand die mens tot aksie oproep: Die mens het die perspektiwiteit van die publieke sfeer nodig om die realiteit van haar eie bestaan en die wêreld om haar te bevestig. Die mens neem hiervolgens nie deel aan die politiek as 'n antwoord op iets wat haar oorweldig nie, ook nie om haar as 'n unieke wese van ander te onderskei nie, maar om haar ontologiese behoefte aan 'n sin van realiteit en 'n objektiewe wêreld te bevredig.

Arendt is egter nie bereid om met hierdie grootliks stukturele beskrywing van die publieke sfeer en politiek te volstaan nie. Dit is nie vir haar voldoende om politiek aan nataliteit en pluraliteit as dinamiese momente van menslike bestaan te koppel nie. Politiek behels iets meer as die konstante fragmentering of deurnreking van die bestaande en bekende werklikheid in die naam van pluraliteit. Arendt voeg ook aan hierdie ontologie 'n spesifieke mitologiese of narratiewe betekenislaag toe. Politiek word moontlik gemaak deur 'n gedeelde of kollektiewe mitologie of narratief. As voorbeeld

[69]Arendt (*op cit supra* n 16) 58.

neem sy die pre-Sokratiese politieke ervaring van die Grieke. Daardie ervaring was gestruktureer rondom 'n duidelike onderskeid tussen die *vita activa* en die *vita contemplativa*. Die *vita activa* (die Latynse vertaling van die Aristoteliaanse *bios politikos*) was 'n lewe toegewy aan politiek. Die *bios politikos* was een van die drie lewens wat Aristoteles as vry lewens beskryf het (die ander is die lewe van die kunsliefhebber en die lewe van die filosoof). Die organisasie van die polis het beteken dat die mens naas haar biologiese en sosiale bestaan ook 'n tweede lewe of 'n *bios politikos* verkry het. Die twee lewens en wêrelde - die private waarin die burger oor sy huishouding regeer het en die publieke waar regering nie ter sprake was nie - is deur 'n duidelike en absolute kloof onderskei. Om hierdie kloof vanuit die beskermde omgewing van die huishouding oor te steek en jouself aan die genadelose ontbloting van die publieke sfeer bloot te stel het 'n besondere soort dapperheid vereis:[70]

> To leave the household, originally in order to embark upon some adventure and glorious enterprise and later simply to devote one's life to the affairs of the city, demanded courage because only in the household was one primarily concerned with one's own life and survival. Whoever entered the political realm had first to be ready to risk his life, and too great a love for life obstructed freedom, was a sure sign of slavishness.

Ten spyte daarvan dat die toetrede tot die *bios politikos* oorspronklik 'n lewensgevaarlike onderneming was (Arendt het hier duidelik vir Homerus en die Trojaanse oorlog in gedagte) word die *bios politikos* en die lewe in die *polis* gereguleer deur die strewe na onsterflikheid.[71] In die paganistiese Griekse kultuur het die mens se sterflikheid duidelik afgesteek teen die onsterflikheid van die gode. Binne die Olimpiese mitologie was die roeping en grootsheid van mense daarom ook daarin geleë om die mens te verhef tot die sfeer van die gode of onsterflikheid. Volgens Arendt se verduideliking was die Griekse *polis* oorspronklik uit hierdie paganistiese ervaring en strewe gebore. Sy vind verskeie aanduidings ter ondersteuning van hierdie siening. Dit was die paganistiese strewe na onsterflike roem wat die maatstaf vir politieke aksie in pre-Sokratiese geskiedskrywers

---

[70] Arendt (*op cit supra* n 16) 36.

[71] Arendt (*op cit supra* n 16) 18.

(Thukidides) en digters (Homerus) daargetstel het.[72] Die Olimpiese mitologie was daarby ook as godsdiens van die polis duidelik te onderskei van die ouer godsdiens van die familie en huishouding.[73]

Hoe dan kan die grootste woordvoerder van die Olimpiese mitologie, Homerus, ook as die inspirasie vir die Griekse *polis* beskou word? Volgens Arendt het Homerus se werk en lewe getuienis gebied beide van die grootsheid van Griekse helde soos Achilles, en van sy eie grootsheid as epiese digter. Albei hierdie aspekte het as inspirasie vir die daarstel van die *polis* gedien. Die helde waarvan Homerus vertel het het die Griekse verbeelding aangegryp juis omdat hulle 'n oplossing gebied het vir die oënskynlike absurditeit van die mens se publieke of politieke bestaan:[74]

> What gives the story of Achilles its paradigmatic significance is that it shows in a nutshell that eudaimonia can be bought only at the price of life and that one can make sure of it only by foregoing the continuity of living in which we disclose ourselves piecemeal, by summing up all of one's life in a single deed, so that the story of the act comes to its end together with life itself. Even Achilles, it is true, remains dependent upon the storyteller, poet, or historian, without whom everything he did remains futile; but he is the only 'hero', and therefore the hero par excellence, who delivers into the narraror's hands the full significance of his deed, so that it is as though he had not merely enacted the story of his life but at the same time also 'made' it.

Wie ookal daarna strewe om 'n storie na te laat wat onsterflike roem sal verwerf moet daarom nie alleen haar lewe waag nie maar moet ook uitdruklik, soos Achilles, 'n kort lewe en 'n ontydige dood kies.[75] Omdat heldhaftige aksie feitlik uitsluitlik op die drang na selfopenbaring en onsterflikheid fokus (ten koste van alle ander oorwegings) het dit, volgens Arendt, die paradigma van politieke aksie in die Griekse skiereiland geword en ook 'n bepalende invloed op die klassieke Griekse siening van die *bios politikos* gehad. Dit is hierdie heroïese ideaal wat die agonale kultuur in die *polis* gevoed en

---

[72] Arendt (*op cit supra* n 48) 47-48.

[73] Arendt (*op cit supra* n 16) 25 n 6.

[74] Arendt (*op cit supra* n 16) 194.

[75] Arendt (*op cit supra* n 16) 193.

burgers konstant aangevuur het om hulleself te openbaar deur hulle in wedywering teen ander burgers maar ook teen die gode te meet. Dit beteken dat die *polis* daargestel is om vir burgers die geleentheid te bied om soos Achilles te word en onsterflike roem te verwerf. Die polis moes die geleenthede waartydens hierdie soort onsterflikheid verwerf kon word vermenigvuldig sodat dit nie slegs tot die slagveld beperk was nie. Die doel was om dit wat voorheen slegs as 'n buitengewone gebeurtenis moontlik was in 'n alledaagse gebeurtenis te omskep.[76] Die *polis* kan in hierdie opsig beskou word as 'n reproduksie van die slagveld en die wedywering en heroïsme wat daar voor alle mense en die gode ten toon gestel is:[77]

> It is as though the wall of the polis and the boudaries of the law were drawn around an already existing public space which, however, without such stabilizing protection could not endure, could not survive the moment of action and speech itself. Not historically, of course, but speaking metaphorically and theoretically, it is as though the men who returned from the Trojan War had wished to make permanent the space of action which had arisen from their deeds and sufferings, to prevent its perishing with their dispersal and return to their isolated homesteads.

Selfs indien Achilles deur sy heldedade daarin kon slaag om die oënskynlike absurditeit van die mens se publieke of politieke bestaan ietwat te besweer, het hy nietemin steeds afhanklik gebly van die digters om oor te vertel wat met hom gebeur het. Sonder hierdie reifikasie van Achilles se dade sou self sy grootse woorde en dade futiel gewees het teen die verganklikheid van die mens se lewe. Homerus se narratiewe funksie is 'n nogmaals 'n treffende bewys van die kwesbaarheid van menslike grootsheid en roem. Die *polis* is tweedens 'n poging om die funksie wat Homerus in menslike sake gespeel het te ondervang en te verbeter, en om so ook hierdie kwesbaarheid van die menslike strewe na onsterflikheid te oorkom:[78]

> The organisation of the polis, physically secured by the wall around the city and

[76] Arendt (*op cit supra* n 16) 197.

[77] Arendt (*op cit supra* n 16) 198.

[78] *Ibid.*

> physiognomically guatanteed by its laws - lest the succeeding generations change its identity beyond recognition - is a kind of organized remembrance. It assures the mortal actor that his passing existence and fleeting greatness will never lack the reality that comes from being seen, being heard, and. generally, apearing before an audience of fellow men, who outside the polis could attend only the short duration of the performance and therefore needed Homer and 'others of his craft' in order to be presented to those who were not there.

Die lewe buite die huishouding, wat voorheen by uitsonderlike geleenthede die vorm van 'n epiese reis of veldslag aangeneem het, is met die vestiging van die *polis* 'n permanente deel van die lewe gemaak. Die polis poog om die lewe buite die huishouding en die deugde daarvan te institusionaliseer. Vir die Grieke was daardie lewe een van oorlog en stryd wat op 'n kosmiese verhoog en voor 'n kosmiese gehoor afgespeel het. Dit is hierdie groter verhoog dat die lewe van sterflinge die aandag van die gode getrek het en met glorie bekleë kon word. Gesien hierdie agtergrond beskryf Arendt die tweede of politieke lewe in die polis as 'n lewe waarin hierdie selfde strewe na onsterflikheid deur grootse woorde en dade voortgesit is. Dit is 'n lewe waarin burgers onderling tussen mekaar gewedywer het om die gode se aandag te trek en te bewys wie die beste is. Die *polis* was 'n agonistiese ruimte waarin elke burger homself van ander moes onderskei en deur sy unieke woorde en dade bewys dat hy die beste van almal was (dit was ook die sentrale besorgdheid van Homerus se helde). Die tweede politieke of publieke lewe is dus 'n lewe van wedywering of agonisme op 'n amper kosmiese skaal.[79] Politieke aksie word hier in anargistiese of radikaal transgressiewe wyse bedink: Alle bekende dualismes en grense moes verbreek word ten einde iets buitengewoons op te roep, soos die krygshelde moes leer, selfs die fundamentele grens tussen lewe en dood.

Hiermee formuleer Arendt 'n vierde en laaste verduideliking waarom die mens tot die publieke sfeer

---

[79] Terselfdertyd noem Arendt (*op cit supra* n 16) 25 dat die vestiging van die polis gedurende vredestyd daartoe gelei het dat aksie en spraak van mekaar geskei is. en dat spraak al sterker op die voorgrond getree het: "To be political. to live in a polis. meant that everything was decided through words of pursuasion and not through violence and force" (26). Dit beteken dat die *bios politikos* van die huishouding verskil het omdat vraagstukke in die politiek deur wyse van retoriek en debat en spraak opgelos is, terwyl vragstukke in die huishouding deur geweld opgelos moes word. Die tweede of politieke lewe is hiervolgens 'n assosiatiewe en delibererende lewe.

Daar is min twyfel dat die agonistiese siening van die politieke lewe buite die huishouding, ten spyte van hierdie opmerking. Arendt se denke in *The Human Condition* oorheers.

toetree en 'n politieke lewe lei: die mens raak in politiek betrokke omdat sy strewe na onsterflikheid. Anders as die vorige drie redes, is hierdie verduideliking van die politieke lewe nie ontologies begrond nie. Dit spruit eerder uit die spesifieke Olimpiese mitologie wat die pre-Sokratiese *polis* buite om die ontologie wat Arendt beskryf gereguleer het. Dit is nietemin hierdie vierde verduideliking wat die teks van *The Human Condition* en Arendt se bespreking daarin, nie alleen van aksie nie maar van die hele *vita activa*, oorheers. Die aktiwiteite van die *vita activa* word naamlik in die algemeen deur Arendt benader as sou dit pogings van 'n verganklike wese wees om iets blywends en onsterfliks op die aarde tot stand te bring.

Die Homeriese inspirasie van die *polis* beteken ook dat die *polis* nie met die fisiese omgewing van die stadstaat gelykstel kan word nie. 'n Publieke sfeer buite die huishouding het reeds tydens die Trojaanse oorlog tussen die Griekse krygers tot stand gekom. Die publieke sfeer beskryf daarom veel eerder die aard van die verhoudings of organisasie tussen mense wat saam in die grootsheid van mekaar se woorde en dade te deel. Die pre-Sokratiese Griekse ervaring bevestig in hierdie opsig Arendt se ontologiese insig dat die publieke sfeer dui op die wêreld wat tussen 'n pluraliteit van mense tot stand kom wanneer iets in hulle midde verskyn. Die feit dat Arendt ook hierdie dimensie van die *polis* ervaring beklemtoon kan maklik oor die hoof gesien word indien Arendt se sogenaamde oordrewe individualisme die skyf van kritiek word. Arendt se bespreking van die paganistiese *polis* is nie sondermeer 'n viering van heroïese individualisme nie maar is van meet af aan vasgevang in 'n spanning tussen gemeenskaplikheid en heroïese eiesoortigheid.

Arendt spandeer soveel aandag aan die klassieke Griekse ervaring van die *polis*, nie omdat sy die individualistiese en heroïese aard van politiek wil beklemtoon nie (sy beskou hierdie dimensie selfs as 'n bedreiging vir die publieke sfeer soos die Griekse voorbeeld self illustreer, daarby beklemtoon haar ontologie die kwesbaarheid en selfs absurditeit van die mens se bestaan), maar omdat sy in daardie politieke ervaring 'n bepaalde estetiese interpretasie van politieke aksie vind wat sy wil ontbloot en teen Nietzsche en Plato se estetiese interpretasie van die staat wil opstel.

Wanneer Perikles in sy bekende begrafnisrede daarop aanspraak maak dat die *polis* die politieke rol van Homerus vervang het, kontrasteer hy daarmee ook implisiet die dinamiek van politieke aksie en

die dinamiek van digterlike vakmanskap.[80] Perikles openbaar daarmee 'n ongeëwenaarde geloof in die selfgenoegsame aard van politieke aksie. Die betekenis van politieke aksie is volledig in die aktualisering daarvan opgesluit en is nie afhanklik van die suiwerheid van die motiewe wat dit onderlê, of die goeie en slegte gevolge wat daarop volg nie. Perikles besing die grootsheid van die Athene se "goeie en bose dade" en maak daarmee duidelik dat politieke aksie nie aan die gevolge daarvan of deontologiese maatstawwe gemeet kan word nie. Arendt druk Perikles se oortuiging soos volg uit:[81]

> Unlike human behavior - which the Greeks, like all civilized people, judged according to 'moral standards', taking into account motives and intentions on the one hand and aims and consequences on the other - action can be judged only by the criterion of *greatness* because it is in its nature to break through the commonly accepted and reach the extraordinary ... Motives and aims, no matter how pure or grandiose, are never unique; like psychological qualities, they are typical, characteristic of different types of persons. Greatness, therefore, or the specific meaning of each deed, can lie only in the performance itself and neither in its motivation nor its achievements.

Die heroïese daad bied 'n soort maatstaf waarteen die mens haar eie vermoë tot onsterflikheid kan meet en nie 'n voorbeeld wat nageboots moet word nie - die performatiewe vryheid van die mens kan nie só ingeperk word nie.[82] Volgens Homerus en Perikles se heroïese siening van politiek is die fokus van die politiek nooit die administrasie van alledaagse noodsaaklikhede of die effektiewe lewering van sosio-ekonomiese goedere nie. Politiek is die sfeer van die buitengewone en die uitsonderlike, die domein van radikale breke met die bestaande orde en nie die polisiëring of administrasie van daardie

---

[80] Thucydides (*op cit supra* n 38) 148. Arendt (*op cit supra* n 16) 205 voetnoot 32.

[81] Arendt (*op cit supra* n 16) 205.

[82] Arendt (*op cit supra* n 48) 67: "The difference between the faithful following of a recognized example and the attempt to measure oneself against it is the difference between the Roman-Christian morality and what has been called the Greek agonal spirit, which did not know and 'moral' considerations but only an unceasing effort always to be the best of all".

orde nie.[83] Volgens Arendt put Aristoteles later nog uit hierdie oorspronklike politieke ervaring wanneer hy onderskei tussen aktiwiteite wat 'n eksterne doel nastreef en aktiwiteite wat 'n doel in opsigself is.[84] In die geval van laasgenoemde aktiwiteite word die betekenis van die daad saamgevat in die aktualiteit (*energeia*) van die uitvoering daarvan self. Politieke aksie hoort ook tot hierdie soort suiwer aktualiteit waarvan die waarde volledig in die performatiwiteit daarvan geleë is.

Die performatiewe aard van politieke aksie wat Perikles besing word deur Arendt aan die hand van verskeie ander estetiese metafore ontwikkel. Arendt verklaar onomwonde dat politieke aksie soortgelyk is aan die performatiewe kunste, soos 'n uitvoering van fluitspel[85] of die opvoering van 'n toneelstuk.[86] Net soos in die geval van politieke aksie is hierdie kunste nie produktief van aard nie maar lê die waarde daarvan suiwer in die uitvoering of aktualiteit daarvan opgesluit. Net soos in die geval van politieke aksie is die enigste maatstaf waarmee hierdie kunste beoordeel kan word die grootsheid of virtuositeit[87] van die vertoning of uitvoering.[88] Arendt verduidelik die analogie tussen die uitvoerende kunste en politiek soos volg:[89]

> The performing arts ... have indeed a strong affinity with politics. Performing artists - dancers, play-actors, musicians, and the like - need an audience to show their virtuosity, just as acting men need the presence of others before whom they can

[83]Arendt (*op cit supra* n 16) 206: "The art of politics teaches men how to bring forth what is great and radiant ... as long as the polis is there to inspire men to dar the extraordinary, all things are safe: if it persishes all things are lost".

[84] *Ibid.*

[85] Arendt (*op cit supra* n 16) 206 voetnoot 35.

[86] Arendt (*op cit supra* n 16) 205 voetnoot 33, 207.

[87] Arendt (*op cit supra* n 48) 153.

[88] Margaret Canovan (*op cit supra* n 3) bespreek ook ander opsigte waarin Arendt se siening van politieke aksie as esteties beskryf sou kon word. In besonder lê sy klem op die kunsmatige aard van die gelykheid wat polities tussen burgers tot stand kom en die feit dat die burgers in Arendt se politiek almal daarom 'n kunsmatige masker dra wat hulle natuurlike identiteite verskans. Politiek in hierdie sin is 'n dramatiese uitvoerening of vertoning. Sien verder hieroor Danie Goosen (*op cit supra* n 10).

[89] Arendt (*op cit supra* n 48) 154.

> appear; both need a publicly organized space for their 'work', and both depend upon others for the performance itself. Such a space of appearances is not to be taken for granted wherever men live together in a community. The Greek polis once was precisely that 'form of government' which provided men with a space of appearance where they could act, with a kind of theater where freedom could appear.

Arendt koppel hierdie estetiese interpretasie van politieke aksie as performatiewe virtuositeit eksplisiet aan haar siening van vryheid. Die vryheid wat deur die mens se nataliteit aan haar opgedra word moet in estetiese terme as 'n uitdaging tot virtuositeit beskou word.[90] Volgens Dana Villa[91] word hier met die ware trefkrag van Arendt se politieke filosofie te doen gekry. Deur die radikale anargie van menslike vryheid en politieke aksie te beklemtoon, en te weier om enige toegewings te maak aan die dominante instrumentele of morele ordes, hou Arendt die hoop vir die transformasie van die wêreld lewendig. Arendt verwoord inderdaad 'n amper messianse verwagting van 'n nuwe wêreld met haar performatiewe interpretasie van vryheid en nataliteit:[92]

> The miracle that saves the world, the realm of human affairs, from its normal, 'natural' ruin is ultimately the fact of natality, in which the faculty of natality is ontologically rooted. It is, in other words, the birth of new men and the new beginning, the action they are capable of by virtue of being born. Only the full experience of this capacity can bestow upon human affairs faith and hope ... It is this faith and hope for the world that found perhaps its most glorious and most succint expression in the few words with which the Gospels announced their 'glad tidings: 'A child has been born unto us'.

Selfs al word Arendt se performatiewe politiek nie in hierdie messianse terme beoordeel nie, bied haar siening van vryheid as virtuositeit 'n belangrike korrektief op die gebruiklike liberale siening van

---

[90] *Ibid*: "If, then, we understand the political in the sense of the polis, its end or raison d'etre would be te establish and keep in existence a space were freedom as virtuosity can appear".

[91] Villa (*op cit supra* n 3) 42-79.

[92] Arendt (*op cit supra* n 16) 247.

vryheid. Deur vryheid as 'n estetiese of performatiewe konsep te interpreteer slaag Arendt daarin om aan te toon dat vryheid altyd 'n publieke of wêreldontsluitende karakter het. Vir haar is vryheid en soewereiniteit onversoenbare terme. Die virtuositeit van vryheid is terselfdertyd ook die publieke aard daarvan (en daarom, soos hierbo gesien is, die absurditeit daarvan). Die instrumentele en morele interpretasies van vryheid tipies van liberalisme neig daarenteen om vryheid en verskyning van mekaar te skei. Vryheid word so op 'n private of wêreldlose wyse as subjektiewe outonomie geïnterpreteer en in die leerstuk van subjektiewe regte tipies van liberale regswetenskap verskans. Arendt kan 'n radikaal estetiese interpretasie van politieke aksie en vryheid as antwoord op die krisis van liberale regswetenskaplikheid voorhou, juis omdat sy vryheid as estetiese, dit wil sê publieke en daarom wêreldreddende verskynsel bedink.

Ten spyte van Arendt se pogings om die virtuositeit van aksie aan die konstante hernuwing van die publieke sfeer te koppel vind die meeste van haar kritici haar estetiese interpretasie van politieke aksie en die publieke sfeer problematies. Veral drie besware duik gereeld op: Arendt se performatiewe politiek gee voorkeur aan abnormale en ontwrigtende gebeure;[93] Arendt se performatiewe politiek stroop politiek van enige inhoud;[94] en Arendt se performatiewe politiek verval in immoralisme of ontbreek ten minste aan enige normatiewe dimensie.[95] Hierdie besware kom almal daarop neer dat Arendt die waarde van alledaagse ordende politieke interaksies en mediasies tussen mense onderspeel. Die politieke en juridiese prosesse waardeur magsuitoefening gereguleer en geadministreer word, word hiervolgens deur Arendt oor die hoof gesien en feitlik uit die politiek geskryf. Arendt se performatiewe siening van politieke aksie maak dit hiervolgens onmoontlik om die reg as 'n institusionele verskynsel te bedink. Arendt, so word beweer, stel politiek as sodanig gelyk aan daardie abonormale, ontwrigtende en skouspelagtige gebeure wat slegs van tyd tot tyd 'n rigtinggewende invloed op die politiek uitoefen en doen so weg met die gedagte van regstaatlikheid. Sy oorskat in die algemeen die waarde van grootse of skouspelagtige politieke gebeure en die plek

---

93 Sien byvoorbeeld Margaret Canovan "The contradictions of Hannah Arendt's political thought" 1978 *Political Theory* 5 20-23.

94 Sien byvoorbeeld Martin Jay "Hannah Arendt: opposing views" 1978 *Partisan Review* 348 362 ev.

95 Sien byvoorbeeld George Kateb *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil* (1983) 29: "She cannot guarentee that her ideal conception will be free of great immorality if realized; she does run the risk of some connection to the adhorrent. The reason is that she purges politics of too much: She is too pure in her moral and practical exclusions".

van heldhaftigheid in die politieke arena. Arendt se politieke filosofie openbaar trouens 'n aristokratiese elitisme en afkeur van die alledaagse wat slegs deur Nietzsche geëwenaar word.[96]

---

[96] Vir 'n besonder treffende formulering en opsomming van hierdie soort kritiek teen Arendt sien Canovan (*op cit supra* n 93) 20-23. 'n Verdere voorbeeld is die volgende opmerking van O'Sullivan (*op cit supra* n 10) 231: "Interwoven with [Arendt's] existentialism is a deeply romantic strand of thought which harks back to Nietzsche. Admiration for the hero or superman takes the form, in her case, of an unqualified admiration for Achilles as the embodiment of political virtue and a corresponding contempt for the meaningless everyday life of the mass in which there is no place for great deeds exhibiting the creative will".

Daar is verskeie aanduidinge in Arendt se werk dat sy haar eie heroïese ideaal vir politieke aksie nie in hierdie terme bedink het nie. In haar bespreking van eksistensialisme as moderne filosofiese beweging ("What is existential philosophy" in Hannah Arendt *Essays in Understanding 1930-1954* (1994) 163-187) vestig Arendt haar aandag, byvoorbeeld, op Karl Jaspers (eerder as op Heidegger) omdat hy kommunikasie met ander mense as 'n sentrale konsep in sy eksistensialisme insluit (184). In die proses kritiseer Arendt vir Heidegger omdat hy die enkeling as outentieke self isoleer. Dit is volgens Arendt dieselfde hunkering van outentieke selfstandigheid wat Heidegger na die mitologie van die volk en fasistiese politiek gelei het (181-182). Hierdie punt word verder bespreek deur Lewis Hinchman en Sandra Hinchman "Existensialism politicized: Arendt's debt to Jaspers" in Hinchman en Hinchman (reds) *Hanah Arendt: Critical Essays* (1994) 143- 178. Arendt se eksistensialisme was deurgaans daarop uit om die wêreldse aard van die mens se bestaan te probeer bedink. Dit is juis om hierdie rede dat sy, in direkte reaksie teen Heidegger, poog om geboortelikheid ('n wêreldontsluitende moment) eerder as sterflikheid ('n isolerende moment) as die wese van haar ontologie te bedink.

Die feit dat Arendt se heroïese politiek steeds wêrelds gerig is word verder duidelik uit haar besprekings van dapperheid (die paradigmatiese deug van die held) en politieke geweld (volgens baie kritici 'n gevaarlike fasinasie van politieke eksistensialisme). Politieke aksie is volgens Arendt 'n uitdrukking van dapperheid. Sy verstaan dapperheid en heldhaftigheid egter nie daarmee, soos Nietzsche, as 'n vorm van lewensvitaliteit nie:

"Courage is a big word, and I do not mean tha daring of adventure which gladly risks life for the sake of being as thoroughly and intensely alive as one can only be in the case of danger and death. Courage does not gratify our individual sense of vitality but is demanded of us by the very nature of the public realm. For this world of ours, becuase it existed before us and is meant to outlast our lives in it, simply cannot afford to give primary concern to individual lives and and the interests connected with them; as such the public realm stand in the sharpest possible contrast to our private domain, where, in the protection of family and home, everything serves and must serve the security of the life process. Courage is indispensible because in politics not life but the world is at stake" ("What is freedom" in Hannah Arendt *Between Past and Future* (1961) 156).

Arendt verwerp voorts die kombinasie van geweld, kreatiwiteit en lewensvitaliteit wat Nietzsche volgens haar geformuleer het, en wat in die studentepolitiek van die 1960's onder die invloed van eksistensialisme weer herleef het ("Power" in Hannah Arendt *Crisis in the Republic* (1972) 105-184). Nietzsche se poging om geweld as die basis van politiek te regverdig met verwysing na die biologiese bestaan van die mens, kom volgens Arendt neer op 'n algehele ontkenning van die mens se publieke of wêreldse bestaan. Nietzsche se verering van die sterk fraterne sentimente wat kollektiewe ervarings van geweld oproep word om dieselfde rede deur Arendt afgewys. Volgens Nietzsche se interpretasie van Homeriese heroïsme het die Grieke vertroosting gevind in, wat Arendt noem, 'n "broederskap op die slagveld" waarin individualisme opgehef word en selfverlonende heldedade aan die orde van die dag is (164). Elke dood is hier vergesel van die potensiële onsterflikheid van die groep of die spesie. Die lewe self, die onsterfbare lewe van die organiese groep, word gevoed deur die dood van individuele lede en word voortgestu en geaktualiseer deur geweld. Dit is hierdie ervaring wat Nietzsche se interpretasie van die Griekse tragedies onderlê. Dit is nie bloot toevallig dat Nietzsche *The Birth of*

Hierdie elitisme word deur verskeie van haar kritici teruggevoer tot die politieke eksistensialisme wat in die 1920's in Duitsland teen die opkoms van die burokratiese Weimar Republiek geformuleer is, en wat later die twyfelagtige estetiese politiek van Nazi-Duitsland gevoed het.[97]

Omdat Arendt se performatiewe siening van politiek nouliks ontken kan word, het dit gebruiklik geword om die eksistensialistiese dimensies van virtuositeit en agonisme in haar politieke filosofie óf te relativeer óf radikaal te herdink. Seyla Benhabib[98] se interpretasie van Arendt se denke kan in hierdie verband as voorbeeld dien, alhoewel grootliks dieselfde strategie ook deur skrywers soos Martin Jay,[99] George Kateb[100] en Maurizio D'Entrèves[101] gevolg word.

Seyla Benhabib is een van die belangrikste woordvoerders van die deliberatiewe demokratiese ideaal

---

Tragedy geformuleer het terwyl hy gewondes op die slagveld versorg het nie!

Arendt se interpretasie van Homeriese heroïsme verskil radikaal van hierdie organiese metaforiek. Vir haar is politiek nie gerig op die de-individualisering van die dood nie maar op die individualisering van onsterflike doodloosheid. Nietzsche se heroïsme is wêreldvernietigend omdat dit die strukturaliteit van die publieke sfeer ophef. Arendt se heroïsme, daarenteen, is wêreldontsluitend omdat dit die pluraliteit van die publieke sfeer ontsluit.

Ten spyte hiervan is Kateb (*op cit supra* n) 18 besorg oor die feit dat Arendt neig om die heroïese en agonale dimensie van politieke aksie en die Griekse magspolitiek van die klassieke era te nou met mekaar te verweef. Volgens Kateb was politiek in die era waaruit Arendt haar inspirasie put 'n oorlogspel en niks anders as 'n voorbereiding vir oorlog nie. Kateb is daarom van mening dat Arendt net soos Nietzsche nie werklik daarin slaag om die agonale dimensie van politiek los van oorlogspolitiek te bedink nie.

[97] Arendt se verhouding met hierdie en ander vorme van eksistensialisme is kompleks en sou 'n selfstandige studie kon regverdig. Die wortels van Arendt se regsfilosofie lê ongetwyfeld binne die filosofie van eksistensialisme. Haar eie siening van die sterk en swakpunte van hierdie filosofie word uiteengesit in die essay "What is existential philosophy?" in Hannah Arendt *Essays in Understanding 1930-1954* (1994) 163-187. Volgens Martin Jay (*op cit supra* n) 351 omvat *The Human Condition* Arendt se poging om eksistensialisme te verpolitiseer. Verskeie ander skrywers deel hierdie interpretasie van Arendt se invloedryke werk. Sien byvoorbeeld Richard Wolin *Labyrinths: Explorations in the Critical History of Ideas* (1996) 162-174. Sien ook die bespreking van hierdie punt hierbo in hoofstuk 2.

[98] Seyla Benhabib *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (1996) 123-171; en "Hannah Arendt and the redemptive power of narrative" in Hinchman en Hinchman (reds) *Hannah Arendt: critical essays* (1994) 111-142.

[99] Jay (*op cit supra* n 94) en (*op cit supra* n3).

[100] Kateb (*op cit supra* n 95) .

[101] Maurizio-Passerin D'Entrèves *The political philosophy of Hannah Arendt* (1994) 64-100.

wat Arendt se denke ernstig opneem. Benhabib identifiseer in Arendt se herkoms 'n konflik tussen 'n Joodse (of moderne) en 'n Duitse (of anti-moderne) sentiment. Arendt slaag volgens Benhabib nooit daarin om hierdie spanning op te los nie en word daarom deur Benhabib beskryf as 'n "teësinnige modernis". As gevolg van die opopgelosde spanning in Arendt se herkoms, tree twee botsende modelle van die publieke sfeer en politieke aksie in Arendt se denke na vore. Benhabib kontrasteer in hierdie verband 'n ekspressiewe en 'n kommunikatiewe model van aksie. In die geval van die eerste val die klem op die verrigting van edele dade deur uitstaande individue. In die geval van die tweede val die klem op kollektiewe prosesse van deliberasie en besluitneming deur deliberasie en oorreding. Die eerste model fokus op die self-aktualisering van die individu en dus die onderskeid en konflik tussen mense. Die tweede model berus op norme van simmetrie of wederkerigheid en samewerking tussen mense. Die eerste model is 'n agonale of heroïese model van politiek en die tweede 'n demokratiese of assosiatiewe model van politiek. In die eerste model word politiek gedomineer deur performatiewe aksie en in die tweede deur narratiewe aksie.[102] Die eerste model spruit uit die jong Arendt se studentedae in Duisland toe sy eksistensialisme aan die voete van Heidegger en Jaspers bestudeer het. Die tweede model is gebore uit Arendt se oorlogervarings as ontwortelde Jood wat die teiken geword het van fasistiese politiek en haar latere ballingskap in demokratiese Amerika.

Benhabib beklemtoon hierdie spanning in Arendt se denke ten einde die performatiewe of estetiese dimensie van haar denke wat hierbo bespreek is te relativeer. Dit doen Benhabib deur Arendt se vinnige gelykstelling van die publieke en die politieke te bevraagteken. Hierdie gelykstelling is reeds vroeër deur skrywers soos Bhikhu Parekh[103] en Margaret Canovan[104] bevraagteken. Beide Parekh en Canovan argumenteer dat Arendt se ontologie van die mens se publieke bestaan nie sondermeer

---

[102] Benhabib (*op cit supra* n 98) verruil die term "kommunikatiewe aksie" wat in die meeste interpretasies van Arendt gebruik word vir "narratiewe aksie". Benhabib probeer daarmee aandui dat die rasionele kern van spraak nie so maklik geïdentifiseer kan word as wat Habermas se teorie van geldigheidsaansprake wat inherent in spraak aanwesig is voorgee nie. Volgens Benhabib fokus Habermas met ander woorde te veel op die konstatiewe, in teenstelling met die ekspressiewe, element van spraak. Hierdie subtiele wysinging wat Benhabib aan Habermas se kommunikatiewe model van aksie aanbring getuig reeds van die invloed wat Arendt se ekspressiewe model van aksie op Benhabib se denke uitgeoefen het (haar eie voorbehoude ten spyt).

[103] Bhikhu Parekh *Hannah Arendt and the Search for a new political philosophy* (1981)173-185.

[104] Margaret Canovan (*op cit supra* n 3) 624.

as 'n ontologiese regverdiging vir politiek beskou kan word nie. Canovan verduidelik byvoorbeeld dat die mens se publieke bestaan, ontologies gesproke, inderdaad deel vorm van 'n meer omvattende kulturele lewe (waar kultuur hier verstaan word as wêreldontsluitende hoë kultuur) en dat Arendt daarom neig om te veel waarde aan politieke aksie relatief tot ander kulturele aktiwiteite te heg wanneer sy die publieke en die politiek volledig laat oorvleuel. Arendt dig terselfdertyd 'n performatiewe basis aan politieke aksie toe wat veel eerder in die subjek se groter kulturele lewe gelokaliseer moet word.[105] Parekh argumenteer op haar beurt dat Arendt 'n oorvereenvoudigde onderskeid tussen die private en die publieke of die huishouding en die *polis* uir die Griekse ervaring oorneem. Daar is in Arendt se konseptuele onderskeid geen plek vir 'n burgergemeenskap buite die politieke forums van die stad nie. Daar bestaan 'n rykdom van burgerorganisasies - skole en kerke en ander soorte verenigings en klubs - wat deel van die publieke sfeer vorm wat deur Arendt oor die hoof gesien word. Arendt skuif die rol wat hierdie burgergemeenskap speel volledig op die politieke instellings van die staat oor. Dit beteken vir Parekh dat sy beide die waarde van die politieke lewe oorskat, en dat sy die eiesoortigheid van politiek binne die kulturele landskap onderskat. Hoë kuns, nie politiek nie, bevat die wêreldontsluitende dinamiek waarop Arendt steun. Parehk gaan so ver as om te suggereer dat Arendt met haar assimilasie van politiek en hoë kuns, ironies genoeg net soos Plato, 'n einde aan politiek maak. Parehk is van mening dat die selfaktualisering van die mens nie voldoende basis bied waarvolgens Arendt se siening dat pluraliteit die wese van die politiek daarstel bedink kan word nie. Volgens haar moet pluraliteit in hierdie konteks eerder bedink word in terme van 'n konflik tussen belange, beleidsoogmerke en morele waardes, dit wil sê in terme van die tradisionele siening van politiek as 'n konflik tussen verskillende instrumentaliteite wat op die een of ander wyse gemedieer moet word.

Benhabib se kritiek van Arendt se gelykstelling van politieke aksie en die publieke sfeer sluit by Parekh en Canovan se kritiek aan. Benhabib onderskei tussen 'n ontologiese dimensie van aksie en 'n institusionele dimensie van aksie. Dit is inherent in die mens se bestaan om aan ander te verskyn en verhoudings te begin en stories te vertel en oor te vertel. Hierdie ontologie maak die ruimte van verskyning en aksie 'n alledaagse verskynsel wat onder alle omstandighede plaasvind. Dit is deel van

---

[105] Hierdie duidelike onderskeid tussen kulturele performatiwiteit en politiek is soortgelyk aan Richard Rorty *Contingency, Irony and Solidarity* (1989) 99 se suggestie dat die Nietzschiaanse selfskeppende aard van die mens se bestaan in die private sfeer gelokaliseer moet word en dat die publieke sfeer en politiek daarmee beperk moet word tot die regulering van weedheid teenoor ander.

die menslike toestand as sodanig en vind plaas waar ookal mense lewe. Die ruimte van aksie kan ook in private en intieme plekke tussen mense tot stand kom. Aksie in die private sfeer binne vriendskappe en families bly steeds narratiewe aksie (die vertel van stories en die daarstel of instandhouding van verhoudings) maar is nie aksie in die Griekse heroïese sin wat in die skouspel van oorlog moet plaasvind nie. Dit is slegs in uitsonderlike omstandighede dat die mens se bestaan skouspelagtige afmetings aanneem. Volgens Benhabib lei die Griekse of performatiewe model van aksie daartoe dat Arendt die publieke sfeer as 'n institusionele konsep ('n publieke plek) beskryf. Daarenteen stel Benhabib voor dat die publieke sfeer, getrou aan Arendt se ontologie, eerder as 'n fenomenologiese konsep ('n ruimte van verskyning) beskryf moet word. Benhabib probeer om die institusionele dimensie van die publieke sfeer en die ontologiese dimensie daarvan so te onderskei. Dit is moontlik, sê sy, dat die publieke sfeer na die private sfeer kan migreer (soos onder totalitarisme byvoorbeeld). Die publieke sfeer word dan gevind in kerke, in ontmoetings tussen vriende en kunstenaars en intellektuele. Sover Arendt hierdie migrasie ontken maak sy haar skuldig aan fenomenologiese essensialisme (die geloof dat elke menslike aktiwiteit 'n duidelik afgebakende plek in die wêreld het).

Benhabib beweer dat die narratiewe model van aksie en die fenomenologiese siening van die publieke sfeer bo Arendt se performatiewe model en institusionele siening verkies moet word. Die essensialisering van die publieke sfeer as 'n plek waar heroïese askie afspeel en die duidelike fragmentasie van die mens se lewe in privaat en publieke momente kan so oorkom word. Dit beteken ook dat die duidelike kloof wat Arendt tussen die politieke en die sosiale indryf oorbrug kan word. Politiek behoort bedink te word as die proses waardeur die ruimte van verskyning tussen mense 'n stabiele vorm gegee word deur die daarstel van instellings, en instand gehou word deur wedersydese beloftes en ooreenkomste tussen gelykes. Sosiale vraagstukke word hiervolgens op 'n politieke wyse hanteer wanneer dit op grond van wedersydse beloftes tussen gelykes (in stede van instrumentele of strategiese oorwegings) besleg word. Van daar Benhabib se kritiek teen diegene soos Dana Villa[106] en Bonnie Honig[107] wat Arendt vir postmodernisme probeer oorwen deur die eksistensiële en agonistiese momente (of wat Benhabib Nietzschiaanse momente noem) in Arendt se werk te

---

106 Villa (*op cit supra* n 3) 42-79.

107 Honig (*op cit supra* n 10), en "Toward an agonistic feminism: Hannah Arendt and the politics of identity" in Bonnie Honig *Feminist interpretations of Hannah Arendt* (1995) 135.

beklemtoon. Volgens Benhabib ontken alle pogings om Arendt onder Nietzsche se skadu te plaas die narratiewe of linguistiese struktuur van aksie en daarmee die belangrikste bydrae wat Arendt tot 20ste eeuse teorieë van aksie gemaak het: die ontdekking van die verband tussen aksie, narratief en interpretasie (of meer spesifiek tussen aksie en deliberasie).[108]

Benhabib se interpretasie van Arendt het in die afgelope dekade die maatstaf geword waarteen alle ander interpretasies van Arendt se werk gemeet moet word. Ten spyte van die invloed daarvan dig Benhabib 'n ekspressiewe model van aksie aan Arendt toe asof die fokus daarvan sou val op die wyse waarop die reeds voltooide subjek haar unieke identiteit aan ander uitdruk. Arendt verwerp hierdie interpretasie van die publieke verskyning van die subjek baie duidelik. Anders as wat Benhabib wil toegee, verwerp Arendt konsekwent alle vorme van identiteitspolitiek. Waar politiek beskou word as die uitdrukking van 'n geslote nasionaliteit, 'n volk, 'n demokratiese meerderheidswil, of selfs net 'n etiese tradisie, word telkens met die logika van die huishouding en werk te doen gekry. Binne die vlak van die huishouding is alle mense eenders en is dieselfde genetiese identeit in almal aanwesig. Wanneer politiek as aksie bedink word (soos Arendt doen) is identiteit op paradoksale wyse afhanklik van pluraliteit. Politiek kan dan nie meer beskou word as die uitdrukking van voltooide en geslote identiteite nie. Benhabib onderskei nie duidelik genoeg tussen Arendt se onderliggende ontologie van politieke aksie en haar Homeriese inkleding van hierdie ontlogie nie. Wanneer sy laasgenoemde afwys as 'n vorm van heroïese selfgelding gaan die ontwrigting wat Arendt met haar ontologie van aksie probeer registreer ook verlore.

Anders as Benhabib fokus Bonnie Honig spesifiek op Arendt se ontologie van aksie as basis vir haar kritiek teen Arendt se estetiese of performatiewe interpretasie van politieke aksie. Arendt se ontologie maak dit duidelik dat politiek, Arendt se estetiese metafore ten spyt, nie bloot as 'n Homeriese stryd tussen botsende identiteite beskou kan word nie. Politiek is daarenteen die medium of stryd vir die

---

[108] Benhabib (*op cit supra* n 98) 197. Benhabib gee wel toe dat die publieke as regulerende ideaal (dat die *demos* deur deliberasie sake beslis) in moderniteit neig om in 'n spookbeeld of fiksie te verander. Die ideaal van die volk wat in die openbaar delibereer is beide 'n regulerende ideaal en 'n fiksie. Die grense van die politieke gemeenskap is nooit geslote nie en word altyd daargestel deur uitsluitings. Die politieke gemeenskap is altyd betwisbaar (209). Benhabib verstaan hierdie betwisbaarheid egter in 'n baie spesifieke sin: die publieke sfeer moet altyd oop wees sodat alle groepe die publieke sfeer kan betree en hulle oogpunt aan ander kan voorhou. Hierdie artikulasie in die publiek geskied egter deur goeie redes ter ondersteuning van hulle oogpunt te formuleer (211). Die publieke sfeer bly 'n sfeer van deliberatiewe of argumentatiewe betwisting en hersiening.

performatiewe produksie van identiteit. Honig is een van die belangrikste kampvegters vir Arendtiaanse agonisme. Honig gee toe dat haar interpretasie van Arendt se agonisme laasgenoemde vyandig sou gestem het maar gaan nogtans voort om Benhabib te kritiseer omdat sy Arendt se politiek van die agonistiese moment stroop. Benhabib skryf Arendt se agonisme toe aan haar ongelukkige bewondering vir die paganistiese Grieke. Volgens Honig moet Arendt se agonisme nie, soos Benhabib beweer, gesien word teen die agtergrond van die klassieke poliservaring nie. Dit is nie gegrond op uitmundtendheid en teatrale of manlike selfvertoon nie, maar op 'n strewe na individualisasie teen die agtergrond van verskeie tendense van homogenisering en normalisasie. Die self se strewe is nie in die eerste plek na roem, grootsheid en onsterflikheid nie, maar na individualiteit en eiesoortigheid. Arendt verhaal die stryd van nuwelinge wat nooit kan berus by die sosiologiese, psigologiese en juridiese kategorieë wat haar probeer definieer en bepaal nie. Agonistiese individualisering is nie bloot selfvertoon en skouspel nie, maar die wese van die mens se bestaan:[109]

> It knows that identity - specifically, the formation and production of subjectivity under the (juridical or social) law - is always and effect or instrument of social-political-juridical orders and, therefore, an indespensible site of political engagement.

Arendt verwoord hiervolgens in *The Human Condition* nie 'n ekspressiewe model van aksie en politiek nie, maar 'n politiek van konstante stryd en weerstand teen alle vorme van essensialisme.[110] Honig bedink aksie nie meer as 'n soort aktiwiteit wat die menslike subjek (heroïes of andersins) verrig nie. Onder invloed van Jacques Derrida bedink sy aksie eerder as die moment van weerstand binne die strukturaliteit van elke identiteit of teenwoordigheid. Uit hierdie oogpunt is aksie iets wat die mens oral kan oorval. Die plek van politiek is nie meer 'n stabiele ruimte (soos die *polis*) nie, maar die oorskot wat elke normaliserende praktyk of orde agterlaat. Die absolute onderskeid wat Arendt tussen die publieke en die private tref val daarmee ook weg. Aksie is nie meer iets is wat slegs in die publieke sfeer kan gebeur nie. Aksie kan ook die essensialisering van identiteite in die

---

[109] Honig (*op cit supra* n 107) 160, en 165 n 60.

[110] Honig (*op cit supra* n 10) 77.

privaatsfeer ontwrig.[111]

Ten spyte van die onderlinge verskille tussen Honig en Benhabib het hulle interpretasies van Arendt een ding in gemeen: beide glo dat Arendt se estetiese interpretasie van politieke aksie as 'n Homeriese strewe na onsterflikheid op een of ander wyse uit Arendt se politieke filosofie geskryf moet word. In pogings tot dié effek eindig Benhabib met 'n tipies moderne interpretasie van politiek as kollektiewe deliberasie en Honig met 'n tipies postmoderne interpretasie van politiek as gebeure. Dat Arendt se poging om die dryfveer van politieke aksie in die strewe na roem te grond teenproduktief was, en uiteindelik misluk het, moet saam met Benhabib en Honig toegegee word. Die belangrike punt is dat Arendt dit ook besef het.[112] Haar respons op hierdie mislukking verskil egter in belangrike opsigte van die alternatiewe wat Benhabib en Honig voorstel. Arendt begin nie om die Griekse politieke ervaring en die estetiese interpretasie van die *polis* uit haar denke te weer nie. Wat sy wel doen is om

---

[111] In hierdie opsig assimileer Bonig die politieke filosofie van Arendt en Nietzsche. In die bespreking van haar kritiek op Nietzsche hierbo in hoofstuk drie is reeds aangetoon dat sy Nietzsche ook lees as iemand wat die strukturaliteit van verset en konflik wat in elke identiteit opgesluit lê beklemtoon. Terselfdertyd onderneem sy daarmee in die geval van albei denkers 'n verskuiwing vanaf *politiek* na *die politieke* (of die gebeure). Hierdie verskuiwing is wat Nietzsche en Arendt betref in die lig van hulle duidelike mitologiese of narratiewe interpretasies van politiek problematies. Arendt wend haar naamlik tot 'n heroïese of performatiewe interpretasie van aksie juis omdat sy nie bereid is om met 'n suiwer strukturele of ontologiese beskrywing van die publieke of die politieke te volstaan nie. Arendt probeer met haar verwysing na die paganistiese mitologie, waarbinne die heroïese interpretasie en al haar estetiese analogieë gebed is, om iets van die gees van die lewende politieke gemeenskap saam te vat wat nie in haar formeel-ontologiese beskrywing van die publieke sfeer tot reg gekom het nie. Wanneer Arendt later die Homeriese avontuur as gemeenskaplike basis van die polis verruil vir die gedeelde smaak of oordeel van die burgers, ontstaan die vraag nietemin of sy nie daarmee te ver weg beweeg van haar politieke ontologie en die agonistiese strukturele dinamika wat dit beliggam nie? Lyotard se kritiek teen Arendt tot hierdie effek word later in hoofstuk vyf bespreek.

[112] Arendt (*op cit supra* n 16) 194 verduidelik dat Perikles se verering van die Atheense burgers se heroïese dade die deur geopen het vir 'n wedywerende individualisme wat die gemeenskaplike wêreld tussen burgers en die *polis* uiteindelik begin bedreig het.Toe Sokrates 'n paar dekades later sy opwagting in Athene maak, het die Homeriese etiek van heroïsme reeds die wêreldse aard daarvan verloor en tot 'n wedywerende individualisme verlak. Die *polis* en die publieke sfeer is gevolglik ook nie meer as die netwerk van verhouding tussen mense beskou nie. Die *polis* was bloot 'n geografiese ruimte wat deur die mure van die stad daargestel is . Sien hieroor Hannah Arendt "Philosophy and Politics" 1990 *Social Research* 72. Sokrates was, volgens Arendt, juis daarop uit om die burgers van Athene weer aan die onderlinge verhoudings wat die publieke sfeer en die *polis* veronderstel het te herhinner. Dit is insiggewend dat Sokrates nie meer na die voorbeeld van Achilles verwys het en die burgers van Athene opgeroep het tot heroïese aksie nie, maar dat hy eerder 'n nuwe soort dialogiese refleksie, wat op die opinies van die burgers gefokus het, aan Athene bekendgestel het. Die feit dat Sokrates se reddingspoging nie deur die burgers verstaan is nie, bewys vir Arendt tot watter mate die publieke sfeer in Athene reeds deur die heroïese selfgelding van haar burgers vernietig was.

Perikles se begrafnisrede nogmaals te lees. Diè keer fokus sy egter nie op Perikles se lofprysing vir die grootse dade wat die Atheense burgers in hulle wedywering met ander verrig nie, maar op sy lofprysing vir die goeie smaak en liefde vir skoonheid wat oral in Athene sigbaar is.[113] Arendt interpreteer hierdie uitlating aan die hand van Kant se estetiese filosofie om te beteken dat die grootsheid van die pre-Sokratiese *polis* in die goeie oordeel van haar burgers gevind moes word. Arendt formuleer met ander woorde 'n siening van politieke oordeel waaraan sy die *polis* se Homeriese strewe na onsterflikheid onderwerp. Arendt se model van oordeel word in haar latere denke die alternatief vir liberale regswetenskaplikheid en plaas haar regsfilosofie in spanning met beide Benhabib se harmoniserende narratiewe politiek[114] en Honig se fragmenterende agonale politiek.[115]

Arendt se eie respons op haar performatiewe interpretasie van aksie suggereer dat die estetiese en Griekse verwysingspunte in haar denke nie so vinnig opgegee moet word as wat Benhabib en Honig voorstel nie. Wanneer Arendt in haar latere werk hierdie verwysingspunte tot 'n volledige teorie van oordeel omvorm word die estetiese en Griekse verwysingspunte in haar denke juis die agtergrond waarteen die spanning tussen Benhabib en Honig se interpretasies van Arendt gesitueer kan word. Daarmee word nie te kenne dat Arendt se hersiening van haar eerste estetiese interpretasie van politieke aksie onproblematies is nie. Die suggestie is bloot dat groter sensitiwiteit vir die estetiese dimensie van Arendt se denke 'n spanning in die estetiese republiek rondom die gedagte van pluraliteit lewendig hou wat onmisbaar vir die projek van transformatiewe post-liberale politiek is.

---

[113] Thucydides (*op cit supra* n 38) 147.

[114] Benhabib (*op cit supra* n 98) 194 kritiseer Arendt omdat sy haar fokus plaas op die oordeel van enkelinge en daarom nie 'n voldoende regverdiging vir demokratiese politieke instellings bied nie. Dieselfde kritiek teen Arendt se beroep op menslike oordeel eerder as deelname aan konstitusionele politiek word ook deur Albrech Wellmer (*op cit supra* n 11) geformuleer. Volgens hierdie lyn van kritiek is Arendt se model van oordeel nie voldoende institusioneel begrond om as 'n model van politieke oordeel te dien nie. Vir 'n poging om Arendt se siening van oordeel wel as die grondslag van die Amerikaanse *Supreme Court* te bedink sien Frank Michelman "Foreword: Traces of self-government" 1986 *Harvard Law Review* 4.

[115] Die spanning tussen 'n politiek van oordeel soos dié wat Arendt verwoord, en 'n dekonstruktiewe politiek soos dié waarop Honig steun, blyk ook uit Johan van der Walt "The language of jurisprudence from Hobbes to Derrida (the latter's quest for an impossible poem)" in Graham Bradfield en Derek van der Merwe (reds) *'Meaning' in legal interpretation* (1998) 61; Wessel le Roux 'Deconstruction and the colour of the dead" in Bradfield en Van der Merwe (*op cit*) 111; en Johan van der Walt "The quest for the impossible, the beginning of politics: a reply to Dennis Davis" 2001 *SALJ* 463.

Hierdie spanning word weer in die volgende hoofstuk aan die hand van Lyotard se denke ter sprake gebring. Vir nou is die taak om die verskuiwing in Arendt se estetiese interpretasie van die *polis* in meer detail na te spoor.

4 Arendt se tweede estetiese alternatief: politiek en die liefde vir skoonheid

Arendt se eerste poging om politieke aksie in estetiese terme as 'n performatiewe kunssoort te beskryf kom kunsmatig voor wanneer *The Human Condition* in die lig van Arendt se ander tekste, en veral haar latere skryfwerk, gelees word. Die oplossing wat Arendt in *The Human Condition* vir die dreigende nihilisme en vervreemding van die moderne era voorskryf berus naamlik op 'n absolute onderskeid tussen die *vita activa* en die *vita contemplativa* wat Arendt duidelik ten alle koste probeer volhou.[116] Arendt self verduidelik dat sy die duidelike onderskeid tussen politiek en filosofie, of aksie en rede, uit die pre-moderne tradisie oorgeneem en onkrities as vertrekpunt vir haar studie van die mens se aktiewe lewe aanvaar het.[117] Die gevolg is dat Arendt poog om politiek uitsluitlik vanuit die perspektief van die *vita activa* te bedink. Sy word so genoodsaak om sekere estetiese metafore te oorlaai juis omdat sy denke en metafisika aan mekaar gelyk stel en menslike denke en rasionaliteit daarom as die absolute ander van politieke aksie beskou.

Omdat Arendt, net soos Nietzsche, sonder toegewing teen die Westerse filosofiese tradisie skryf, kom

[116] Verskeie van Arendt se kritici, soos Young -Bruehl (*op cit supra* n 1), verklaar die ywer waarmee Arendt gepoog het om alle filosowe uit die *polis* te ban aan die hand van haar komplekse en traumatiese verhouding met Heidegger. Via Heidegger het die jong Arendt onder die invloed gekom van die anti-filosofiese sentimente van eksistensialisme. Haar persoonlike ontnugtering met Heidegger se Nazisme het filosofie en filosowe egter in slegte lig gestel. Arendt rig *The Human Condition* dus teen Heidegger en teen filosofie en die boek word 'n soort reaksie of weerwraak van haar kant af. As 'n soort katarsis probeer sy vir haarself bewys dat die *polis* bedink kan word sonder verwysing na filosofie of denke of refleksie van enige aard.

[117] Arendt (*op cit supra* n 16) 324. Die beperkinge wat Arendt op haarself gelê het in 'n poging om gertrou te bly aan hierdie tradisie word reeds in die proloog van die werk duidelik gemaak. Dit is amper asof Arendt teen haar eie beterwete verklaar: "the highest and perhaps purest activity of which men are capable, the activity of thinking, is left out of these present considerations. Systematically, therfore, the book is limited to a discussion of labor, work and action" (5). Later sou sy hierdie vertrekpunt as die groot leemte van die boek en dus ook haar performatiewe visie van politieke aksie beskryf: "The main flaw and mistake of *The Human Condition* is the following: I still look at what is called in the traditions the *vita activa* from the viewpoint of the *vita contemplativa*, without ever saying anything real about the *vita contemplativa*" (Hannah Arendt "On Hannah Arendt" in Martin Hill (red) *Hannah Arendt and the Recovery of the Public World* (1979) 305).

sy uitendelik ook voor dieselfde vraag as Nietzsche te staan: om te kies tussen Sophokles of Sokrates. Net soos die jong Nietzsche val die jong Arendt se keuse op die digkuns van Sophokles. Sy verhef die teater tot die suiwerste kunsvorm en vind daarom in haar *polis* ook geen plek vir sistematiese denke en menslike rasionaliteit nie. Waar politieke refleksie wel ter sprake kom laat sy dit aan storievertellers, digters en ander kunstenaars oor. Arendt se doelbewus eensydige en anti-rasionele benadering tot die *polis* en politiek lei, soos hierbo gesê is, tot van haar belangrikste insigte, maar gee ook aanleiding tot verskeie probleme. In 'n poging om die aard van die lewe in die *polis* te beskryf, word Arendt daartoe gedwing om die heroïese en, vir sommige, oordrewe manlike deugde van die Griekse aristokrasie te besing.[118] Ek het hierbo reeds probeer aantoon dat Arendt se viering van heroïese subjektiwiteit in spanning staan met van haar belangrikste insigte oor die ontologiese onderbou van die *polis* en politieke aksie. Ten spyte daarvan was Arendt skynbaar nie in staat om hierdie probleme aan te spreek vanuit die dualisme tussen politiek en filosofie wat sy in *The Human Condition* probeer volhou het nie.

Miskien juis daarom het Arendt, reeds tydens die skryf van *The Human Condition*, begin om met 'n alternatiewe siening van die politieke lewe in die *polis* te eksperimenteer. Een van die belangrikste van hierdie eksperimente was 'n lesingreeks oor die verwantskap tussen aksie en denke wat sy in 1954 by Notre Dame Universiteit aangebied het.[119] In hierdie lesings openbaar Arendt 'n veel meer positiewe houding teenoor menslike rasionaliteit en denke en beskryf selfs op treffende wyse hoe die *polis* deur die oordrewe agonale gees wat onder die Grieke geheers het bedreig is.[120]

Die duidelikste aanduiding van Arendt se eie ongemak met die kunsmatigheid van haar eerste poging

---

[118] Verskeie feministe maak beswaar teen Arendt se viering van die pre-Sokratiese *polis* en die manlike voorkeure wat duidelik daarin geopenbaar is. 'n Tipiese voorbeeld is Drucuilla Cornell *Transformations: Recollective Imagination and Sexual Difference* (1993) 166.

[119] Hannah Arendt "Philosophy and politics" 1990 *Social Research* 73.

[120] Arendt (*op cit supra* n 119) 82. Sy stel dit soos volg: "In the agonal spirit, which eventually was to bring the Greek city states to ruin because it made alliances between them well nigh impossible and poisoned the domestic life of the citizen with envy and mutual hatred (envy was the national vice of ancient Greece), the commonweal was constantly threatened. Because the commonness of the political world was constituted only by the walls of the city and the boundaries of its laws, it was not seen or experienced in the relationships between the citizens, not in the world that lay between them, common to them all, even though opening up in a different way to each man."

om politiek suiwer vanuit die *vita activa* te bedink blyk egter uit die bladsye van *The Human Condition* self. Na haar bespreking van moderne nihilisme en performatiewe politiek as die teenvoeter daarvoor, sluit Arendt die boek onverwags af met die suggestie dat denke nie alleen die belangrikste van al die mens se aktiwiteite mag wees nie, maar dat dit ook die mens se enigste hoop in die era van moderne nihilisme mag inhou:[121]

> Thought, finally - which we, following the premodern as well as the modern tradition, ommitted from our reconsideration of the *vita activa* - is still possible, and no doubt actual, wherever men live under the conditions of political freedom. As a living experience, thought has always been assumed, perhaps wrongly, to be known only to the few. It may not be presumptuous to believe that these few have not become fewer in our time. This may be irrelevant, or of restricted relevance, for the future of the world; it is not irrelevant for the future of man. For if no other test but the experience of being active, no other measure for the sheer activity were to be applied to the various activities within the *vita activa*, it might well be that thinking as such would surpass them all.

Arendt stel met hierdie uitlating reeds 'n hersiening van haar ideaal van performatiewe politiek in die vooruitsig. Hierdie hersiening begin wanneer Arendt die gelykstelling van denke en passiewe kontemplasie (die nalatenskap van die *vita contemplativa*) begin bevraagteken. Indien denke nie noodwendig metafisika is nie, ontstaan die moontlikheid dat politieke aksie nie noodwendig as suiwer performatiewe grootsheid bedink hoef te word nie. 'n Politieke filosofie mag inderdaad moontlik wees. In 'n poging om hierdie moontlikheid verder te ondersoek word Arendt se latere skryfwerk gekenmerk deur 'n fassinasie met politieke denkers of die politiek van denkers (in teenstelling met haar vroeë fassinasie met digters en geskiedskrywers). Sy bespreek byvoorbeeld vir Plato,[122]

---

[121] Arendt (*op cit supra* n 16) 324-325.

[122] See for example Arendt (*op cit supra* n 6) 93-98, 141-151.

Lessing,[123] Jaspers[124] en Heidegger[125] ten einde uiteindelik haar eie siening van politieke denke te formuleer.[126]

Dit was nietemin Arendt se konfrontasie met twee van die opspraakwekkendste verhore in die Westerse regsgeskiedenis wat die bepalende invloed op haar latere regsfilosofie uitgeoefen het. Die eerste verhoor wat sy ter sprake bring is dié van Sokrates in klassieke Athene,[127] die tweede dié van Eichmann in Jerusalem in die 1960's.[128] Die eerste verhoor was volgens Arendt 'n tragiese misverstand, die tweede 'n volskaalse mislukking. Beide verhore het nietemin die rol wat menslike denke moontlik in die *polis* kan speel sentraal in Arendt se fokus geplaas.[129] Om hierdie rede verg haar besprekings van Sokrates en Eichmann se verhore meer as net verbygaande aandag.

---

[123] Hannah Arendt *Men in Dark Times* (1970) 3-31.

[124] Arendt (*op cit supra* n 123) 71-94. Sien ook Arendt (*op cit supra* n 97) 182-187.

[125] Arendt (op cit supra n 97) 176-182; Hannah Arendt "Martin Heidegger at eighty" in Michael Murray (red) *Heidegger and Modern Philosophy: Critical Essays* (1978) 293; en Arendt (*op cit supra* n 43) 172-194.

[126] Die algemene ontwikkeling van Arendt se sinieng van denke word bespreek deur Agnes Heller "Hannah Arendt on the 'vita contemplativa'" 1987 *Philosophy and Social Criticism* 281; Jerome Kohn "Thinking /Acting" 1990 *Social Research* 105; en Margaret Canovan "Socrates or Heidegger? Arendt's reflections on philosophy and politics 1990 *Social Research* 135.

[127] Arendt (*op cit supra* n 119) 73-103.

[128] Arendt *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1965).

[129] Tydens die Eichmann verhoor neem Arendt as joernalis 'n plek in die publieke gallery van die hofsaal in. Sy word daarmee gedwing om politieke aksie skielik vanuit 'n nuwe perspektief te benader. Arendt is nou 'n toeskouer, beide van Eichmann se dade en van die hof. Dit is interessant dat haar vorige analogie tussen die publieke sfeer en die teater ook in hierdie nuwe konteks opgeroep word: "[T]he proceedings happen on a stage before an audience, with the usher's marvelous shout at the beginning of each session producing the effect of a rising curtain. Whoever planned this auditorium ... had a theater in mind, complete with orchestra and gallery, with proscenium and stage, and with side doors for the actors' entrance" (Arendt (*op cit supra* 128) 4). Die groot verskil is dat Arendt politieke aksie nie nou vanuit die perspektief van die *vita activa* as 'n suiwer vertoning kan beskryf nie. Sy staan buite die verhoog die gebeure gade slaan en word gevra om 'n oordeel te fel oor dit wat voor haar afspeel. Arendt spreek haar selfs sterk uit teen die dramatiese, teatrale gebare van die aanklaer en die pogings van die vervolging om die hof in 'n skouspel te omskep. Volgens haar laat die eis om geregtigheid nie ruimte vir enige teaetrale gebare nie. In teendeel: "it demands seclusion, it permits sorrow rather than anger, and it prescribes the most careful abstention from all the nice pleasures of putting oneself in the limelight" (6). Die verskuiwing in Arendt se perspektief is merkwaardig en treffend.

Sokrates was meer as sewentig jaar oud toe hy, volgens hom nie heeltemal onverwags nie, deur 'n groep Atheense burgers onder leiding van Meletus, voor die hof gedaag is. Sokrates is van hoogverraad aangekla. Volgens die akte van beskuldiging was hy 'n bose mens wat die staat bedreig het omdat hy die jeug gekorrupteer het, nie die staatsgodsdiens gerespekteer het nie en gode van sy eie opgeroep en aanbid het. Sokrates is met 'n klein meerderheid stemme deur die magistrate van Athene skuldig bevind. Ná verdere betoog is die doodstraf oor hom uitgespreek. Sokrates se vonnis is, ten spyte van pogings deur Sokrates se vriende om sy ontsnapping moontlik te maak, 'n rukkie daarna suksesvol voltrek.[130]

Arendt probeer in haar bespreking van Sokrates se verhoor aantoon dat sy veroordeling en terregstelling op 'n ernstige mistasting aan die kant van sy aanklaers en die hof neergekom het. Arendt skryf hierdie mistasting toe aan die algemene agterdog teenoor filosowe wat tydens Sokrates se verhoor in Athene geheers het. Hierdie agterdog skemer deur in Perikles se begrafnisrede wanneer hy verklaar dat die Atheense burgers bewys lewer dat skoonheid sonder oordadigheid en wysheid sonder onmanlikheid gekoester moet word.[131] Arendt fokus in haar bespreking van Sokrates se verhoor op die tweede gedeelte van hierdie uitlating. Sy interpreteer Perikles se woorde soos volg:[132]

> Philosophy, the concern with truth regardless of the realm of human affairs - and not love of the beautiful, which everywhere was represented in the polis, in statues and poetry, in music and the Olympian games - drove its adherents out of the polis and made them unfit for it.

Die filosoof se besorgdheid met ewige en onveranderlike waarheid het 'n bedreiging ingehou vir die dinamiek van die *polis* waarin 'n pluraliteit van perspektiewe altyd aan die orde van die dag was. Sokrates was deur die burgers van Athene beskou as een van die *sophoi* (of wyse manne) wat die

---

[130] Hierdie gebeure word in detail deur Plato weergegee in verskeie van sy belangrikste dialoë. Sien Plato *The Trail and Death of Socrates: Four Dialogues* (1992).

[131] Arendt (*op cit supra* n 119) 76 vertaal hierdie belangrike uitlating soos volg: "[W]e love the beautiful without exaggeration and we love wisdom without softness or unmanliness". Rex Warner in Thucydides (*op cit supra* n 38) 147 vertaal dieselfde sin effens anders: "Our love of what is beautiful does not lead to extravagance; our love of the things of the mind does not make us soft".

[132] Arendt (*op cit supra* n 119) 76.

lewe in die *polis* bedreig het. Dit is ook hoe Nietzsche hom en die tradisie wat in sy naam opgerig is beskou. Volgens Arendt was dit egter nie die geval nie. Sokrates was nie 'n tipiese *sophoi* nie maar 'n denker wat hom in die openbare plekke van die stad tuisgemaak en homself verlustig het in die verskeidenheid perspektiewe wat hy op straat aangetref het. Die taak wat hy aan homself gestel het was om hierdie verskeidenheid verder te verbreed deur elke burger te leer om sy eie perspektief op die werklikheid (sy *doxa*) duidelik te verwoord. Dit is om hierdie rede dat Sokrates na homself as 'n voedvrou verwys het.[133] In die proses het Sokrates gepoog om 'n radikaal nuwe denkstyl aan die Grieke bekend te stel. Die denkstyl wat Sokrates voorgestel en self bedryf het was nie die tradisionele vorm van passiewe kontemplasie nie, maar 'n vorm van aktiewe gesprek tussen vriende, die sogenaamde Sokratiese dialektiek of dialoog.

Sokrates het die noodsaak besef om weer van die Griekse burgers vriende te maak. Met sy opwagting in Athene het die Homeriese etiek wat die burgers se aksie vroeër gerig het reeds die wêreldse aard daarvan verloor en tot 'n na-ywerige individualisme vervlak. Die *polis* is gevolglik ook nie meer as die netwerk van verhoudinge tussen die burgers onderling beskou, nie maar was bloot 'n pleknaam en geografiese ruimte wat deur die stadsmure aangedui is. Sokrates was volgens Arendt juis daarop uit om die burgers van Athene weer aan die gemeenskaplike wêreld wat hulle op grond van hulle pluraliteit gedeel het, bewus te maak. Die feit dat Sokrates se reddingspoging nie deur die burgers van Athene verstaan is nie bewys vir Arendt tot watter mate die publieke sfeer in Athene reeds deur die heroïese selfgelding van haar burgers vernietig was.

Vir Arendt is die belangrike punt dat Sokrates se geskenk aan die burgers van Athene geput het uit dieselfde ontologie wat sy in *The Human Condition* as die grondslag van die mens se politieke lewe probeer ontsluit het. Sokratiese dialoog was die unieke wyse waarvolgens die mens as denkende wese aan ander kon verskyn en haarself kon posisioneer binne 'n verskeidenheid opinies of midde die sfeer van *doxa*. Die voorvereiste vir Sokratiese dialoog is 'n pluraliteit van perspektiewe. Die politieke waarde daarvan is daarin geleë dat dit mense so bymekaar bring of in interaksie stel dat 'n publieke wêreld, soos Arendt dit in *The Human Condition* beskryf het, tussen hulle tot stand kom. Dit beteken dat die waarde van die Sokratiese dialektiek nie in die eerste plek in die kognitiewe of normatiewe

---

[133] Arendt (*op cit supra* n 6) 172.

effek daarvan gesoek moet word nie, maar in die wyse waarop dit die ontologie van die mens se politieke bestaan ondersteun.[134] Die Sokratiese dialoog kan daarom onbeslis of sonder resultaat eindig en, net soos 'n gesprek tussen vriende, steeds waardevol wees omdat dit die medium is waardeur 'n publieke wêreld tussen 'n pluraliteit van mense verseker word:[135]

> More than his friend as a person, one friend understands how and in what specific articulateness the common world appears to the other, who as a person is forever unequal or different. This kind of understanding - seeing the world (as we rather tritly say today) from the other fellow's point of view - is the political kind of insight *par excellence*. If we wanted to define, traditionally, the one outstanding virtue of the statesman, we would say that it consists in understanding the greatest possible number and varieties of realities ... as those realities open themselves up to the various opinions of citizens; and, at the same time, in being able to communicate between the citizens and their opinions so that the common-ess of this world becomes apparent. If such an understanding - and action inspired by it - were to take place without the help of the statesman, then the prerequisite would be for each citizen to to be articulate enough to show his opinion in its truthfulness and therefore to understand his fellow citizens. Socrates seems to have believed that the political function of the philosopher was to help to establish this kind of common world, built on the understanding of friendship, in which no rulership is needed.

Arendt neem dit op haar om, anders as Sokrates se tydsgenote, die politieke funksie van denke verder te ondersoek en om so menslike rasionaliteit uit die instrumentele interpretasies daarvan te bevry en

---

[134] In Arendt (*op cit supra* n 6) 172-178 se oë beskryf Sokrates die mens se denkvermoë as 'n suiwer performatiewe aktiwiteit. Denke het gevolglik altyd 'n destabiliserende of ontwrigtende werking op bestaande sekerhede en waarhede. As sodanig is dit die voorbereiding vir ware oordeel en die teenoorgestelde van deduktiewe argumentasie waarin reeds bestaande konsepte onkrities as vertrekpunt geneem word. Denke in hierdie sin was nog altyd 'n bedreiging. Sokrates se verhoor getuig daarvan. Soos sy dit stel: "Not content with being taught how to think without being taught a doctrine, [the Greeks] changed the non-results of the Socratic thinking examination into negative results: If we cannot define what piety is, let us be impious - which is pretty much the opposite of what Socrates had hoped to achiebe by talking about piety" (175-176).

[135] Arendt (*op cit supra* n 119) 83-84.

vir die *polis* te rehabiliteer. Arendt se basiese vertrekpunt is dat denke net polities relevant word wanneer dit as dialoog bedryf word. Om hierdie rede verwerp sy alle pogings om die mens se denkaktiwiteit op metaforiese wyse aan sintuiglike waarneming gelyk te stel. Hierdie pogings, ongeag die vorm wat dit aanneem, is vir haar metafisiese oorblyfsels van die *vita contemplativa* wat die politieke aard van denke ontken.

Binne die *vita contemplativa* is die metafore waarmee die mens se denkaktiwiteit beskryf almal afgelei uit die mens se sigssintuig. Denke is voorgehou as die passiewe kontemplasie of die aanskoue van 'n ewige en onveranderlike waarheid.[136] Arendt wil die houvas van hierdie okulêre metaforiek verbreek. As die eerste stap daartoe ondersoek sy die moontlikheid dat die mens se denkaktiwiteit ingerig word aan die hand van haar gehoorsintuig. Arendt vind dit vreemd dat 'n ouditiewe metaforiek nie in klassieke Griekeland rondom die figuur van die blinde volksanger en die musikale refleksies wat haar narratiewe bevat het, tot stand gekom het nie.[137] Die oor word byvoorbeeld in die Hebreeuse etiese tradisie as die gepriviligeerde metafoor van die mens se denkaktiwiteit geneem. Daardie tradisie word gerig deur 'n verbod op gesnede beelde en gelykenisse. Die godheid kan slegs aangehoor word en kan of mag nooit gesien word nie. Binne die Westerse filosofiese tradisie is dit egter slegs Heidegger wat, in sy later werk, poog om die mens se denkaktiwiteit voor te stel as die aanhoor van 'n roepstem. Wanneer Arendt nader op Heidegger se denke ingaan, word dit gou duidelik dat sy ongemaklik staan teenoor beide die Griekse tradisie waarin waarheid slegs gesien kan word, en die Hebreeuse tradisie waarin waarheid slegs gehoor kan word.

Wanneer denke uit 'n Sokratiese oogpunt as 'n aktiewe dialoog beskou word kan die metaforiek van gehoor net so min help om denke te ontsluit as die metaforiek van sig.[138] Waarheid is net so min Grieks as Hebreeus. Dit is nie die onuitsêbare kontemplering van waarheid nie. Dit is ook nie die passiewe aanhoor van 'n onuitbeeldbare waarheid nie. Vir Arendt is die wese van die probleem dat waarheid in beide gevalle nie ver-politiseer word nie. In beide die Griekse en die Hebreeuse tradisie het waarheid 'n element van dwang daarin opgesluit wat Arendt ongemaklik stem omdat dit die

---

[136] Arendt (*op cit supra* n 6) 105.

[137] Arendt (*op cit supra* n 6) 111.

[138] Arendt (*op cit supra* n 6) 123.

vryheid en outonomie van die denkaktiwiteit as 'n dialoog van die self met die self of die self met ander bedreig.[139]

Die okulêre metaforiek van die Grieke skep ten minste nog 'n afstand tussen subjek en objek wat objektiwiteit moontlik maak. Sig laat 'n vryheid van keuse toe omdat dit 'n mate van onbetrokkenheid met die objek verseker. Gehoor word gediskwalifiseer as basis vir die lewe van die gees omdat dit die mens meesleur en op die passiewe subjek inbreuk maak. Wanner die subjek hoor is sy uitgelewer aan iets of iemand anders. Ter illustrasie verwys Arendt na 'n hele reeks Germaanse woorde wat 'n posisie van gebondenheid aantoon en wat uit die werkwoord "om te hoor" afgelei is. Hieronder tel onder*horig*heid, ge*hoor*saamheid, en be*hoort*. Om hierdie rede kan 'n ouditiewe metaforiek van denke nie daarin slaag om die houvas van metafisika oor die mens se denkaktiwiteit te verbreek nie. Onder houvas van die sig metafoor is denke gereduseer tot 'n passiewe toestand van suiwer ontvanklikheid. Dieselfde gebeur volgens Arendt wanneer Heidegger sig met gehoor as die metafoor vir sy denke vervang. Gehoor is in Heidegger nie die opeenvolging van klanke, soos in 'n melodie nie, maar steeds 'n passiewe ontvanklikheid. Denke word daarom steeds nie werklik as politieke aktiwiteit bedink nie.[140]

In haar huldeblyk vir Heidegger se tagtigste verjaarsdag beskryf Arendt hoe Heidegger as dosent aandag getrek omdat hy mense laat ervaar het hoe dit voel om te dink (in teenstelling met die aanleer van 'n nuwe leerstuk of filosofie). Heidegger het 'n soort passievolle denke bekendgestel wat ontspring uit die mens se geworpenheid in die wêreld en nie kennis of insig ten doel het nie. Die mens dink nie omdat sy 'n resultaat in oog het nie maar omdat sy 'n verwonderde wese is (in Heidegger se geval spruit die wonder uit die feit Dat iets bestaan en nie uit die vermoë om te kan peil Wat bestaan nie). Om te dink en om te dank is dieselfde. Denke is suiwer aktiwiteit en 'n passie wat verduur moet word. Vir Arendt is die probleem met hierdie verwonderde denke in die eerste plek dat dit geen ruimte in die werklikheid en die *polis* laat vir boosheid nie. Alles word bloot met gelatenheid bevestig sonder dat diskriminerend beoordeel word. Die feit dat beide Plato en Heidegger hulle in diens van tirannie gestel het, moet volgens Arendt nie in hulle persoonlikhede of die tye waarin hulle

---

[139] Arendt (*op cit supra* n 6) 120.

[140] Arendt (*op cit supra* n 6) 122.

geleef het gesoek word nie. Die aantreking tot tirannie is 'n professionele patologie van all ware denkers. Heidegger was 'n uitstekende denker maar wanneer hy tussen mense geplaas is het hy nie die vermoë gehad om behoorlike oordele te vel nie. Heidegger se voorbeeld bewys vir Arendt die gevare verbonde daaraan om denke binne 'n ouditiewe metaforiek te bedink, in plaas van 'n soort publieke dialoog. Heidegger as denker kon nooit 'n politieke denker gewees het nie omdat sy tuiste volledig in die gelate en stil bewondering van die eenvoudige was, en omdat hy na sy eie rampspoedige poging om deel te neem aan die alledaagse wêreld, gewil het om nie te wil nie en denke so as 'n suiwer passiwiteit ingekleur het.

Die kontras tussen Heidegger en Sokrates se denke lê vir Arendt juis daarin dat Sokrates poog om *aktief binne die polis* op die verskynsels van die werklikheid te reageer deur ondersoek in te stel na die betekenis van die konsepte waarmee die mens die werklikheid probeer bemeester. Filosofie en denke is volgens Sokrates nie 'n passiewe resepsie of geworpenheid in die werklikheid nie, maar 'n aktiewe dialoog met die self of die ander.[141] 'n Belangrike implikasie volg. Die maatstaf vir denke kan nie gevind word in representeerbaarheid nie, net so kan dit nie geleë wees in lydsaamheid nie, die enigste maatstaf vir dialogiese rasionaliteit is solidariteit of integriteit: die vraag of die gespreksgenote in staat is om vriende te bly.[142]

Wanneer Arendt voortgaan om die dinamiek van Sokrates se dialogiese denke nader, word dit gou duidelik dat sy, haar eie aansprake ten spyt, nie die sintuiglike metaforiek wat die Griekse interpretasie van die *vita contemplativa* onderlê, heeltemal ontsnap nie. Selfs al beskryf Arendt denke nie meer as die passiewe aanskoue van waarheid nie, beskryf sy die deelnemers aan dialogiese denke steeds as toeskouers. Sokratiese denke, soos later gesien sal word die voorloper van Arendt se siening van oordeel, bly daarom 'n soort aanskoue. Arendt benader geregtigheid en die politiek steeds vanuit 'n okulêre metaforiek. Die oë van die waarnemende of toeskouende subjek is die bepalende faktor. Anders as in die ou tradisie, bekyk die Sokratiese denker die werklikheid egter vanuit die *doxa* van

---

[141] Arendt (*op cit supra* n 6) 164.

[142] Arendt (*op cit supra* n 6) 186. Anthony Kronman "Living in the law" 1987 *University of Chicago Law Review* 837 858-861 koppel sy siening van reflektiewe oordeel in soortgelyke terme aan integriteit of broederskap.

'n pluraliteit van toeskouers.[143] Die ontrekking uit die wêreld van verskynsels in die geval van oordeel is nie 'n ontrekking uit daardie wêreld nie, maar bloot 'n onthouding van aktiewe deelname of aksie in daardie wêreld.

Arendt word skynbaar tot die okulêre (in teenstelling met die ouditiewe) metaforiek van die Griekse tradisie aangetrek omdat dit aan haar 'n mate van heil bied teen die kwesbaarheid en verganklikheid van die wêreld wat sy so treffend in *The Human Condition* bespreek, en in haar eie lewe onder Duitse totalitarisme en Amerikaanse liberalisme moes ervaar het. Die subjekposisies van die toeskouer en die toehoorder verskil naamlik daarin dat die toeskouer nie vasgevang is in die verbygaande nou nie, maar dat sy in 'n publieke ruimte beweeg waarin dinge aanskou of benader kan word asof hulle voortdurend is. Die pragmatiek van sig is veel meer staties as die pragmatiek van gehoor. Gehoor is vasgevang in 'n opvolging van momente waaraan die subjek uitgelewer is. Dit is daarom slegs sig wat ons kan laat met 'n mede-teenwoordigheid van 'n veelheid van waarnemings of met die suggestie van 'n blywende menslike wêreld.[144]

Op hierdie punt open Arendt se bespreking 'n deurslaggewende vraag: Is die inter-subjektiwiteit van dialogiese denke voldoende om die negering van politiek wat tradisioneel deur die okulêre metaforiek bewerkstellig is te oorkom? Anders gestel: Kan praktiese rasionaliteit en geregtigheid vanuit die perspektief van 'n toeskouer bedink word op so 'n wyse dat die moontlikheid en voorwaardes vir politiek - pluraliteit - lewendig gehou word? Om hierdie vraag te kan begin ondersoek moet Arendt se bespreking van dialogiese rasionaliteit later in haar lewe ondersoek word. Voordat ek daartoe oorgaan moet 'n laaste implikasie van Arendt se rehabilitasie van Sokrates se denke eers bespreek word.

Denke het noodwendig 'n destruktiewe effek op die bestaande werklikheid en die gevestigde kriteria, waardes, en maatstawwe daarvan. Antwoorde verander wanneer dit deurdink word in raaisels en

[143] Arendt (*op cit supra* n 6) 94-95.

[144] Arendt (*op cit supra* n 6) 111-112.

aporia.[145] Die gevaar inherent in denke lê nietemin nie vir Arendt in die feit dat dit destabiliserend is nie, maar eerder in die begeerte wat dit mag ontlont om resultate te vind wat verdere denke onmoontlik en onnodig sal maak. Arendt is bewus dat hierdie doelbewuste poging om nie te dink nie dikwels op beredeneerde wyse vir die hantering van politieke en morele vraagstukke aanbeveel word,[146] maar waarsku nietemin teen die gevare van legalisme in die praktiese sfeer:[147]

> By shielding people from the dangers of examination, it teaches them to hold fast to whatever the prescribed rules of conduct may be given at a given time in a given society. What people then get used to is less the content of the rules, a close examination of which would always lead them into perplexity, than the possession of rules under which to subsume particulars.

Onder omstandighede waarin legalisme as waarde gevestig is word dit relatief maklik om enige omkeer van waardes te bewerkstellig. Die voorbeeld waarna Arendt verwys, is Nazi Duitsland. Eers is die basiese waardes van die Westerse morele tradisie deur die Nazi-bewind omgekeer. Na die val van die Nazi bewind is die Duitse volk met verbasende gemak weer gerehabiliteer en die waardes van die Nazi bewind nogmaals omgekeer. 'n Deel van hierdie proses was natuurlik die vervolging van oorlogsmisdadigers soos Eichmann in Jerusalem. Die feit dat die ouer waardes so vinnig herstel kon word is vir Arendt geen bron van vertroosting nie. Dieselfde verskynsel was in albei gevalle aan die werk: denkeloosheid.[148]

Eichmann is op 11 Mei 1960 in Buenos Aires gearresteer. Sy verhoor het op 11 April 1961 in

---

[145] Arendt (*op cit supra* n 6) 175 maak die destruktiewe impak wat denke op die reg het meer as duidelik: "If what you were doing consisted in applying general rules of conduct to particular cases as they arise in ordinary life, you will find yourself paralyzed because no such rules can withstand the wind of thought".

[146] Vir 'n treffende argument ten gunste van die reg as 'n doelbewuste begrensing van denke in die praktiese sfeer sien Derek van der Merwe "A moral case for lawyer's law" 1992 *SALJ* 619.

[147] Arendt (*op cit supra* n 6) 177.

[148] Arendt (*op cit supra* n 6) 177-178. Vir 'n Algemene bespreking van Arendt se opmerkings oor die afwesigheid van denke in hierdie konteks sien Dana Villa "The banality of philosophy: Arendt on Heidegger and Eichmann" in May en Kohn (*op cit supra* n 14) 179. Villa lê veral klem op die normatiewe (in teenstelling met die ontologiese) dimensie van denke.

Jerusalem begin. Eichmann is aangekla in terme van die *Nazi and Nazi Collaborators (Punishment) Law* van 1950 en het tereg gestaan op vyftien aanklagte (waaronder ook misdade teen die mensdom getel het). Die staat het beweer dat hy gedurende die Nazi-bewind verantwoordelik was vir die beplanning en administrasie van die Finale Oplossing (die grootskaalse en sistematiese uitwissing van mense van Joodse afkoms). Eichmann is skuldig bevind aan al vyftien klagtes en ter dood veroordeel. Hy is kort daarna, op 31 Mei 1962, terreggestel.[149]

In Arendt se oë was Eichmann se verhoor, ten spyte van die snelle en oënskynlik suksesvolle afhandeling daarvan, 'n reuse mislukking.[150] Nie alleen kon 'n lang lys besware teen die prosedurele billikheid van die verhoor geopper word nie,[151] die hof was nie in staat om sinvol op die unieke aard van Eichmann se misdadigheid te reageer nie.[152]

Volgens Arendt blyk die eiesoortige aard van Eichmann se misdade reeds uit die wyse waarop hy op die aanklagte teen hom gepleit het: "onskuldig soos die akte van beskuldiging bedoel".[153] Arendt aanvaar dat Eichmann nie met sy vreemde pleit te kenne wou gee dat hy nie tot op die laaste voortgegaan het om die Finale Oplossing te organiseer nie. Hierdie feit was nie in geskil nie.[154] Eichmann se pleit het volgens haar eerder daarop berus dat hy deurgaans 'n wetsgehoorsame burger gebly het wat gepoog het om Duitsland se positiewe reg na die beste van sy burokratiese vermoë uit

---

[149] Hannah Arendt (*op cit supra* n 128). Die boek het 'n opskudding in die Joodse gemeenskap veroorsaak. Arendt se oënskynlike simpatie met Eichmann en kritiek teen die hof het onder andere aanleiding gegee tot beskuldigings van sielloosheid en 'n gebrek aan simpatie met die slagoffers van die *Shoa*. Die herrie wat rondom die boek uitgebars het word uitvoerig deur Young-Bruehl bespreek (337-378).

[150] Arendt (*op cit supra* n 128) 274.

[151] Die vernaamste van hierdie probleme was die doelbewuste politisering van die verhoor deur die vervolging soos gerugsteun deur die Israelse regering en die vele onreëlmatighede wat in die aanloop tot en tydens die verhoor plaasgevind het (soos Eichmann se ontvoering). Arendt (*op cit supra* n 128) 254-274 bespreek hierdie faktore en motiveer 'n internasionale tribunaal om oorlogsmisdade te verhoor.

[152] Arendt (*op cit supra* n 128) 286.

[153] Arendt (*op cit supra* n 128) 21.

[154] Arendt (*op cit supra* n 128) 24, 52, 146.

te voer.[155] Dit beteken dat hy nooit met bose motiewe of met 'n skuldige gewete opgetree het soos die akte van beskuldiging beweer het nie.[156] Hy het persoonlik niks teen die Jode gehad nie. Eichmann was nie 'n abnormale monster soos die vervolging beweer het nie, maar 'n doodgewone lojale en pligsgetroue burokraat.[157] Eichmann was 'n slagoffer van die "banaliteit van die bose".[158]

Met hierdie berugte frase het Arendt probeer vasvat dat Eichmann die volksmoord van die Jode onnadenkend as sy normale dagtaak geadministreer het. Hier, soos altyd, was dit suiwer denkeloosheid wat hom deur sy loopbaan in die Duitse staatsdiens en weermag gelei het. Vir Arendt word Eichmann se burokratiese mentaliteit treffend geïllustreer deur die feit dat hy op die galg kon

---

[155] Arendt (*op cit supra* n 128) 24.

[156] Arendt (*op cit supra* n 128) 25. Sien ook die volgende opmerkings: "[E]ichmann was troubled by no questions of conscience. His thoughts were entirely taken up with the staggering job of organization and administration... (151); en "Except for an extraordinary diligence in looking out for his personal advancement, he had no motives at all. And this diligence in itself was in no way criminal...He merely, to put the matter colloquially, *never realised what he was doing*. ... He was not stupid. It was sheer thoughtlessness - something by no means identical with stupidity - that predisposed him to become one of the greatest criminals of that period" (287-288).

[157] Arendt (*op cit supra* n 128) 54.

[158] Die sinsnede het onmiddellike resonansie met die gedagte van radikale boosheid wat Arendt (*op cit supra* n 16) 241geformuleer het om na die boosheid van die *Shoa* te verwys . Die verskil tussen die twee frases is nie bloot semanties nie. Die verskuiwing vanaf die radikaliteit van die bose na die banaliteit van die bose dui op 'n belangrike klemverskuiwing in Arendt se denke. Die gedagte van radikale boosheid is in *The Human Condition* deur Arendt bekendgestel in die konteks van haar bespreking van vergifnis as 'n wyse om die onomkeerbaarheid van aksie te hanteer. Arendt verduidelik dat daar sekere dade is wat nie gestraf of vergewe kan word nie. Dit is dade van radikale boosheid soos die *Shoa*. Hierdie dade val buite die sfeer van menslikheid en menslike mag. Waar radikale boosheid verskyn word die menslike wêreld met haar netwerk van verhoudings vernietig. Radikale boosheid val buite die sfeer van menslike aksie en kan nie deur menslike aksie hanteer word nie. Dit is die absolute teenpool van die *polis* en die einde van politiek.

Waar Arendt later van aangesig tot aangesig gekonfronteer is met 'n argitek van radikale boosheid verander sy haar siening oor boosheid en die impak daarvan op die menslike wêreld radikaal. Sy praat in hierdie konteks nie meer van die radikaliteit van die bose as die bepalende kenmerk daarvan nie maar van die banaliteit daarvan. Daarmee saam koppel sy hierdie banaliteit nie aan 'n gebrek aan aksie nie maar aan die gebrek aan denke. Op hierdie wyse open sy vir die eerste keer die moontlikheid van 'n politieke respons op die boosheid van die Shoa. Dit is 'n respons wat nie bloot die goeie liberale regs-en politieke orde herstel nie, maar beide totalitêre en liberale denkeloosheid met Sokratiese dialogiese denke of reflektiewe oordeel vervang.

Die vraag of die verskuiwing vanaf die radikaliteit na die banaliteit van die bose ook dui op 'n afname in Arendt se sensitiwiteit vir die radikale onderbreking van bestaande kommunikatiewe politieke praktyke word later aan die orde gestel.

staan en niks meer gehad het om te sê as die clichés wat hy voorheen by ander begrafnisse gehoor het nie.[159] Eichmann het die skrikwekkende vermoë gehad om selfs sy eie dood te roetiniseer. Arendt som haar siening van Eichmann soos volg op:[160]

> In the setting of Israeli court and prison procedures he functioned as well as he had functioned under the Nazi regime but, when confronted with situations for which such routine procedures did not exist, he was helpless, and his cliché-ridden language produced on the stand, as it had evidently done in his official life, a kind of maccabre comedy.

Eichmann kon onderhandel en organiseer maar kon nie 'n enkele sin uiter wat nie 'n cliché was nie:[161]

> The longer one listened to him, the more obvious it became that his inability to speak was closely connected with an inability to *think*, namely, to think from the standpoint of somebody else. No communication was possible with him, not because he lied but because he was surrounded by the most reliable of all safeguards against the words and the presence of others, and hence against reality as such.

Eichamnn se burokratisering van moord is 'n konkrete voorbeeld van die eensaamheid wat Arendt in *The Origins of Totalitarianism*[162] as die wese van totalitarisme beskryf het. Daar het Arendt verduidelik hoe totalitarisme die politieke uitdrukking was van 'n radikale vorm van wêreldvervreemding en dat logiese konsekwentheid daarom die enigste vorm van denke was wat binne totalitarisme moontlik was. Getrou aan Arendt se analise was Eichmann se enigste riglyn vir aksie logiese konsekwentheid tot die laaste - om die wil van Hitler sonder uitsondering tot die einde toe te pas.

---

[159] Arendt (*op cit supra* n 128) 288.

[160] Arendt (*op cit supra* n 6) 4.

[161] Arendt (*op cit supra* n 128) 49.

[162] Arendt (*op cit supra* n 35) 477-478. Denke as 'n vorm van dialoog vereis altyd meer as een perspektief om geaktualiseer te word. Denke (in teenstelling met logiese deduksie) veronderstel daarom altyd 'n menslike pluraliteit. Waar die pluraliteit ontbreek soos in totalitêre state of in liberalisme is logiese deduksie tipies aan die orde van die dag in die praktiese sfeer.

Arendt meen dat die vraag na die aard van Eichmann se misdadigheid nie behoorlik in Jerusalem bespreek is nie omdat, eerstens, die bestaande juridiese kategorieë (veral die beginsel van wederregtelikheidsbewussyn) onvoldoende was om die realiteit van administratiewe massamoord en die banaliteit van boosheid te akkommodeer,[163] en tweedens, die hof op tipies regterlike wyse nie bereid was om buite die bestaande konseptuele raakwerk te dink en te beweeg nie.[164] Die hof het ten spyte van die banaliteit van Eichmann se boosheid bly vasklou aan die tradisionele aannames van die regstradisie. Ironies genoeg het hierdie juridiese chlichés, net soos die chlichés waarmee Eichmann homself omring het, die hof ook geïsoleer teen die uitsonderlike realiteit waarmee hulle gekonfronteer was.[165]

Die ironie van Arendt se kritiek teen die hof se denkwyse kan nie uit die oog verloor word nie. Die banaliteit van Eichmann se boosheid word aan die kant van die hof begroet deur 'n ewe omvattende banaliteit van die goeie. Volgens Arendt misluk die hof se legalistiese respons op Eichmann se unieke soort misdadigheid. Die krisis wat Auschwitz veroorsaak het kan nie oorkom word deur die ou en bestaande konsepte van juridiese en morele oordeel te herstel en blindelings na te volg soos die geallieerde magte met die hulp van verskeie howe probeer doen het nie. Beide die misdadigheid van Eichmann teen die Joodse volk en die juridiese respons van sy slagoffers kom vir haar banaal voor en laat haar koud. Veral die hof lyk vir haar hulpeloos in die aangesig van die morele krisis sover dit probeer om die alledaagse roetine van die strafreg na die boosheid van Auschwitz te herstel. Vir

[163] Arendt (*op cit supra* n 128) 276: "From the viewpoint of our legal institutions and of our moral standards of judgement, this normality was much more terrifying than all the atrocities put together, for it implied - as had been said at Nuremberg over and over again by the defendants and their councels - that this new type of criminal, who is in actual fact *hostis generis humani*, commits his crimes under circumstances that make it well-nigh impossible for him to know or to feel that he is doing wrong."

[164] Arendt (*op cit supra* n 128) 146 stel dit treffend soos volg: "That they never did come to understand him may be proof of the "goodness" of the three men, of their untroubled and slightly old-fashioned faith in the moral foundations of their profession".

[165] Die regskonsepte wat tradisioneel gebruik is om misdadigheid tydens oorlogsituasies te beslis (handel op bevel) is net so deur die hof oorgeneem en op Eichmann se saak toegepas: "For no other reason than that they gave the illusion that the altogether unprecedented could be judged according to precedents and the standards that went with them" (Arendt (*op cit supra* n 128) 135)).

Die banaliteit van die hof se burokratiese werkswyse is so onrusbarend dat sy daarvan probeer ontsnap deur selfs te suggereer dat regters nie werklik op die ou regskonsepte gesteun het nie maar vrylik reg gespreek het op grond van die onmenslikheid van die dade wat hulle beoordeel het. (294) Dit sou ten minste 'n meer menslike en minder absurde respons van die hof gewees het.

Arendt verskil die gebrek aan denke binne die juridiese burokrasie nie veel van Eichmann en sy kollegas se gebrek aan denke binne die Nazi-burokraise nie. In beide gevalle ontbreek onafhanklike reflektiewe oordeel wanneer 'n morele krisis in die gesig gestaar word.

Arendt verlaat Jerusalem gevolglik met die oortuiging dat die rekonstruksie van die Westerse politieke tradisie na die onreg van totalitarisme meer vereis as bloot die herstel van liberale regswetenskaplikheid. Hierdie respons reproduseer bloot dieselfde denkstyl en logika wat dit probeer aanspreek en is daarom nie in staat om nog 'n omkeer in die inhoud van waardes en 'n herhaling van dieselfde krisis te besweer nie. Die herstel van die Westerse politieke tradisie vereis 'n alternatiewe denkstyl in die praktiese sfeer. Arendt was optimisties dat 'n praktiese rasionaliteit wat alle bande met legalisme verbreek het binne die moderne mens se bereik gelê het. As inspirasie verwys sy na daardie enkelinge wat selfs tydens die hoogty van totalitarisme daarin kon slaag om die banaliteit van die bose te verbreek en hulle teen die stelsel te verset:[166]

> Those few who were still able to tell right from wrong went really only by their judgments, and they did so freely; there were no rules to be abided by, under which particular cases with which they were confronted could be subsumed. They had to decide each instance as it arose, because no rules existed for the unprecedented.

Arendt se alternatief vir die nihilisme van moderniteit was van hierdie moment af nie meer gefokus op die grootse dade of die aksie van heroïese enkelinge nie, maar die aard en kwaliteit van die denke wat hierdie enkelinge aan die dag gelê het. Haar refleksies rondom die verhore van Sokrates en Eichmann het dit duidelik gemaak dat 'n soort dialogiese denke waarmee politiek en die publieke sfeer herstel kon word nie net noodsaaklik nie maar ook moontlik was. Die denkstyl was sy in gedagte gehad het was reflektiewe oordeel.

Arendt was tydens haar afsterwe besig om te werk aan die sustersvolume tot *The Human Condition* wat haar herontdekking van die politieke aard van menslike rasionaliteit genoodsaak het. Die eerste twee volumes van *The Life of the Mind* was reeds voltooi. Dit was egter die derde volume wat oor

---

[166] Arendt (*op cit supra* n 128) 295.

die mens se oordeelsvermoë sou handel. Van hierdie volume het Arendt niks meer voltooi as die titelblad en 'n enkele aanhaling wat op 'n vel papier in haar tikmasjien gevind is nie. Enige bespreking van haar siening van oordeel is daarom 'n waagstuk. Daar is gelukkig verskeie sydelingse opmerkings oor die mens se oordeelsvermoë deur Arendt se werk versprei. Om al hierdie opmerkings met mekaar te probeer versoen en boonop met Arendt se latere siening van denke te sinkroniseer is 'n moeilike taak. Alhoewel my oogmerk nie so omvattend is nie sal ek in die oorblywende deel van hierdie hoofstuk probeer aantoon hoe Arendt 'n model van praktiese oordeel ontwikkel wat vir die eerste maal die moontlikheid van 'n institusionele estetiese republiek oproep.

Arendt vind soos telkens te vore die aanknopingspunt vir haar nuwe projek in die pre-Sokratiese Griekse *polis* soos dit Perikles se begrafnisrede na vore tree. Ons het reeds gesien hoe sy inspirasie put uit Perikles se lofprysing van die grootsheid van die Atheense heldedade en van die manlikheid van hulle wysheid. Nou wend Arendt haar tot Perikles se lofprysing van sy landgenote se goeie smaak, of soos hy dit stel, van die feit dat hulle skoonheid lief het sonder oordadigheid.[167] Dat die liefde vir skoonheid vir Arendt die sleutel sou bied vir die herwinning van politiek en die rehabilitasie van praktiese rasionaliteit mag op die oog af as 'n verrassing kom. In haar bespreking van Perikles se uitlating bring Arendt boonop die lot van kuns en kultuur binne moderniteit ter sprake. Sy betreur die feit dat kuns deur die kultuurindustrie gereduseer is tot vermaak. Haar bespreking sluit aan by die sentrale tema van *The Human Condition*: die opkoms van die sosiale en die verplasing van politiek en die publieke sfeer. Die vraag ontstaan onmiddellik waarom Arendt kuns as 'n belangrike aanwyser van hierdie proses beskou en bereid is om 'n hele opstel aan die rol van kuns in die val van politiek af te staan.

Arendt se bespreking van die politieke betekenis van kuns bevestig bloot die sentrale plek wat kuns reeds in die teks van *The Human Condition* ingeneem het.[168] Daar is kunswerke deur Arendt bespreek as die unieke deurgang tussen die private (die sfeer van werk) en die publieke (die sfeer van aksie). Kuns is die mees permanente en wêreldse van alle mensgemaakte dinge juis omdat dit die

---

[167] Hannah Arendt "The crisis in culture: its social and political significance" in *Between Past and Future* (1961) 197. Arendt vertaal die woorde betekenisvol soos volg: "we love beauty within the limits of political judgement" (214).

[168] Arendt (*op cit supra* n 16) 167-174.

mens se instrumentele omgang met die werklikheid deurbreek Die skoonheid van 'n kunswerk is 'n indeks van die mate waarin dit in die publieke sfeer verskyn en gesien word. As sodanig bevestig kunswerke die moontlikheid dat onsterflikheid wel deur menslike aktiwiteit bereik kan word. So roep kuns die publieke sfeer van politieke aksie op waarin hierdie belofte verwesenlik kan word. Wanneer kuns tot vermaak verlvlak lewer dit bewys van die afwesigheid van die publieke sfeer en die houvas wat die mens as arbeider of *animal laborans* op die samelewing verkry het.

Dit is in 'n poging om die plek van kuns in die moderne massasamelewing met die plek van kuns in die klassieke *polis* te vergelyk, dat Arendt haar na Perikles se uitlating wend. Arendt begin haar kommentaar van Perikles se woorde deur daarop te wys dat die Grieke kuns as 'n soort *techne* beskou het. Kunstenaars is daarom algemeen as 'n bedreiging vir die *polis* beskou. Die skep van van 'n kunswerk was 'n instrumentele aktiwiteit waarvoor die bemeestering van 'n tegniek bepalend was. Die Grieke het deeglik ingesien dat hierdie produksie-estetika fataal sou wees indien dit binne die publieke sfeer, wat volgens 'n performatiewe estetika ingerig was, toegelaat sou word. Ten spyte daarvan was Perikles se Athene die *polis* waarin die Atheense akropolis gebou is en die stad oral met beeldhouwerk en tempels versier is. Arendt verduidelik hierdie oënskynlike teenstrydigheid deur duidelik te onderskei tussen die skep van kunswerke deur kunstenaars en die bewondering van kunswerke deur burgers.

Voltooide kunswerke kon die *polis* oral versier juis omdat dit die liefde van Athene se inwoners vir skoonheid gevoed het. Vir Arendt was hierdie versiering van die *polis* nie 'n toevalligheid of 'n oordadigheid nie, maar 'n konkrete uitdrukking van die wese van die *polis* en die publieke sfeer. Die rede is eenvoudig dat die publieke sfeer, as 'n ruimte van verskyning, ook 'n estetiese sfeer is:[169]

> The proper criterion by which to judge appearances is beauty....But in order to become aware of appearances we first must be free to establish a certain distance between ourselves and the object, and the more important the sheer appearance of a thing is, the more distance it requires for its proper appreciation. This distance can not arise unless we are in a position to forget ourselves, the cares and interests and

[169] Arendt (*op cit supra* n 167) 210.

> urges of our lives, so that we will not seize what we admire but let it be as it is, in its appearance.

Die ruimte van verskyning of die publieke sfeer, beide in die geval van kunswerke en politieke aksie, word daargestel deur die belangelose genot of estetiese sentiment van diegene wat die verskyning aanskou:[170]

> [Art works] obviously share with political 'products', words and deeds, the quality that they are in need of some public space were they can appear and be seen; they can fulfill their own being, which is appearance, only in a world which is common to all ... Generally speaking, culture indicates that the public realm, which is rendered politically secure by men of action, offers its space of display to those things whose essence it is to appear and to be beautiful. In other words, culture indicates that art and politics, their conflicts and tensions notwithstanding, are interrelated and even mutually dependent.

Perikles prys sy mede-burgers egter nie omdat hulle skoonheid en openbare selfvertoon of verskyning bewonder nie, maar omdat hulle *goeie smaak* aan die dag lê (of soos hy dit stel, skoonheid lief het sonder oordadigheid). Hierdie kwalifikasie is vir Arendt van deurslaggewende belang. Die *polis* en die publieke sfeer word nie gevoed deur die *bewondering* van skoonheid as sodanig nie, maar deur die goeie smaak van die burgers of hulle *beoordeling* van skoonheid. Die verskil is, soos reeds in Arendt se verwerping van die ouditiewe metaforiek van die Hebreeuse tradisie gesien is, fundamenteel tot die ontwikkeling van Arendt se denke. In die onmiddellike konteks koppel Arendt die onderskeid aan die onderskeid tussen aksie en denke wat regdeur haar werk loop. Die bewonderaar het niks anders in oog as die grootsheid van die skouspel of die vertoning wat aanskou word nie. Sy is uitgelewer aan hierdie grootsheid of die virtuositeit van die akteur en die vertoning. Sy is met ander woorde 'n burger in Arendt se performatiewe *polis*. Daarenteen *reflekteer* of oordink die beoordeelaar die grootsheid van die skouspel of die virtuositeit van die vertoning wat sy met belangelose genot aanskou. Haar verwysingsraamwerk is nie bloot die grootsheid van die vertoning

---

[170] Arendt (*op cit supra* n 167) 218.

nie.

Om die werking van die beoordeelaar se goeie smaak verder te verduidelik en om die politieke implikasies daarvan aan te toon, wend Arendt haar tot Kant se estetiese filosofie.[171] Dit is spesifiek die feit dat Kant binne die sfeer van die skone kunste ook aksie (die werk van die *genius*) aan denke (die oordeel van die kunsliefhebber) onderwerp, wat Arendt aantrek. Daarby formuleer Kant 'n weergawe van estetiese beoordeling wat aangryp om die dinamiek van die dialogiese praktiese rasionaliteit waarna sy hunker te ontsluit. Deur hierdie twee elemente uit Kant se estetiese filosofie na haar regsfilosofie oor te dra, onderneem Arendt 'n estetisering van die reg wat niks minder omvattend is as haar aanvanklike performatiewe siening van politiek nie.

Een van die grondliggende onderskeide waarop Kant se estetiese filosofie berus is die onderskeid tussen determinerende oordele en reflektiewe oordele. Kant verduidelik die onderskeid soos volg:[172]

> If the universal (the rule, the principle, or law) is given, then the judgement which subsumes the particular under it is *determinant*. This is so even where such judgement is transcendental and, as such, provides the conditions *a priori* in conformity with which alone subsumption under that universal can be effected. If, however, only the particular is given and the universal has to be found for it, then the judgement is simply *reflective*.

Kant gaan voort om te verduidelik dat kognitiewe en morele oordele determinerend van aard is. Estetiese oordele, daarenteen, waarin die skoonheid of sublimiteit van die natuur of 'n kunswerk beoordeel moet word, is reflektief van aard. Estetiese oordele is nie kognitief of logies van aard nie (geen bepalende kennis of definisie van skoonheid is moontlik nie). Estetiese genot kan met ander woorde nie afgelei, bewys of eers verwag word nie. Dit beteken dat die enigste grond vir estetiese oordele gevind kan word in die subjektiewe genot wat die subjek in die teenwoordigheid van 'n objek

---

[171] Immanuel Kant *The Critique of Judgement* (1952).

[172] Kant (*op cit supra* n 171) 18-19.

oorval. Kant verklaar die oorsprong van hierdie belangelose genot aan die hand van die interne werking van die mens se geestesvermoëns.[173] Die sentrale vraag waarmee hy hom egter bemoei is hoe 'n subjektiewe genot objektiewe geldigheid kan hê en daarom as skoonheid (en nie bloot as iets aangenaam nie) aangedui kan word. Anders gestel: hoe is die geldige beoordeling van die subjek se belangelose genot moontlik? Die sleutel lê vir Kant in die soort refleksie wat die subjek oor haar eie genot onderneem. Omdat estetiese genot buite die verwysingsveld van kennis en moraliteit lê, is die enigste verwysingspunt wat die subjek vir refleksie het die estetiese genot wat ander subjekte ervaar. Omdat estetiese oordele universeel (in teenstelling met bloot algemeen) geldig moet wees, kan die beoordelende subjek haar nietemin nie op enige empiriese toedrag van sake beroep nie. Die toets wat Kant daarom stel is of die subjektiewe genot van die beoordelende subjek universeel aan ander subjekte kommunikeerbaar is. Hierdie vraag kan op 'n *a priori* basis beantwoord word omdat aanvaar moet word dat alle mense oor dieselfde geestesvermoëns beskik (onthou dat die genot wat ter sprake is suiwer op die interne verwantskap tussen daardie vermoëns berus). Kant omskryf smaak aan die einde van sy bespreking van estetiese oordeel daarom soos volg:[174]

> Taste is, therefore, the faculty of forming an *a priori* estimate of the communicability of the feelings that, without the mediation of a concept, are connected with a given representation.

Wanneer Kant die skone kunste bespreek is vir ons doeleindes slegs van belang dat hy die kunstenaar of *genius* aan die oordeel of goeie smaak van die kunsliefhebber onderwerp.[175]

Arendt interpreteer Kant se estetiese filosofie as 'n soort politieke filosofie en hou dit voor as die basis van haar eie, Perikles en Kant se siening van republikeinse politiek. Die trefkrag van Arendt

---

[173] Kant (*op cit supra* n 171) 41-133. Die detail van hierdie bespreking is nie hier van belang nie. Genoeg om te sê dat die genot in skoonheid berus op die spontane harmonie tussen die verbeelding en die verstand terwyl die genot in sublimiteit berus op die reddende werking van die rede wanneer die verbeelding die perke daarvan bereik.

[174] Kant (*op cit supra* n 171) 154.

[175] Kant (*op cit supra* n 171) 183: "[T]aste, like judgement in general, is the discipline (or corrective of genius). It severely clips its wings, and makes it orderly and polishe; but at the same time it gives it guidance, directing and controlling its flight, so that it may preserve its character of finality".

se interpretasie berus op die merkbare kontras wat daar tussen Kant se *Critique of Practical Reason*[176] en sy *Critique of Judgement* bestaan. Soos Kant self herhaaldelik in laasgenoemde werk aantoon berus praktiese oordele vir hom op streng deduktiewe logika. Die dinamiek daarvan kan verklaar word suiwer alleen aan die hand van die selfdeterminerende werking van die Rede. Die morele wet geld daarom universeel vir alle intelligente wesens is is nie op enige wyse gebonde aan die menslike toestand soos Arendt dit verstaan nie (aardsheid en pluraliteit). Dit open die krisis dat die supra-sensuele morele wet moontlik nie in die sensuele werklikheid wat ons op aarde ken kan tuiskom nie. Die wêreldloosheid van die morele subjek tree in Kant se estetiese filosofie na vore en moet juis deur die verstroostende werking van estetiese oordeel besweer word.[177]

Kant toon in sy derde kritiek dat die werking van estetiese oordeel, anders as praktiese oordeel, afhanklik is van die kommunikeerbaarheid van 'n subjektiewe genot en dus van 'n pluraliteit van ander perspektiewe op dieselfde ervaring. Wanneer dit kom by estetiese oordele soek die subjek as't ware instemming, nie van konsepte nie, maar van ander mense.[178] Kant gaan selfs so ver as om te suggereer dat iemand op 'n verlate eiland wat niemand anders het om in ag te neem nie, nie in staat is om skoonheid te ervaar nie.[179] Kant was so beïndruk met sy ontdekking dat hy goeie smaak as 'n publieke sintuig of *sensus communis* beskryf, en dit vir interessantheid met ander betekenisse van

---

[176] Immanuel Kant *The Critique of Practical Reason* (1996).

[177] Kant (*op cit supra* n 171) 8-39 verduidelik dat die kloof tussen kennis en geregtigheid wat deur sy kritieke arbeid geopen is juis die motivering was vir sy *Critique of Judgement*. Om hierdie rede bevat Kant se derde kritiek ook 'n selfstandige storielyn waarvolgens skoonheid en sublimiteit ondersoek word as heenwysers of simbole van moraliteit. Op hierdie wyse het Kant gehoop om aan te toon dat die mens haarself as morele wese ook op die aarde, waar sy reeds as estetiese en kognitiewe wese tuis was, kon en moes uitleef. Arendt word getref deur hierdie drama van wêreldloosheid wat mooi by haar eie hunkeringe aansluit. Arendt volg daarom die algemene strekking van Kant se projek wanneer ook sy morele vertroosting in estetiese of reflektiewe oordeel vind. Soos in hoofstuk vyf bespreek word weier Lyotard om hierdie vertroostende werking van Kant se estetika en reflektiewe oordeel verder te voer. Hy poog daarenteen om die kloof tussen kennis en geregtigheid wat voor die estetiese kritiek bestaan het te heropen en binne Kant se estetika te soek na momente wat die onoorbrugbaarheid van hierdie kloof aandui.

[178] Kant (*op cit supra* n 171) 56.

[179] Kant (*op cit supra* n 171) 155.

dieselfde term vergelyk het.[180] In die eerste en banale sin kan *sensus communis* bloot algemene kennis beteken. In die teede en meer belangrike sin verwys *sensus communis* na gesonde verstand. Gesonde verstand is 'n kritieke vorm van rasionaliteit waarin die subjek gedurig op reflektiewe wyse rekening hou met ander perspektiewe. Sy vergelyk, soos Kant dit stel, telkens haar eie oordeel met die "kollektiewe rede van die mensdom".[181] Dit doen sy deur haar in die skoene van ander te plaas en haar eie oordeel teen die moontlike oordele van ander af te weeg. Gesonde verstand omvat daarom vir Kant drie goue reëls: dink vir jouself (die beginsel van onbevange denke), dink vanuit die standpunt van alle ander betrokke partye (die beginsel van vergrote denke), dink konsekwent (die beginsel van konsekwente denke).[182] As 'n derde betekenis van *sensus comminis* stel Kant sy eie weergawe van goeie smaak voor. Hy is so ingenome met sy ontdekking van die dialogiese aard van hierdie menslike vermoë dat hy vol hou dat dit met meer reg kan aanspraak maak op die status van 'n *sensus communis* as self gesonde verstand.[183]

Dit is hierdie duidelike verskil tussen Kant se tweede en derde kritiek, gepaard met Kant se eie opgewondenheid oor die publieke aard van smaak, wat Arendt aantrek en haar daartoe bring om Kant se estetiese filosofie as sy ontbrekende politieke filosofie te beskryf.[184] Daar is verskeie redes waarom

---

[180] Kant (*op cit supra* n 171) 150-154. Kant was bewus daarvan dat hierdie vergelyking nie werklik bydra tot sy kritieke projek nie. Hy verwys daarom daarna as 'n kort afdwaling van die deduksie van estetiese oordeel af (153).

[181] Kant (*op cit supra* n 171) 151.

[182] Kant (*op cit supra* n 171) 152.

[183] Kant (*op cit supra* n 171) 153.

[184] Hannah Arendt *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982) 61, 65. Teen die beswaar dat Kant se estetiese filosofie uit sy laaste dae dateer toe sy intellektuele vermoëns al onder verdenking begin kom het argumenteer Arendt dat Kant in sy derde kritiek probleme aanspreek wat reeds uit die dae van voor die *Critique of Pure Reason* dateer het en wat nie deur sy kritieke werk tot op daardie stadium opgelos is nie. Die vernaamste van hierdie probleme was die aard van die mens se sosialiseerbaarheid, of die feit dat geen mens alleen kan lewe nie, of die feit dat geselskap onontbeerlik is vir die denker. Die tweede vraag was waarom die mens hoegenaamd bestaan het. Die eerste vraag onderlê die kritiek van estetiese oordeel (die eerste gedeelte van die derde kritiek) en die tweede die kritiek van teleologiese oordeel (die tweede gedeelte van die kritiek). Refleksies rondom hierdie vrae het daartoe gelei dat Kant eers laat in sy lewe bewus geword het van die mens se toestand op aarde as 'n politieke (in teenstelling met 'n sosiale) wese (dit wil sê dat die mens se interaksie met ander mense nie op instrumentele oorwegings berus nie). Op daardie stadium het hy nie meer die tyd of die krag gehad om sy filosofie rondom die menslike toestand van pluraliteit uit te werk nie. Daarmee bedoel Arendt nie dat Kant versuim het om 'n

Arendt nie geneë is om Kant se praktiese filosofie te ondersoek as die basis van 'n politieke filosofie nie. Van daardie redes sou reeds uit die bespreking hierbo duidelik geword het. Kant het daarop aangedring dat 'n absolute maatstaf vir menslike gedrag bestaan en dit in die vorm van die kategoriese imperatief geformuleer. Die verpligtinge wat die kategoriese imperatief oplê is beslissend vir alle menslike aktiwiteite en kan nie geskend word ter wille van menslikheid of vriendskap tussen mense nie. In 'n essay oor die menslikheisideaal van die Duitse digter Lessing kontrasteer Arendt duidelik Lessing se ideaal van vriendskap met Kant se ideaal van vryheid:[185]

> [T]he inhumanity of Kant's moral philosophy is undeniable. And this is so because the categorical imperative is postulated as absolute and in its absoluteness introduces into the interhuman realm - which by its nature consists of relationships - something that runs counter to its fundamental relativity. The inhumanity which is bound up with the concept of one single truth emerges with particular clarity in Kant's work precisely because he attempted to found truth on practical reason; it is as though he who had so inexorably pointed out man's cognitive limits could not bear to think that in action, too, man cannot behave like a god.

Arendt vind in Kant se eis om universeelbare norme 'n duidelike aanduiding dat hy in sy praktiese filosofie geen begrip van die behoefte en voorwaardes vir politieke aksie gehad het nie.[186] Aksie breek per definisie met die bestaande en die universeelbare. Dit is om hierdie rede dat sy in *The Human Condition* duidelik onderskei tussen menslike gedrag wat deur morele norme van die Kantiaanse soort gereguleer kan word, en menslike aksie (wat sy op daardie stadium slegs aan die eis om grootsheid en virtuositeit onderhewig stel). Volgens Arendt was Kant deurgaans gemotiveer deur eie-belang (in teenstelling met belang in die wêreld). Vir hom was die kardinale vraag hoe die mens haar bestaan waardig kon wees.[187] As sodanig ontken Kant se praktiese filosofie die basiese ontologie in

---

vierde kritiek te skryf nie maar dat sy derde kritiek die boek moes geword het wat andersins in Kant se grootse oeuvre ontbreek.

[185] Arendt (*op cit supra* n 184) 27.

[186] Arendt (*op cit supra* n 184) 19.

[187] Arendt (*op cit supra* n 184) 20.

terme waarvan Arendt politiek bedink. Die afwesigheid van 'n politieke perspektief in Kant se praktiese filosofie is vir Arendt genoeg bewys dat hy as 'n tipiese filosoof oor die *polis* gedink het.[188]

Arendt kritiseer nie bloot die gedagte dat Kant se praktiese of morele filosofie aangewend kan word as basis vir sy politieke filosofie nie. Sy is oortuig daarvan dat Kant self besef het dat sy praktiese filosofie nie kon help om die mens se politieke lewe te begrond nie. Om hierdie rede stuur Kant self weg van 'n moralisering van politiek en begin sy refleksies oor die staat deur moraliteit en burgerskap van mekaar te skei.[189] Arendt volg Kant se eie voorbeeld maar beweer dat Kant se estetiese filosofie ingespan kan word om die instrumentalisme waaraan Kant die politiek daarmee oorgee te besweer. In sy derde kritiek toon Kant volgens Arendt aan dat die werking van die menslike gees net ten volle beskryf kan word indien aanvaar word dat die mens onder toestande van menslike pluraliteit (en dus as politieke wese) lewe.

Arendt probeer steun vir haar interpretasie van Kant se estetiese filosofie te vind deur na twee ander plekke in Kant se werk te wys waar Kant ook met sy eng fokus op die mens in isolasie breek. In die eerste plek het Kant in sy geskiedenisgeskrifte die fokus verskuif vanaf die enkele mens se bestaan na die universele *telos* van die geskiedenis. In die tweede plek het Kant sy siening van kritiek rondom die gedagte van die publieke aard van rasionaliteit geformuleer. Die era van die Verligting was volgens Kant die era van die publieke gebruik van mense se rede: die reg om opmerkings te maak en voor die publiek te lê vir beoordeling. Dit beteken dat Kant se begrip van die Verligting en kritiek as denkaktiwiteit 'n pluraliteit van mense veronderstel het wat as 'n filosofiese gemeenskap daargestel is. Kritiek was die vermoë om onpartydig na 'n situasie te kyk. Die basis van hierdie onpartydigheid was nie metafisiese objektiwiteit nie, maar solidariteit of inter-subjektiwiteit.[190] Onpartydigheid word

---

[188] Arendt (*op cit supra* n 184) 21.

[189] Arendt (*op cit supra* n 184) 17 haal Kant se bekende woorde aan: "The problem of organizing a state, however hard it may seem, can be solved even for a race of devils, if only they are intelligent".

[190] Arendt (*op cit supra* n 184) 43 is nietemin sterk daarop gestel om te beklemtoon dat kritiese denke nie 'n emosionele gemeenskap veronderstel nie: "The trick of critical thinking does not consist in an enormously enlarged empathy through which one can know what actually goes on in the mind of all others. To think, according to Kant's understanding of enlightenment, means *Selbstdenken*, to think for oneself ... To accept what goes on in the minds of those whose 'standpoint' (actually, the place where they stand, the condition they are subject to, which always differs from one individual to the next, from one class or group compared as compared to another) is not my own would mean no more than passively

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

verkry deur die uitkyk en argumente van ander mense in ag te neem. Kritiek is gesonde verstand.

Arendt bring beide Kant se teleologie en haar Sokratiese interpretasie van Kant se siening van kritiek in haar interpretasie van Kant se estetiese filosofie te berde, met problematiese gevolge. Arendt se kommentaar op Kant se bespreking van die Franse Revolusie speel hierin 'n deurslaggewende rol.[191] Volgens Kant het die intellektuele gemeenskap (die publiek van die Verligting) die politieke gebeure in Parys nie uit 'n morele oogpunt beoordeel nie, maar reflektief aan die hand van hulle insig in die *telos* of vooruitgang van die geskiedenis. Dit was slegs op grond van hierdie reflektiewe teleologiese oordeel dat hulle die immorele gebeure met entusiasme kon begroet.

Arendt interpreteer Kant se entusiasme vir die Franse Revolusie as 'n aanduiding dat die reflektiewe oordeel van die toeskouer in die politiek voorkeur geniet bo die oordeel van die akteurs, ongeag of daardie oordeel nou in morele terme geskied soos Kant beweer, of in estetiese terme soos Arendt in *The Human Condition* beweer het.[192] In die tweede plek gaan sy voort om die intellektuele toeskouerspubliek waarna Kant verwys, in die leserspubliek van Europa te lokaliseer.[193] Arendt verklaar nou onomwonde saam met Kant dat die perspektief van die toeskouer in die politiek bepalend is. Sy gaan selfs so ver as om die vryheid van die politieke dader wat sy in *The Human Condition* verdedig het as 'n illusie af te maak. Vir die politieke dader is die bepalende vraag hoe sy aan ander verskyn. Die dader is met ander woorde afhanklik van die opinie van die toeskouer en is daarom nie outonoom nie. Die maatstaf vir politieke aksie is die toeskouer, slegs die maatstaf van haar reflektiewe oordeel is outonoom.[194]

---

to accept their thought, that is, to exchange their prejudices for the prejudices proper to my own station".

[191] Arendt (*op cit supra* n 184) 44-58.

[192] Arendt (*op cit supra* n 167) 221: "Judging is one, if not the most, important activity in which this sharing-the-world-with-others come to pass".

[193] Arendt (*op cit supra* n 184) 61. Arendt interpreteer die politieke aard van die Franse Revolusie hier uitsluitelik vanuit die perspektief van die toeskouende of beoordelende denker. In *On Revolution* bekyk sy dieselfde gebeure vanuit die perspektief van die daders. 'n Volledige vergelyking van haar twee benaderings tot die Revolusie kan nie hier onderneem word nie. Dit is voldoende om nogmaals die spanning in haar denke tussen 'n performatiewe en 'n reflektiewe siening van politiek en die publieke sfeer aan te toon.

[194] Arendt (*op cit supra* n 184) 55.

Dit is in 'n poging om hierdie insig verder te verdiep dat Arendt haar dan tot Kant se estetiese filosofie wend. In sy siening van die skone kunste behou Kant die voorrang van reflektiewe oordeel bo estetiese aksie of kunstenaarskap wat hy reeds in sy bespreking van die Franse Revolusie gevestig het. Wanneer dit egter kom by die reflektiewe horison van oordeel, staan Kant se estetiese filosofie los van die teleologiese perspektief wat sy bespreking van die Franse Revolusie nog as die basis van politieke oordeel aanvaar het. Volgens Arendt stel Kant se estetiese filosofie ons dus beter in staat om die ware politieke aard van reflektiewe oordeel te begryp (teleologiese oordeel neem nog die mens as deel van die menslike spesie en haar geskiedenis, en nie bloot as deel van 'n politieke pluraliteit nie, as fokus).

Hiermee is die basis vir 'n uiters reduksionistiese interpretasie van Kant se estetiese filosofie duidelik in plek gestel. Afgesien dat die objek daarvan verskil is estetiese oordeel vir Arendt in wese niks anders as die oordeel van die Europese leserspubliek sonder die teleologiese dimensie nie. Die lede van die politieke gemeenskap het nie die geskiedenis om op terug te val nie, hulle het net hulle eie pluraliteit om hulle oordele te voed.[195] Skoonheid word in Arendt se hande as't ware 'n onderwerp

---

[195] Hierdie formele siening van reflektiewe oordeel is die skyf van toenemde kritiek teen Arendt se gebruik van Kant se estetiese filosofie om haar eie siening van politieke en juridiese oordeeel te grond. Sien as voorbeelde Ronald Beiner "Hannah Arendt on judging" in Arendt (*op cit supra* n 184) 89, "Rereading Hannah Arendt's Kant lectures" 1997 *Philosophy and Social Criticism* 21; en David Ingram "The postmodern Kantiansism of Arendt and Lyotard" 1988 *Review of Metaphysics* 51.

Die basis van kritiek is dat Kant se ontleding van estetiese oordeel transendentaal van aard is en daarom nie kan help wanneer praktiese oordele in konkrete politieke situasies gefel moet word nie. Soos later sal blyk doen Arendt in haar eie interpretasie van Kant nie altyd reg aan die transendentale aard van die konsepte waarop sy steun nie. Sy neig daartoe om Kant se siening van estetiese oordeel as *sensus communis* binne spesifiek aanwysbare gemeenskappe te lokaliseer.

Ten spyte hiervan en die lyn van kritiek wat Arendt daardeur open, hou die meeste van haar kritici vol dat Arendt se model van oordeel steeds te formeel is om die soort oordeel wat konkrete politiek vereis te beskryf. Die probleem wat neo-Aristoteliaanse kritici met Arendt ondervind is dat sy nie genoeg plek laat vir die rol wat substantiewe tradisies of praktyke noodwendig speel in die maak van reflektiewe politieke oordele nie. Oordeel is nie 'n formele geestesaktiwiteit wat in die abstrakte uitspeel en wat slegs afhanklik is van sekere transendentale voorvereistes nie maar afhanklik van ervaring, deugsaamheid van karakter wat slegs ontwikkel kan word deur aktiewe burgerskap en deelname aan 'n bepaalde gemeenskap wat saamgebind word deur gedeelde praktyke. Oordeel berus nie op die transendentale ideë van gemeenskap nie maar op betrokkenheid by 'n werklike gemeenskap.

Ingram (*op cit*) 68 stel hierdie punt soos volg: "[In spite of the fact that *phronesis* is also a reflective activity], it is quite opposed to Kant's notion of reflective judgement in its focus on the substantive qualifications of statemanship - experience, cultivation of virtous character, formation of sound habits, and so on - which, presupposing active membership within local political communities bound by common customs, cannot fulfill ideal conditions of impartiality, universalizability, and outonomy".

van publieke diskoers en debat. Skoonheid kan nie bewys word deur middel van argument en logika nie. Soos alle oordele in die *polis* berus skoonheid op oorreding:[196]

> Culture and politics, then, belong together because it is not knowledge or truth which is at stake, but rather judgement and decision, the judicious exchange of opinion about the sphere of public life and the common world, and the decision what manner of action is to be taken in it, as well as how it is to look henceforth, what kind of things are to appear in it.

In Arendt se interpretasie berus die geldigheid van estetiese oordeel op die aantal mense wat aan die uitruil van opinies deelneem, of anders gestel, wie op 'n spesifiek aanwysbare oomblik en plek in die publieke sfeer teenwoordig is:[197]

> That the capacity to judge is a specifically political ability in exactly the sense denoted by Kant, namely, the ability to see things not only from one's own point of view but in the perspective *of all those who happen to be present* ... are insights that are virtually as old as articulated political experience.

Die kern van die saak is met ander woorde dat Arendt die reflektiewe horison waarbinne estetiese en politieke oordeel plaasvind binne tyd en ruimte wil konkretiseer of lokaliseer. Hierdie punt bring ons terug by Arendt se bespreking van Perikles se uitlatings oor die waarde van goeie smaak of die liefde vir skoonheid in die *polis*. Arendt gebruik hierdie opmerking om die waarde van reflektiewe politieke en juridiese oordele in die *polis* te vestig. Sy koppel dan ook die die bespreking wat skoonheid volgens haar veronderstel aan die retoriek (in teenstelling met die dialektiek) wat gesprekvoering tussen burgers in die *polis* gekenmerk het.[198]

Arendt verbreed ongetwyfeld daarmee die interpretasie van die *polis* wat sy in *The Human Condition*

---

[196] Arendt (*op cit supra* n 167) 223.

[197] Arendt (*op cit supra* n 167) 221 (my beklemtoning).

[198] Arendt (*op cit supra* n 167) 222.

aangebied het. Die hoogste politieke waarde is nie meer performatiewe grootsheid nie, maar die soort politieke vriendskap wat estetiese en politieke oordele moontlik maak.[199] Die taak om die wêreld te humaniseer deur vriendskap word nou vir haar die wese van politiek. In hierdie taak kan selfs skoonheid of estetiese kwaliteit nie meer as 'n absolute waarde beskou word nie:[200]

> On the contrary, quality is beyond dispute, it is no less compellingly evident than truth and stands beyond the decisions of judgement, beyond the need for pursuasion and wooing agreement ... Taste as the activity of a truly cultivated mind - *cultura animi* - comes into play only where quality-consciousness is widely disseminated, the truly beautiful easily recognised: for taste discriminates and decides among qualities. As such, taste and its ever alert judgement of things of the world sets its own limits to an indiscriminate, immoderate love of the merely beautiful ... Taste debarbarizes the world of the beautiful by not being overwhelmed by it.

Goeie smaak is hiervolgens die politieke vermoë om die skone te humaniseer, of in Arendt se interpretasie van die term te politiseer, en so kultuur te skep.[201] Dieselfde geld ook vir waarheid en geregtigheid. Die ware humanis is iemand wat vriendskap (in die politieke sin van broederskap) belangriker ag as waarheid, geregtigheid of skoonheid. Die humanis weier om die vryheid van haar interaksie met ander mense onderhewig te stel aan die eise van waarheid of geregtigheid of skoonheid. Wanneer hierdie waardes nie ver-politiseer word nie bly hulle barbaars en onmenslik. Dit is slegs as waarheid, geregtigheid en skoonheid volledig binne die reflektiewe horison van Kantiaanse of Sokratiese dialoog tuis gemaak word dat dit enige waarde inhou:[202]

---

[199] Arendt (*op cit supra* n 123) 25 onderskei baie duidelik tussen politieke vriendskap en intieme vriendskap as deel van haar onderskeid tussen die klassieke en die moderne: "That humaneness should be sober and cool rather than sentimental; that humanity is exemplified not in fraternity but in friendship; that friendship is not intimately personal but makes political demands and preserves reference to the world - all of this [is] exclusively characteristic of classical antiquity".

[200] Arendt (*op cit supra* n 167) 224.

[201] Arendt (*op cit supra* n 167) 224.

[202] Arendt (*op cit supra* n 123) 25.

> Whatever cannot become the object of discourse - the truly sublime, the truly horrible or the uncanny - may find a human voice through which to sound into the world, but it is not exactly human. We humanize what is going on in the world and in ourselves only by speaking of it, and in the course of speaking of it we learn to be human.

Met Arendt se laaste opmerkings oor die humaniserende werking van oordeel word 'n nuwe problematiek geopen. Arendt neig daarna om die goeie smaak van die ware humanis te verhef tot die enigste basis vir haar republiek. Die essensialisme en uitsluitings wat haar humanisme inhou is voor-die-hand-liggend. Arendt self doen nie veel om hierdie vrese by te lê nie. Soos reeds hierbo opgemerk is aanvaar sy dat estetiese oordele bepaal wie tot die publieke sfeer behoort en wie nie:[203]

> We all know very well ho quickly people recognize each other, and how unequivically they can feel that they belong to each other, when they discover a kinship in questions of what pleases and displeases. From the viewpoint of this common experience, it is as though taste decides not only how the world is to look, but also who belongs together in it. If we think of this sense of belonging in political terms, we are tempted to regard taste as an essentially aristocratic principle of organization.

Wanneer Arendt hier goeie smaak tot 'n beginsel van politieke organisasie verhef het sy die transendentale karakter van Kant se estetiese filosofie heeltemal agtergelaat. In Kant se estetika verseker die *a priori* of transendentale karakter van estetiese oordele dat daar 'n breek behoue bly tussen die aangename en die skone. In hierdie opsig is estetiese genot telkens 'n ontwrigting van bestaande gemeenskappe en praktyke. Arendt se politieke lokalisering van estetiese oordeel in bestaande praktyke van dialoog of kommunikasie ontneem Kant se estetika van hierdie ontwrigtende moment. Arendt se dialogiese of reflektiewe politiek kan nou nie eers ontwrig word deur politieke *genius* of grootsheid nie. In die bespreking hierbo is gesien hoe in Arendt se regsfilosofie twee paradigmatiese politieke vermoëns teenoor mekaar gestel word: die vermoë om iets oorspronkliks te begin (aksie in die betekenis van *The Human Condition*) en die vermoë om die oorspronklike te beoordeel (denke in die betekenis van *The Life of the Mind*). Laasgenoemde is onderhewig aan die

---

[203] Arendt (*op cit supra* n 167) 223.

eis om kommunikeerbaarheid. Aanvanklik het Arendt voorgehou dat eersgenoemde slegs onderhewig is aan die eis om performatiewe grootsheid. Nou verklaar sy egter ook in die geval van politieke aksie dat die raamwerk daarvan deur die eis om kommunikeerbaarheid gestel word:[204]

> The condition *sine qua non* for the existence of beautiful objects is communicability; the judgement of the spectator creates the space without which no such objects could appear at all. The public realm is constituted by the critics and the spectators, not by the actors and the makers. And this critic and spectator sits in every actor and fabricator; without this critical, judging faculty the doer or maker would be so isolated from the spectator that he would not even be perceived. Or, to put it in another way, still in Kantian terms; the very originality of the artist (or the very novelty of the actor) depends on his *making himself understood* by those who are not artists (or actors).

Arendt se estetiese siening van politiek impliseer en patrolleer hier die handhawing van 'n klassieke estetika waarin kunstenaar en publiek mekaar binne dieselfde kommunikatiewe horison kan vind. Reflektiewe oordeel vorm daardie horison en verseker harmonie binne die republiek.

5 Slot

Arendt formuleer met haar model van reflektiewe oordeel 'n siening van praktiese rasionaliteit wat reeds vrugbaar binne die republikeinse regsfilosofiese tradisie geassimileer is.[205] Die liberale model van regswetenskaplikheid en die privatisering van politiek wat daardeur onderneem word kan hiervolgens teëgewerk word deur regspraak weer vir 'n politieke moment te open. Daardie moment word dan, soos Arendt dit ook in haar latere werk doen, gevind in die moment van reflektiewe oordeel

[204] Arendt (*op cit supra* n 184) 63.

[205] Michelman (*op cit supra* n 114) gebruik Arendt se siening van oordeel eksplisiet om sy republikeinse regverdiging van die Amerikaanse *Supreme Court* te grond. Die hof is volgens Michelman die belangrikste instelling waarbinne die politieke gemeenskap se praktiese rasionaliteit aan die gemeenskap voorgehou. Wessel le Roux (*op cit supra* n 67) 139 steun ook op Arendt se interpretasie van reflektiewe filosofie om die gedagte van 'n straathof rondom die ontwerp van die Suid-Afrikaanse Konstitusionele Hof se nuwe gebou te ontwikkel.

wat elke regspraak onderlê en waarin die geslote logika van die reg deur die pluraliteit van politieke dialoog verbreek word. Ek het reeds in hoofstuk 1 aangetoon dat die beroep op praktiese rasionaliteit 'n algemene respons op die krisis van regsformalisme geword het. Ek het nietemin ook voorgestel dat daardie respons binne die breër estetiese reaksie teen die kulturele politiek van moderniteit gesitueer moet word. Die rede vir daardie voorstel is miskien nou duideliker.

Deur die estetiese onderbou van Arendt se siening van praktiese rasionaliteit te fokus word die estetiese politiek van Nietzsche en Lyotard outomaties ook daarby betrek. Op dié wyse word die spanning binne Arendt se estetiese republiek tussen transgressiewe en reflektiewe politiek ook op die voorgrond geplaas. Ek het aan die begin van hierdie hoofstuk voorgestel dat hierdie spanning as 'n uitvloeisel van Arendt se poging om met Nietzsche se denke tot vergelyk te kom gelees kan word. Arendt herverwoord Nietzsche se nihilisme as 'n vorm van wêreldloosheid en poog aanvanklik om performatiewe aksie te bedink as die wyse waarop 'n wêreld opgeroep en in stand gehou kan word. Deur aksie maak die subjek haar inbraak op die bestaande juridiese en politieke orde en vestig so 'n pluraliteit in die werklikheid. Net soos Nietzsche worstel Arendt ook met die spook van subjektivisme wat die transgressiewe moment van politiek in haar werk plek-plek vergesel. Sy ondersoek egter nie die momente binne haar siening van performatiewe politiek wat hierdie subjektivisme teëwerk verder nie, maar verkies om buite die *vita activa* na 'n oplossing vir die probleem te soek. Net soos Kant vind Arendt troos teen die wêreldloosheid van moderniteit in die estetiese of reflektiewe oordele van die politieke gemeenskap. Sy beweer dat hierdie denkstyl die pluraliteit wat politiek veronderstel instand hou maar laat skynbaar geen transgressiewe moment buite die dialogiese of inter-subjektiewe horison van die politieke gemeenskap toe nie.

Indien Arendt se model van reflektiewe oordeel as 'n estetiese model van oordeel beklemtoon word kan die plek van *genius* in die republiek, die ontwrigting van die estetiese ervaring as 'n moment buite kennis en geregtigheid, en die sublieme almal betrek as moontlike aanknopingspunte waarmee krities op Arendt se republikeinse alternatief op liberalisme ingespeel kan word. Dat die voortsetting van die ondersoek na die estetiese republiek langs hierdie weg noodsaaklik is, blyk reeds uit die opmerkings wat hierbo gemaak is. Arendt plaas uiteindelik die moontlikheid van transformatiewe politiek onder verdenking omdat sy pluraliteit, of die konfrontasie met die Ander, nie radikaal genoeg

bedink nie.[206]

In 'n poging om die potensiaal wat 'n estetiese interpretasie van die republiek in hierdie rigting mag inhou te illustreer, gaan ek in die volgende hoofstuk oor tot 'n kort en hoogstens inleidende bespreking van Lyotard se kritiek teen Arendt en republikeinse politiek. Die vraag wat in die lig van Nietzsche en Arendt se omgang met die estetiese binne die politiek gevra word is of dit moontlik is om die transgressiewe moment of *genius* in politiek te handhaaf sonder om in die gevare van subjektivisme of privatisme te verval waarmee Nietzsche en Arendt worstel. Lyotard se regsfilosofie suggereer dat hierdie moontlikheid inderdaad bestaan maar dat dit slegs bedink kan word wanneer die okulêre metaforiek waarbinne Arendt steeds haar siening van politiek situeer, verbreek word. Lyotard suggereer dat die blote inter-subjektiwiteit van dialogiese denke onvoldoende is om die tradisionele negering van politiek binne die okulêre metaforiek te verbreek. Ter wille van die geringe kans wat hierdie moontlikheid mag staan, moet Arendt se oë daarom vir Lyotard se ore verruil word.

[206] Iris Marion Young "Asymetrical reciprocity: on moral respect, wonder, and enlarged thought" 1997 *Constellations* 340 verwoord 'n soortgelyke kritiek teen Arendt se siening van oordeel. Young steun hiervoor eksplisiet op die denke van Levinas en Derrida.

Hoofstuk 5

LYOTARD SE ORE

1 Inleiding

Die laaste skrywer binne die estetiese reaksie teen moderniteit waarby ek stilstaan, is die Franse denker Jean-François Lyotard.[1] Omdat Lyotard so laat in die bepreking eers ter sprake kom, is die buitelyne vir 'n interpretasie van sy werk reeds uitgestippel. In die lig van die bespreking wat reeds hierbo onderneem is, word slegs een vraag hier aan Lyotard gestel: Is die poging wat Hannah Arendt aanwend om pluraliteit as die vertrekpunt van estetiese regsfilosofie te vestig geslaagd? Soos spoedig duidelik sal word, antwoord Lyotard hierdie vraag ontkennend, nie omdat hy van mening is dat sy op problematiese klassieke aannames van harmonie in *kuns* steun nie, dit ook, maar omdat sy konstant in haar interpretasie van moderniteit, geboortelikheid, totalitarisme en oordeel neig om die *estetiese* ontwrigting van moderniteit te ontken. Lyotard beroep hom op die sublieme, of die gedagte van 'n onhanteerbare estetiese aanraking wat die subjek in haar kontak met die werklikheid ondergaan, om die etiese pragmatiek wat volgens hom in Arendt se denke ontbreek, te ontsluit. Daarmee tref hy 'n duidelike onderskeid tussen *kuns* en *estetika* wat neig om die goeie orde van hierdie studie en die skema wat to dusver gehandhaaf is tot 'n einde te bring.[2]

---

[1] Agemene inleidings tot Lyotard se denke wat ver buite die omvang van hierdie hoofstuk ondersoek instel, kan gevind word in Geoffrey Bennington *Lyotard: Writing the Event* (1988); en Bill Readings *Introducing Lyotard: Art and Politics* (1991).

[2] Die estetiese staan in 'n onvolledige en problematiese verhouding met wat ons as outonome kunswerke beskou. Hierdie onvolledige verhouding is ook in Kant teenwoordig waar smaak nie tot kuns beperk is nie. Die vraag is daarom nie na die wese van kuns nie, maar na die aard van die estetiese. Die estetiese in hierdie sin dui vir Anthony Cascardi *Consequesces of Enlightenment* (1999) 3 op 'n poging om die moment van affektiwiteit, van plesier en pyn, wat nie deur die kategoriese werking van die verstand en rede verreken kan word nie, te bevestig. Estetika dui daarom op die strukturele onvoltooidheid van die Verligting of die ideaal van die outonome rasionele subjek. Die estetiese getuig daarvan dat die subjek nie sy omgang met die werklikheid beheer of onder kontrole het nie. In die estetiese is die subjek onmiddelik uitgelewer aan 'n passie of 'n affeksie wat sy ondergaan. Die estetiese dui op 'n openheid tot wat ookal van buite af op die subjek inbreek maak. Dit dui op die mens se openheid, kwesbaarheid en ontwrigting en dus op 'n plek van onteiening eerder as bemeestering. In Cascardi se oë ontsluit die estetiese dus 'n soort subjektiwiteit wat deur onvoorbereidheid en openheid teenoor die ander gekenmerk word (11).

Voordat ek tot 'n bespreking van hierdie onderskeid oorgaan, dui ek kortliks aan wat die opheffing van die skema wat hierbo gevolg is, behels. Ek het in die bespreking van Nietzsche en Arendt probeer om die stelling te verdedig dat hulle sienings van die reg en politiek beter verstaan kan word indien hulle begrip van kuns as vertrekpunt geneem word. Op hierdie wyse kon ek aantoon hoe Nietzsche op 'n siening van plastiese kuns steun om politiek te bedink as 'n gewelddadige bewerking van die mens se psige en die res van haar bestaan. Die fundamentele probleem met Nietzsche se visie is dat pluraliteit tussen mense opgehef word ter wille van 'n kunsmatige harmonie wat na die politikus se wil afgedwing word. Aan die hand van dieselfde skema is bespreek hoe Arendt, in reaksie op Nietzsche, poog om pluraliteit as die wese van politiek te vestig, eers deur politieke aksie as 'n performatiewe kunsvorm voor te hou en later deur politiek na analogie van die reflektiewe beoordeling van estetiese genot te bedink. Daardie

---

Volgens Cascardi fokus Kant nie spesifiek op kuns nie, maar meer algemeen op dít wat buite rekening gelaat word deur die kategoriese werking van die verstand en die rede. Om Kant se estetiese filosofie bloot te lees op soek na 'n normatiewe teorie van ware kuns sou wees om die kritiese potensiaal wat die estetiese domein kan inhou, te ontken. Die estetiese selfkritiek van moderniteit wat Kant in sy derde kritiek begin moet eerder beskou word as 'n refleksie op dit wat verlore gaan of opgeoffer word deur die rasionele subjek se outonomie te vestig. Die etiese is dus ook 'n indeks van die mislukking van Kant se poging om die outonomie van die rasionele subjek te vestig (57).

Die rol wat die onderskeid tussen kuns en die estetiese in Lyotard se denke speel word bespreek deur Roger Foster "Strategies of justice: the project of philosophy in Lyotard and Habermas" 1999 *Philosophy and Social Criticism* 87. Die estetiese in Kant en Lyotard speel af voor die mens se konseptuele en kommunikatiewe aktiwiteit begin. Forster som Lyotard se posisie soos volg op: "The importance, for Lyotard's critique, of the establishment of aesthetic presentation as prior to argumentative procedures is, of course, that this opens up a space for the workings of reflective judgement before justice has congealed into law, or before the given has been translated into an assertion within the conceptual framework of communicative speech. Reflective judgement takes place within a sphere of primordial receptivity, before the conceptual activity of the subject has come into play" (100).

Dit beteken dat Lyotard volhou dat die grondslag van kritieke rasionaliteit geleë is in 'n estetiese ontvanklikheid. Van hier is dit vir Lyotard moontlik om 'n kritiek teen die rasionalisasie van die samelewing en die opkoms van tegnokratiese rasionaliteit te formuleer aan die hand van die gedagte dat die krisis van moderne rasionaliteit in die *anaesthetics* daarvan, of die ontkenning van die estetiese moment in moderniteit, geleë is.

Plinio Prado "Argumentation and aesthetics: reflections on communication and the differend" 1992 *Philosophy Today* 351 gebruik die onderskeid tussen kuns en die estetiese om Lyotard se estetiese kritiek teen Habermas te verduidelik. Prado som die verskil tussen die twee denkers soos volg op: "If, as is thought by Adorno and Lyotard (following Kant), the aesthetic feeling is irreducible to any conceptual and argumentative procedure, to any communicative activity whatsoever, then the pragmatic theory of communication remains, in spite of everything, partial, and even suspect of doing violence to the rights of citizenship of all that which, in one way or another, is of the order of the aesthetic: the nonidentical, feeling, the formations of unconscious, singularity" (358-359).

Op sterkte van Lyotard se onderskeid tussen kuns en die estetiese is die vraag wat hier ondersoek moet word of Nietzsche en Arendt, in hulle estetisering van die reg, nie te swaar op *kuns* steun ten koste van die *estetiese* nie.

skema sou in die geval van Lyotard voortgesit moes word om aan te toon, eerstens, wat sy siening van egte kuns behels, en tweedens, hoe daardie siening sy regsfilosofie onderlê. Soos later in hierdie hoofstuk sal blyk, kan inderdaad aangetoon word dat Lyotard politiek bedink vanuit die perspektief van modernistiese avant-garde kunstenaars soos Paul Cézanne en Barnettt Newman. Daar kan ook aangetoon word dat sy interpretasie van modernistiese kuns radikaal verskil van die interpretasie wat Richard Wolin[3] aan daardie tradisie heg, en dat die regsfilosofiese implikasies van Lyotard se estetisering van die reg daarom heeltemal buite die kader van Wolin se ideologiese kritiek val.

Die probleem is wees dat hierdie omgang met Lyotard se werk die trefkrag van sy estetiese regsfilosofie verlore sou laat gaan. Soos reeds gesê is, onderskei Lyotard duidelik tussen kuns en estetika en waarsku juis teen 'n reduksie van laasgenoemde tot eersgenoemde. Indien Lyotard hom op modernistiese kuns beroep om die reg en politiek te ontsluit, is sy estetisering van die reg, soos hierdie term tot dusver verstaan is, daarop gerig om die onoorbrugbare kloof tussen die estetiese (of die etiese) en die reg te beklemtoon. Kuns word met ander woorde bloot gebruik om die estetiese wat op die reg inwerk, te beklemtoon. Uit hiertdie oogpunt het die studie tot dusver te veel klem gelê op *kuns* en nie genoeg aandag aan die *estetiese* geskenk nie. Die skema wat tot hier gevolg is, sal daarom nie end-uit volgehou kan word nie.

Alhoewel Lyotard se eerste boek reeds in 1954 verskyn het, was dit eers met die publikasie in 1979 van *The Postmodern Condition*[4] dat sy denke in die Engelssprekende wêreld begin, inslag vind het. In hierdie bespreking val my fokus op Lyotard se werk in die twee dekades na die verskyning van hierdie boek. Die ontwikkeling van Lyotard se denke in hierdie tyd val saam met die ontmaskering van Heidegger se betrokkenheid by Nazisme en die skokgolf wat dit deur die Franse intellektuele wêreld gestuur het. Die Heidegger *affair*, soos Lyotard self daarna verwys,[5]

---

[3] Wolin se siening van modernistiese kuns is hierbo bespreek as verteenwoordigend van die ideologiese verwerping van estetiese regsfilosofie (sien in hoofstuk 2 teenoor voetnote 32 tot 45). Dit is raadsaam om ook weer na die kritiek van Eagleton teen Wolin se siening te verwys (sien hierbo hoofstuk 2 voetnote 18 en 55).

[4] Jean-François Lyotard *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (1979).

[5] Jean-François Lyotard *Political Writings* (1993) 140.

het die krisis van totalitarisme en die aard van 'n gepaste politieke en juridiese respons daarop, sentraal in Lyotard se denke gevestig.[6] Net soos Arendt voor hom, wat met dieselfde vraagstuk geworstel het, wend Lyotard hom ook tot Kant se estetiese filosofie ten einde politiek en die aard van geregtigheid ná Auschwitz te bedink. In die besonder steun hy op Kant se ontleding van die sublieme en die invloed wat daardie ontleding op die modernistiese *avant-garde* gehad het.

Die modernistiese estetika neem nie alleen tematies 'n sentrale plek in Lyotard se latere denke in nie. Dit vorm ook die basis vir die styl van die meeste van sy tekste. Lyotard se werk is fragmentaries, 'n vermenging van literêre momente en kliniese analise, reflektief en mediterend. Sy styl is self 'n ondersoek na die grense van rasionele argumentasie en die gevestigde *genres* van die regsfilosofiese diskoers.[7] Sover ek in hierdie hoofstuk poog om Lyotard se reaksie teen daardie akademiese skryfvorme, waaronder hy die proefskrif tel.te negeer, is my bespreking van sy denke by voorbaat tot mislukking gedoem. My bespreking van Lyotard bestaan nietemin uit twee dele. In die eerste deel ondersoek ek Lyotard se interpretasie van die sublieme en die modernistiese *avant-garde*. In die proses voer word die onderskeid tussen kuns en die estetiese waarna hierbo verwys is ook duideliker omskryf. Ek gebruik Lyotard se bespreking van Barnettt Newman se kuns om 'n oorgang na sy gedagte van modernistiese regsfilosofie te maak. Die buitelyne van hierdie regsfilosofie, wat rondom die aporia van etiese verantwoordelikheid of geregtigheid ingerig is, word aan die hand van die Joodse etiese tradisie uitgestip. In die proses word Lyotard se kritiek teen Arendt se siening van reflektiewe oordeel ook ter sprake gebring.

Omdat dit in Lyotard se geval nie nodig is om uitvoerig tussen botsende weergawes van sy estetiese filosofie te onderskei en die ontwikkeling en spanning tussen die weergawes na te speur nie, is die bespreking van sy siening van die estetiese republiek veel bondiger as in Nietzsche en Arendt se geval.

---

[6] Dit beteken nie dat die probleem van Heidegger se politiek en sy gebrek aan daaropvolgende verantwoordiging, daarmee eers by Lyotard gevestig is nie. Lyotard (*op cit supra* n 5) 137 herroep 'n besoek aan Heidegger kort na die oorlog met die volgende woorde: "I remember a sly peasant in his *Hütte*, dressed in traditional costume, of sententious speech and shifty eye, apparently lacking in shame and anxiety, protected by his knowledge and flattered by his disciple. This picture was enough to prevent me from becoming a 'Heideggerian'".

[7]Jean-François Lyotard *The Lyotard Reader* (1989) 394.

2 Die sublieme en estetiese modernisme

Ek het die bespreking van Arendt se humanistiese politiek van vriendskap hierbo, afgesluit deur in die verbygaan te sinspeel op die klassieke aannames waarop haar visie van 'n reflektiewe publiek berus. Kontrasteer Arendt se politieke teater van goeie smaak, byvoorbeeld, met die *Théâtre des Champs-Élysées* op die aand van 29 Mei 1913 toe Igor Stravinsky se ballet, *Rites of Spring*, vir die eerste maal opgevoer is. Chaos het in die saal uitgebars en volgens die meeste verslae is die musiek tot so 'n mate deur die oproer in die gehoor uitgedoof dat die hele gedoente die indruk geskep het dat die dansers deur die oproer eerder as die orkes begelei is.[8] Op hierdie grootse aand in die geskiedenis van modernisme was die teater nie meer die klassieke konvergensie van goeie smaak wat Arendt vir haar republiek begeer nie. Die *genius* van die kunstenaar is bevry uit die raamwerk van goeie smaak en die eiese van die Paryse kunspubliek. Stravinsky en Nijinski se kuns was sonder 'n ontvanklike publiek. Dit is hierdie posisie wat Lyotard as postmodern beskryf en waarby hy sy eie regsfilosofie, beide na tema en vorm, aansluit.[9] Lyotard beweer teenoor beide Nietzsche en Arendt dat die modernistiese kunswerk as die vertrekpunt geneem moet word wanneer die vraag na politiek en geregtigheid binne die republiek ter sprake kom.

Beteken Lyotard se suggestie bloot dat politiek teruggevoer word tot 'n vorm van die lewensfilosofie wat die modernisme op die oog af in die vroeg twintigste eeu voortgedryf het? En daarom, teenproduktief, dat ons terug is by dieselfde soort individualisme wat Arendt as 'n vorm van wêreldloosheid en 'n bedreiging vir die voortbestaan van die mens as politieke wese afgewys het? Neem Lyotard se viering van modernisme ons terug tot 'n Nietzschiaanse doodloopstraat en

---

[8] Modris Eksteins *Rites of Spring: the Great War and the Birth of the Modern Age* (1989) 36.

[9] Jean-François Lyotard en Jean-Loup Théboud *Just Gaming* (1985) 9-11. Lyotard kontrasteer hier klassisisme en moderniteit. In eersgenoemde bestaan daar 'n uitruilbaarheid tussen die skrywer of denker en die leser, omdat albei deel van diesefde publiek vorm. In die moderne is die posisie anders gesteld: "[I]n what we call modernity, he no longer knows for whom he writes, since there no longer is any taste; there no longer is any internalized system of rules that would permit a sorting out, the dropping of some things and the introduction of some others" (9). In moderniteit word oordele geverg sonder enige kriteria. Moderniteit is vir Lyotard daarom nie in die eerste plek 'n periode nie maar 'n bepaalde pragmatiese konfigurasie waarin die uitruilbaarheid tussen die versender en die ontvanger van 'n boodskap nie moontlik is nie (15). Oordeel in hierdie konteks kan slegs deur estetiese affek gerig word.

'n onbegrensde viering van die mens se vermoëns as *animal laborans*? Daar is verskeie skrywers wat hierdie gevolgtrekkings wil maak. Eksteins[10] self beskryf Stravinsky se *Rites of Spring* as deel van 'n estetiese reaksie teen konformisme in die naam van vitaliteit en spontaniteit. Modernistiese kuns omvat hiervolgens 'n hunkering na intense grenservarings in 'n era van koue rasionalisme. Modernisme is hiervolgens niks meer as 'n medium van skok en provokasie nie. Dit is 'n Nietzschiaanse oproep van die *elan vital* of lewenskrag. Ons het 'n soortgelyke afwysing van modernistiese politiek reeds hierbo in die persoon van Richard Wolin raakgeloop.[11]

Lyotard is terdeë bewus van die dun ys waarop hy beweeg wanneer hy die estetika van modernisme as die vertrekpunt vir postmoderne regsfilosofie wil vestig. Hy begin sy bespreking van die modernistiese estetika in *The Inhuman: Reflections on Time*[12] dan ook met 'n verwysing na die "humanistiese beweging van restorasie" wat Adorno se etetiese filosofie verwerp, Nietzsche en Heidegger se teenwoordigheid in fascistiese politieke kringe aan hul modernistiese estetiese sentiment toeskryf, en die herstel van duidelike publieke norme van sfeer van kuns en politiek bepleit:[13]

> [B]e communicable, that is the prescription. Avant-gardism is old hat, talk about humans in a human way, address yourself to human beings, if they enjoy receiving you they will receive you.

Lyotard formuleer sy verdediging van die modernistiese estetika as die enigste basis waarop die rekonstruksie van politiek aan die einde van die 20ste eeu bedink kan word in direkte reaksie teen die pogings van Arendt en Habermas om daardie rekonstruksie téén die *avant-garde* in te onderneem. 'n Nuwe Platoniese suiwering van die *polis* moet ten alle koste weerstaan word. Waarom dan moet die republiek eerder bedink word aan die hand van die historiese gebeure in die

---

[10] Eksteins (*op cit supra* n 8) 61.

[11] Sien hierbo hoofstuk 2 teenoor voetnote 32 to 45.

[12] Jean-François Lyotard *The Inhuman* (1991) 1. Hy skop sy essay "Answering the question: what is postmodernism" in Lyotard (*op cit supra* n 4) 71 af met dieselfde oproep om die likwidasie van die estetiese avant-garde, as die eerste stap in die rekonstruksie van humanisme (71).

[13] Lyotard (*op cit supra* n 12) 2.

Théâtre des Champs-Élysées, eerder as aan die hand van Nietzsche se tragiese of Arendt se klassieke politieke teaters?

My bespreking van Lyotard se verset begin met 'n uiteensetting van sy siening dat die estetiese *avant-garde* die estetiese uitdrukking is van die Kantiaanse sublieme. Met verwysing na Habermas se soeke na 'n brug om die fragmentasie tussen kognitiewe, etiese en politieke diskoerse te oorspan en die eenheid van ervaring te herstel, omskryf Lyotard die projek van moderniteit as die strewe na 'n sosiokulturele eenheid waarin alle aspekte van die daaglikse lewe en denke in 'n organiese geheel opgeneem kan word.[14] Postmoderniteit is in dieselfde lig die teenoorgestelde reaksie op die heterogeniteit van taalspele (*language games*) wat Kant beskryf, en 'n poging om 'n weg te vind deur hierdie heterogeniteit wat nie op 'n sintese ingestel is nie.

Om die verskil tussen moderniteit en postmoderniteit op hierdie wyse te omskryf, plaas Kant se intellektuele projek, en spesifiek sy *Critique of Judgement*,[15] sentraal in die debat. Dit was in hierdie werk dat Kant probeer het om die kloof tussen die kognitiewe en die etiese deur die estetiese te oorbrug. Dit was ook in hierdie werk dat die onmoontlikheid van die eenheid van die gees duidelik na vore getree het en Kant se mislukking duidelik begin word het. Dit is om hierdie rede dat Lyotard hom, net soos Arendt, op Kant se derde kritiek beroep om die problematiek van postmoderne regsfilosofie te ontsluit. Anders as Arendt, wat in Kant se ontleding van skoonheid as estetiese genot vertroosting teen die wêreldloosheid van die moderne regsubjek vind, beklemtoon Lyotard daardie dimensies binne Kant se estetiese filosofie wat Arendt se harmoniserende projek ontwrig. Lyotard begin sy ingrypende herondersoek van Kant se oplossing vir die heterogeniteit van kennis en geregtigheid deur op die plek van die sublieme in Kant se analitiek van estetiese oordeel te fokus. Hier vind Lyotard die eerste tekens van 'n onherstelbare breek binne die menslike gees, of 'n ervaring wat die eenheid van die subjek onderbreek en daarop ingryp. Dit is terselfdertyd in die estetika van die sublieme dat modernisme en die avant-garde hulle dryfkrag ontvang.

---

[14] Lyotard (*op cit supra* n 4) 72.

[15] Immanuel Kant *The Critique of Judgement* (1952).

Kant onderskei in sy estetiese filosofie duidelik tussen die genot wat skoonheid by die subjek opwek en die genot wat die sublieme in haar ontlok.[16] Die genot wat skoonheid bied, is in die eerste plek die resultaat van die harmonie tussen die verbeelding en die verstand, of die wyse waarop die verbeelding die veelvuldigheid van sintuiglike waarnemings in 'n harmonieuse vorm saambind ten spyte daarvan dat daar nie konsepte bestaan om daardie sintese te beskryf nie. Die genot wat die sublieme bied kan daarenteen ervaar word selfs in die teenwoordigheid van 'n totale vormloosheid. In die tweede plek bied skoonheid direkte genot aan die subjek. In die geval van die sublieme is die genot wat die subjek ervaar van 'n indirekte aard. Die genot wat skoonheid bied is speels en ongekompliseerd terwyl die genot wat die sublieme bied ernstig en gekompliseerd is. Die genot van die sublieme word langs 'n ompad bereik en spruit volgens Kant uit 'n "momentary check of the vital forces followed at once by a discharge all the more powerful".[17] Die genot in die sublieme tree na vore as 'n moment van bevryding uit 'n krisis wat vir 'n oomblik onafwendbaar gelyk het. Die genot van die sublieme is die resultaat van 'n proses van gelyktydige bedreiging en verligting, en word daarom deur Kant as 'n negatiewe genot beskryf. In teenstelling met die rustige kontemplasie wat skoonheid inhou word die gees in beweging geplaas deur die sublieme. Die sublieme genot is onrustige of angstig. In die skone gee die harmonie tussen die verstand en die verbeelding genot. In die sublieme gee die konflik tussen die verbeelding en die rede genot.

Kant beperk sy bespreking van die sublieme tot dinge wat in die natuur teëgekom kan word. Skoonheid in die natuur vervul die subjek met genoegdoening omdat dit die natuur openbaar as iets wat aangepas is by ons geestesvermoëns. Dit bevestig die mens se plek op aarde as kroon van God se skepping en laat die subjek met 'n gevoel van vertroosting. Skoonheid laat die mens in rustige kontemplasie omdat daar niks in die ervaring daarvan aan die werk is om die okulêre horison waarbinne die mens hier beweeg te verbreek nie. Die sublieme daarenteen kom met die eerste oogopslag voor as iets wat die mag van ons geestesvermoëns te bowe gaan en hoegenaamd

---

[16] Kant (*op cit supra* n 15) 90-133. Lyotard se omvattende kommentaar op hierdie deel van Kant se derde kritiek kan gevind word in *Lessons on the Analytic of the Sublime* (1994). Sien ook Jean-François Lyotard "The interest in the sublime" in Feffrey Librett *Of the Sublime: Presence in Question* (1993) 109, en Lyotard (*op cit supra* n 12) 89-107; 135-143.

[17] Kant (*op cit supra* n 15) 91.

nie geskik is of aangepas is om ddeur die mens se gees hanteer te word nie. Die sublieme is op die oog af 'n skandaal vir die verbeelding. Hier maak die mens kontak met iets wat duidelik nie op die mens gerig is of vir die mens bedoel is nie. Hoe is dit dan dat hierdie ontheemding 'n genot in die mens kan ontketen?

Kant verduidelik dat daar in die sublieme sprake is wat iets wat nie in 'n sensuele vorm vasgevat kan word nie. Die subjek word hier met iets gekonfronteer wat alle vormgewing transendeer en wat nie in enige vorm beperk kan word nie. Geen voldoende sensuele presentasie van hierdie krag of grootheid kan deur die verbeelding gegee of gemaak word nie. Die besef dat haar verbeeldingskrag en geestesvermoëns hier oorweldig word, onstem die subjek. Dit is die een dimensie van die komplekse sublieme genot. Terselfdertyd word die mens uit haar stemming bevry deur die besef dat hier iets gekonfronteer word wat nie binne die sensuele of die okulêre vasgevat kan word nie. Dit is hierdie besef aan die kant van die subjek wat die bron van haar genot is. In Kant se weergawe van die sublieme roep hierdie ontdekking van iets wat nie toelaat dat dit tot enige sensuele vorm beperk word nie, die Ideës van die rede in die mens op. Geen representasie van hierdie Ideës is moontlik nie, maar hulle kan wel opgeroep word deur die mislukking van die poging tot sensuele presentasie. 'n Storm op see is verskriklik en roep 'n krag op wat nie in enige visuele vorm of beeld beperk kan word nie. Hierdie verskrikking kan net 'n sublieme genot oorgaan indien die krag wat hier ter sprake is in die subjek die Ideës van die rede oproep:[18]

> Who would apply the term 'sublime' even to shapeless mountain masses towering obove the other in wild disorder, with their pyramids of ice, or the dark tempestuous ocean, or such like things? But in the contemplation of them, without any regard to their form, the mind abandons itself to the imagination and to a reason placed, though quite apart from any definite end, in conjunction therewith, and merely broadening its view, and it feels itself elevated in its own estimate of itself on finding all the might of the imagination still unequal to its ideas.

---

[18] Kant (*op cit supra* n 15) 104-105.

Die mislukking van die verbeelding kan oorkom word deur op die mag van die rede en daarmee ook op 'n hoër finaliteit of bestemming van die mens as morele subjek gefokus word. Die herstel van 'n finaliteit te midde van vormloosheid word egter teen 'n prys bereik. Die sublieme genot verseker die mens van haar aard as morele wese maar nie meer van haar plek op aarde nie.[19] Die probleem wat Kant in sy derde kritiek probeer aanspreek het, om kennis en geregtigheid te herenig, word daarmee opnuut geopen.[20]

Kant koppel sy siening van die sublieme op insiggewende wyse aan die Hebreeuse tradisie en spesifiek aan die verbod op die maak van enige gesnede beeld of gelykenis van enige iets op die aarde.[21] Kant noem hierdie verbod die mees sublieme gedeelte in die *Tien Gebooie*. Volgens hom kan alleen hierdie verbod die entoesiasme van die Jode, in hulle morele periode, vir hulle godsdiens verklaar. Dieselfde geld volgens Kant ook van ons omgang met die morele wet. Diegene wat meen dat Kant se viering van die radikaal onpresenteerbare aard van die morele wet die houvas van laasgenoemde sal verswak, verstaan nie die dinamiek van die sublieme nie. Die vrees is dat, as die morele wet en die mens se sintuiglike bestaan radikaal van mekaar geskei word, soos Kant volhou, die morele wet in 'n koue en lewelose voorwerp sal verval sonder enige motiverende krag of emosionele rugsteun. Die trefkrag van die onpresenteerbare morele wet berus vir Kant egter nie op die hulp van beelde en sensuele vorme van presentasie nie. Dit is juis die onvermoë om die morele wet te presenteer wat op 'n negatiewe wyse 'n presentasie daarvan

---

[19] Die onvermoë van die verbeelding om 'n gepaste sensuele vorm aan die Ideës van die rede te gee, laat die mens haar verbeelding en die sensuele orde agterlaat. Van daardie oomblik dink sy aan haarself as deel van die leërskare engele in die supra-sensuele orde van Ideës en die rede. Die sublieme genot kom na vore in die gaping tussen dít wat die mens kan dink en dít wat sy in sensuele vorm kan uitdruk, tussen die rede en die verbeelding. In Kant bevestig die sublieme genot dat die mens eerder 'n rasionele of intelligente wese, as 'n sintuiglike wese is. Op hierdie wyse word die mensdom in ons wese van vernedering gered, selfs al word ons as sterflinge deur eksterne geweld oorweldig. Dit is ook om hierdie rede dat die sublieme vir die gekultiveerde humanis wat reeds morele ideës in haar gees gekweek het, vir die onopgevoede mens bloot as 'n verskrikking voorkom.

Kant (*op cit supra* n 15) 116 verduidelik dat die noodwendigheid van die universele konsensus oor sublieme oordele net gemaak kan word wanneer 'n morele gevoel in elke mens veronderstel word. In die geval van skoonheid word die noodwendige konsensus oor oordele toegeskryf aan die universaliteit van die verstand en verbeelding in alle mense en die interne werking daarvan. In die geval van die sublieme word die noodwendige konsensus toegeskryf aan die universaliteit van die verbeelding en die rede (die basis vir 'n respek vir die morele wet) en die interne werking daarvan in alle mense.

[20] Kant (*op cit supra* n 15) 92-93.

[21] Kant (*op cit supra* n 15) 127.

maak, en 'n entoesiasme daarvoor in die subjek ontlont.

Die Ideës van die rede verkry dus die voorreg, sê Kant, van 'n sublieme representasie.[22] Die sublieme genot is 'n soort sintuiglike of sensuele representasie van die Ideës van die rede, maar slegs op 'n negatiewe wyse, as die bevestiging van die onvermoë van enige sintuiglike of sensuele presentasie. Die sublieme gee in die sintuiglike bewys van dit wat nie in die sintuiglike tuisgebring kan word nie (die Ideës van die rede). Die gebrek aan of verbod op presentasie skep so entoesiasme vir die onpresenteerbare Ideës.

Lyotard betree die veld wat deur Kant se bespreking geopen is deur 'n verband te postuleer tussen die modernistiese *avant-garde* en die Kantiaanse sublieme. Waar Kant die sublieme tot die natuur beperk het, en verder nog verklaar het dat daar geen sublieme objekte is nie, voer Lyotard aan dat die sublieme by uitstek in modernistiese kuns 'n rol speel. Lyotard verklaar uitdruklik dat Kant se opmerking oor die sublimiteit van die Joodse verbod op afbeeldings reeds die buitelyne van 'n estetika van sublieme skilderkuns bevat.[23] Die gedagte van negatiewe representasie is hier sentraal: Die skildery presenteer of stel iets daar maar slegs in negatiewe vorm. Die skildery vermy representasie en probeer eerder die beperkinge van representasie in die naam van die onpresenteerbare beklemtoon.[24] Skilderkuns word só 'n konstante ondersoek van die konvensies

---

[22] Kant (*op cit supra* n 15) 126.

[23] Lyotard (*op cit supra* n 4). Lyotard se poging om Kant se sublieme as die basis vir modernisme te bedink word skerp deur Paul Crowther *Critical Aesthetics and Postmodernism* (1993) 156 gekritiseer. Volgens Crowther staan modernisme, soos Lyotard dit verstaan, eerder in die teken van Kant se ontleding van inspirasie en *genius*, as sy ontleding van die sublieme. Crowther (174) wil die sublieme inspan as 'n bevestiging van rasionaliteit ("as part of a sublimicist experience, our sensory cognition's inadequasies lead on to a pleasure in our rationality") en probeer om Kant se sublieme te beskerm teen Lyotard se herinterpretasie daarvan (wat nie meer hierdie oogmerk het nie). Dit gaan dus nie bloot oor Lyotard se siening van die *avant-garde* nie, maar ook oor sy siening van die sublieme self.

Crowther verstaan Lyotard se refleksies oor die sublieme en die avant-garde as 'n viering van radikale eksperimentasie en innovasie en oorspronklikheid (die kenmerk van die *genius*). Dit gaan egter nie vir Lyotard oor oorspronklikheid en die breek as sodanig nie. Net soos die sublieme in Kant heenwys op iets wat die poging tot presentasie transendeer (in Kant se geval menlike rasionaliteit of moraliteit) wys dit ook in Lyotard heen na iets wat eksperimentasie transendeer en verhoed dat dit in die naam van die sublieme tot 'n waarde op sig sel verhef word (soos in laat-kapitalisme die geval is).

[24] Lyotard (*op cit supra* n 4) 80 kontrasteer Proust en Joyce om tussen twee maniere te onderskei waarmee met die gedagte van die onpresenteerbare omgegaan kan word. Die eerste is modern, die tweede postmodern. Beide skrywers verwys na iets wat onpresenteerbaar is. Die verskil is dat Proust dit

van representasie. Kuns word 'n ondersoek na die aard van kuns en 'n konstante vorm van eksperimentasie met representasie. Die modernistiese estetika behels vir Lyotard "an allusion to the unpresentable by means of visible presentations".[25] Hierdie tradisie is 'n ontmaskering van alle tegnieke wat die aandag van die onpresenteerbare probeer aflei. Dit beteken dat dit 'n konstante taak van derealisering behels. Dit is hierdie sublieme of negatiewe estetika wat Lyotard met die term 'postmoderne' aandui:[26]

> The postmodern would be that which, in the modern puts forward the unpresentable in presentation itself; that which denies itself the solace of good forms, the consensus of a taste whch would make it possible to share collectively the nostalgia for the unattainable: that which searches for nwe presentations, not in order to enjoy them but in order to impart a stronger sense of the unpresentable. A postmodern artist or writer is in the position of a philosopher: the text he writes, the work he produces are not in principle governed by preestablished rules, and they cannot be judged according to a determining judgement, by applying familiar categories to the text or to the work. Those rules and categories are what the work of art itself is looking for. The artist and the writer, then, are working without rules in order to formulate the rules of *will have been done*".

Die postmoderne is uit hierdie hoek deel van die moderne. Iets kan net modern wees indien dit eers postmodern was: "Postmodernism thus understood is not modernism at its end but in the nascent state, and this state is constant".[27]

tematies doen deur middel van 'n soort taalgebruik wat geen verandering ondergaan nie. Die eenheid van die boek en van taal bly behouse en verskaf vertroosting. In Joyce word die eenheid van die boek en van taalgebruik ook by die krisis van realiteit betrek. Joyce probeer die onpresenteerbare oproep of registreer of waarneembaar maak *in sy skryfwerk self*, dus in sy artistieke arbeid self nie bloot tematies nie. Taal en al die akademiese reëls van taalgebruik en woordeskat word ervaar as rituele wat verhoed dat die feit van die onpresenteerbare voorgehou kan word, en krities aan ondervraging onderwerp.

[25] Lyotard (*op cit supra* n 4) 78.

[26] Lyotard (*op cit supra* n 4) 81.

[27] Lyotard (*op cit supra* n 4) 79.

Die verskil tussen Lyotard se interpretasie van modernistiese kuns (die postmoderne kunstenaars na wie hy verwys) en die humanistiese interpretasie van daardie estetiese tradisie is duidelik. In die eerste plek gaan dit vir Lyotard nie in die postmoderne bloot oor 'n blinde viering van grenservarings soos Ekstein en Wolin beweer nie. Die postmoderne staan in die teken van die sublieme en dus van 'n vergete ontwrigting van die subjek, nie in diens van 'n twyfelagtige lewensfilosofie nie. Die taak van die modernistiese kunstenaar is juis om die ontwrigtende werking van die estetiese in getuienis op te roep.[28] Om hierdie rede onderskei Lyotard duidelik tussen estetiese modernisme en eklektiese postmodernisme:[29]

> Eclecticism is the degree zero of contemporary general culture: one listens to reggae, watches a western, eats McDonalds's food for lunch and local cuisine for

---

[28] Dit is insiggewend dat Johan van der Walt "The quest for the impossible, the beginning of politics: a reply to Dennis Davis" 2001 *SALJ* 463 homself en postmodernisme onlangs teen Dennis Davis *Democracy and Deliberation* (1999) verdedig het, deur hom op Lyotard se interpretasie van die *avant-garde* te beroep. In 'n paragraaf wat soos 'n parafrase van Lyotard klink, verduidelik hy die verskil tussen postmodernisme (soos hy en Lyotard dit verstaan) en postmodernisme (soos Davis dit verstaan):

"If we have to talk in terms of modernism/postmodernism, Derrida's quest for an impossible justice and unrepresentable singularity should be seen to haerken back to classical modernist (anti) aesthetics: the insane pursuit of an unrepresentable reality. The modernist dropped referentiality and objectivity long before the post-modernists, but unlike the latter, they never ceased to be haunted by that which they could not represent. The absence of a representable reality or a referential truth never moved the modernists to resign themselves to an eclectic play (and capitalist re-production and consumption) of available styles. The absence of representable reality was the precondition and therefore starting point of an infinite revolutionary desire to create reality. It was not an excuse for the capitalist self-satisfaction of the desire for reality that characterizes post-modernism, that is, the endless playing around with available genres or styles of non-reality (virtual reality). The modernist desire for reality found expression in the constant destruction of available styles. This destruction held vacant the place of truth in art. For the modernist, no style would be allowed to take the place of truth" (465-466).

Van der Walt gaan voort om die politieke implikasies van hierdie estetiese tradisie en die revolusionêre tradisie teen mekaar op te stel. Die modernistiese estetika was, volgens hom, polities op 'n wyse wat die revolusionêre politiek van moderniteit nooit was nie. Laasgenoemde tradisie het misluk om die oneindig revolusionêre potensiaal van demokrasie te realiseer. Dit is in die lig van die mislukking van hierdie soort revolusionêre of programmatiese politiek dat die politiek van die modernistiese estetika as opsie na vore tree. Volgens Van der Walt put die teoretisering van demokrasie wat onlangs deur Claude Lefort en Jean-Luc Nancy onderneem is direk uit die modernistiese estetika en die gedagte van 'n onpresenteerbare realiteit en die onpresenteerbaarheid van daardie realiteit (466). Net soos die modernistiese tradisie die plek van kuns ooplaat, hou die demokratiese tradisie die plek van die publiek oop. Demokrasie is regering in die naam van die publiek maar niemand kan daarop aanspraak maak om die publiek te presenteer nie: "The irreducible non-presentability of the people is the condition for politics, politics being the ever-open opportunity to stake historical, temporal and evanescent claims to represent the people for now" (466).

[29] Lyotard (*op cit supra* n 4) 76.

> dinner, wears Paris perfume in Tokyo and 'retro' clothes in Hong Kong; knowledge is a matter of TV games. It is easy to find a public for eclectic works. By becoming kitch, art panders to the confusion which reigns in the 'taste' of the patrons. Artists, gallery owners, critics, and public wallow together in the 'anything goes' and the epoch is one of slackening. But this realism of the 'anything goes' is in fact that of money; in the absence of aesthetic criteria, it remains possible and useful to assess the value of works of art according to the profits they yield ... As for taste, there is no need to delicate when one speculates or entertains one self.

Hier het die realisme van die sentrale politieke party - wat smaak wou voorskryf - heeltemal 'n houvas verloor. Die sisteem werk op sterkte van, en ontgin die gebrek aan, smaak.[30]

In die tweede plek is die taak van die postmoderne kunstenaar nie om die mens in die aangesig van nihilisme van realiteit te voorsien nie maar om erns met nihilisme te maak (anders as Nietzsche en Arendt wat deur hulle estetisering van die politiek die krisis van nihilisme of die sublieme wil oorkom).[31] Uit die oogpunt van die sublieme kan 'n wêreld net herstel, en realiteit van eenheid voorsien word deur terreur. Die humanistiese oproep om die neutralisering van die avant-garde in die naam van kommunikeerbaarheid is 'n oproep om die herstel van totalitarisme

[30] Jean-François Lyotard *Postmodern Fables* (1997) 3-9, 25-32 ontleed hierdie "climate-controlled aesthetics" as deel van die kosmiese proses van ontwikkeling. Hy verduidelik dat die dinamiek van deliberatiewe demokrasie rondom dieselfde estetiese logika van 'n afwesige inhoud en sirkulasie funksioneer, en daarom bloot die dinamiek van die estetisering van postmoderniteit dien. Om hierdie rede het hierdie politieke praktyke, ten spyte van die waarde wat dit mag inhou, uiteindelik nie die vermoë om die onmenslikheid van die ontwikkelingsproses te weerstaan nie. Politiek moet anders as in die vorm van demokratiese organisasie en deelname bedink word. Dieselfde twyfel oor die waarde van demokratiese politiek skemer ook deur in Lyotard (*op cit supra* n 12) 5-7, en Jean-François Lyotard *Towards the Postmodern* (1995)160-163.

[31] Lyotard (*op cit supra* n 4) 81 se verskil met die perspektief van Arendt is nêrens duideliker as in sy bondige formulering van die taak van die postmoderne intellektueel en kunstenaar nie: "Finally, it must be clear that it is our business not to supply reality but to invent allusions to the conceivable which cannot be presented". Die taak van die regsfilosoof is nie om *kuns* te bedryf en nuwe waardes te skep, soos Nietzsche eksplisiet, en Arendt implisiet beweer nie. Die taak is om die estetiese weerstand teen rasionaliteit, politiek en die reg sydelings na te speur.

en terreur. Lyotard is nie bereid om gehoor te gee nie:[32]

> The nineteenth and twentieth centuries have given us as much terror as we can take. We have paid a hight enough price for the nostalgia of the whole and the one, for the reconciliation of the concept and the sensible, of the transparent and the communicable experience ... The answer is: let us wage war on totality; let us be witness to the unpresentable; let us activate the differences and save the honor of the name.

Lyotard se ontleding van modernistiese kuns plaas al die elemente op die tafel wat hy inspan om sy siening van politiek ná die krisis van Auschwitz te formuleer. Die estetiese ervaring van *avant-garde* modernisme roep die onpresenteerbare in getuienis, die sublieme konfrontasie van die subjek met iets wat die orde van die subjek radikaal deurbreek. Terselfdertyd is daar 'n soort terreur wat die getuinis van hierdie verbreking probeer neutraliseer. Hiermee is die basis van Lyotard se interpretasie van totalitarisme en daarmee van die politiek en jurisprudensie wat in reaksie daarop benodig word, in plek gestel.

Om die regsfilosofiese implikasies van Lyotard se viering van estetiese modernisme duideliker te ontsluit, moet teruggekeer word tot Lyotard se ontleding van die konfrontasie tussen die subjek met iets wat nie aan haar gees gerig is nie en wat die sublieme in die subjek registreer. Die vraag is spesifiek hoe die estetiese aanraking van die subjek in hierdie omstandighede verstaan moet word. Lyotard se ontleding van die estetiese wat in die sublieme ontsluit word (die estetiese waarop modernistiese kuns reageer maar waartoe laasgenoemde nie herlei kan word nie) is kompleks en moet liefs in sy eie treffende formulering gelaat word:

> From this aspect of matter one must say that it must be immaterial. Immaterial if it is envisaged under the regime of receptivity or intelligence. For forms and concepts are constitutive of objects, they pro-duce date that can be grasped by sensibility and that are intelligible to the understanding, things over there which fit

[32] Lyotard (*op cit supra* n 4) 81.

> the faculties or capacities of the mind. The matter I'm talking about is 'immaterial, an-objectable, because it can only 'take place' or find its occassion at the price of suspending the active powers of the mind. I'd say that it suspends them for at least 'an instant'. However this instant in turn cannot be counted, since in order to count this time, even the time of an instant, the mind must be active. So we must suggest that there is a state of mind which is a prey to 'presence' (a presence which in no way present in the *here and now*, i.e like what is designated by the deictics of presentation), a mindless state of mind, which is required of mind not for matter to be perceived, given or grasped, but so that there be some something. And I use 'matter' to designate this 'that there is', this *quod*, because this presence in the absence of the active mind is and is never other than timbre, tone, nuance in one or other of the dispositions of sensibility. All these terms, in one or other of the *sensoria*, in one or other of the passibilities through which the mind is accessible to the material event, can be 'touched' by it: a singular, incomparable quality - unforgettable and immediately forgotten. [ ] All these terms are interchangeable. They all designate the event of a passion, a passibility for which the mind will not have been prepared, which will have unsettled it, and of which it conserves only the feeling - anguish and jubilation - of an obscure debt.

Die materie waarvan Lyotard hier praat en die skuld wat die subjek deur die aanraking daarmee opdoen - sy moet daarop antwoord - is wat modernistiese kuns probeer oproep. Omdat materie nie aan die mens se gees gerig is nie kan Lyotard nie verder konseptuele inhoud daaraan gee nie. Hy beskryf sy denke en skryfwerk eerder as 'n poging, net soos dié van modernistiese kunstenaars, om getuienis van materie of die estetiese aanraking van die subjek voor die wil en die rede te lewer.[33] Sy skryfwerk word daarom ook gekenmerk deur verskeie pogings om name vir

[33] Lyotard (*op cit supra* n 30) 32.

materie vind. Hierdie name wissel vanaf *die Ding*[34] tot *Childhood*,[35] *die Onmenslike*,[36] *God*[37] en *die Vergete*.[38]

Waar pas Lyotard se regsfilosofie dan in hierdie ondersoek van die sublieme is? Die punt wat Lyotard in sy bespreking van modernistiese kuns probeer aantoon, is dat kuns en die estetiese duidelik onderskei moet word en dat eersgenoemde bedink moet word as die respons op 'n skuld wat die subjek in die gebeure (*the event*) opgedoen het. Etiese verpligting en geregtigheid, vir Lyotard die fokus van politiek, staan in die teken van dieselfde skuld of gyselaarskap van die subjek. Dit sou beteken dat die politiek en die publieke ook uitgelewer is aan die lot om hoogstens deur negatiewe representasie inhoud aan die republiek te gee. Om die oorgang vanaf die modernistiese respons op die etiese, na 'n moontlike regsfilosofiese of politieke respons op die estetiese na te speur, fokus ek kortliks op Lyotard se interpretasie van Barnett Newman se modernistiese kuns. Lyotard se bespreking en sommige van Newman se eie opmerkings verskuif geleidelik die fokus weg vanaf estetiese modernisme na die moontlikheid van 'n regsfilosofiese modernisme.

Lyotard gebruik verskeie denkraamwerke om die sublimieme in die moderne te bedink.[39] In sy ontleding van Newman steun hy op die gebeure soos dit deur Heidegger as *ein Ereignis* bespreek word. 'n Skildery deur Newman bevat al die elemente van skilderwerk, dimensies, kleure en lyne, maar daar is geen verwysings nie. Daar is bloot vertikale monokleurige lyne wat vertikaal oor 'n doek loop. Newman se werke vertel nie van 'n voorval nie, daar is geen verwysing na ander tonele wat die toeskouer kan herken nie. Hierdie skilderye is nie die medium van 'n boodskap aan

---

[34] Lyotard (*op cit supra* n 12) 142.

[35] Lyotard (*op cit supra* n 12) 5 en Lyotard (*op cit supra* n 5) 149.

[36] Lyotard (*op cit supra* n 12) 2.

[37] Jean-François Lyotard "Jean-François Lyotard" in Florian Rotzer *Conversations with French Philosophers* (1995) 67 78.

[38] Lyotard (*op cit supra* n 5) 147.

[39] Lyotard (*op cit supra* n 12) 24-36 steun, byvoorbeeld, hier swaar op Freud om indirekte toegang tot die estetiese ontwrigting te probeer kry.

die toeskouer nie. Newman illustreer nie 'n ideë of skilder 'n allegorie nie. Sy werk is radikaal nie-figuratief. Newman se abstrakte ekspressionisme skep 'n probleem vir die kommentator. Daar kan niks gesê word wat nie reeds daar is en gebeur het nie. Die toeskouer van die kunswerk is ontmagtig en gyselaar geneem deur die kunswerk wat slegs as gebeure benader kan word.

Met verwysing na Newman se uitlating - "Die sublieme is nou!" - bevestig Lyotard weer dat die gebeure net benader kan word in 'n staat van onteiening. Dit wat ons denke noem moet ontwapen word. Die tradisies van filosofie, politiek, letterkunde en skilderkuns vorm dissiplines wat voorskryf hoe voortgegaan moet word, watter verbindinge geverg word en watter verpligtend of toelaatbaar is. Die dissiplines skryf voor wat na mekaar moet gebeur. Wat in hierdie proses vergeet word, is die moontlikheid dat niks verder sal gebeur nie, dat woorde, kleure en klanke nie sal voortspruit nie, dat hierdie sin die laaste was. Dit is die angs wat die denker en skilder en komponis in die gesig staar elke keer wanneer sy voor 'n leë bladsy of doek staan. Die moontlikheid dat niks gebeur nie word gewoontlik met angs vereenselwig. Maar, herhinner Lyotard ons, afwagting kan ook met genot vereenselwig word. Dit is dan 'n teenstrydige gevoel: die vraag, *Is dit aan die gebeur?* is dan die vraag waaruit die sublieme gebore is. Die sublieme is nou, of die gebeure (*the event*).

Newman se kuns is 'n poging om uitdrukking te gee aan hierdie sublimiteit van die gebeure, of aan die blote onuitdrukbare "dat iets gebeur" voordat die subjek haar voete kan vind om vas te stel "wat aan die gebeur is", en wat verder vereis word:[40]

> Here and now there is this painting, rather than nothing, and that's what is sublime. Letting go of all grasping intelligence and of its power, disarming it, recognizing that this occurance of painting was not necessary and is scarcely forseeable, a privation in the face of Is it happening? Guarding the accurance 'before' any defence, any illustration, and any commentary, guarding before being on one's guard, before 'looking' under the aegis of *now*, this is the rigour of the avant-garde.

[40] Lyotard (*op cit supra* n 12) 93.

Lyotard word getref deur die impak wat Newman se skilderye op die toeskouer daarvan het. Hierdie impak is vir hom geleë in die feit dat die toeskouer as't ware uit die orde van die visuele en die veld van toeskouerskap verplaas word en binne 'n ouditiewe pragmatiek as toehoorder hergeposisioneer word. Die kunswerk maak 'n appèl wat herhinner aan die etiese eerder as die estetiese:[41]

> The message (the painting) is the messanger; it 'says': '*Here am I,*' in other words, '*I am yours*' or '*Be mine.*' Two non-substitutable agencies, which exist only in the urgency of the here and now: me, you. [ ] This 'pragmatic' organization is much closer to an ethics than to any aesthetics or poetics. Newman is concerned with giving colour, line or rhythm the force of an obligation within a face-to-face relationship, in the second person, and his model cannot be *Look at this (over there)*: it must be *Look at me* or, to be more accurate, *Listen to me*. For obligation is a modality of time and its organ is the ear rather than the eye'.

Newman se kunswerk ontbloot vir Lyotard 'n fundamentele pragmatiek. Die gebeure of die sublieme of die estetiese, watter formulering ookal verkies word, het die effek om die diskoersiewe pragmatiek waarin die subjek se kognitiewe en juridiese praktyke anders gegrond is - die wedersydse uitruilbaarheid van subjekposisies - radikaal te ontwrig. Die naam van hierdie ontwrigting is etiese verpligting. In die pragmatiek wat rondom Newman se kunswerk tot stand kom is die "ek" posisie waaruit die subjek die werklikheid konseptueel en andersins inrig radikaal verplaas en met die "jy" posisie vervang. Die toeskoeuer word 'n oor en die kunswerk 'n stem wat na haar roep uit die stilte:[42]

> No one, and especially not Newman. Makes me see [the painting] in the sense of recounting or interpreting what I see. I (the viewer) am no more than a ear open to the sound which comes to it from out of the silence: the painting is that sound, an accord.

---

[41] Lyotard (*op cit supra* n 12) 81.

[42] Lyotard (*op cit supra* n 12) 83.

Soos Newman se kuns bewys, radikaliseer die *avant-garde* die ontwrigting van die klassieke wat deur die sublieme geopen is. Die kommunikatiewe harmonie tussen kunswerk en publiek word radikaal verbreek. Newman se kunswerke leen hulle nie tot interpretasie, kommunikasie of die soort estetiese oordeel waarop Arendt in haar regsfilosofie steun nie. Dit is 'n radikale eksperimentasie met die grense van die representeerbare en die kommunikeerbare. Waarom hierdie eksperimentasie? Lyotard herhaal dat dit gebore is uit die taak om getuienis te lewer van die onbepaalde of ongedetermineerde wat elke poging tot determinisme opnuut oopbreek. Dit beteken dat die *avant-garde* kunswerk, soos Newman se kuns duidelik aantoon, gerig is op die gebeure en nie die publiek nie. Anders gestel: die verpligte subjek word individueel aangespreek deur die gebeure of die *Dat iets gebeur*. Sodra sy as deel van 'n publiek of dialogiese wyse kan vasstel wat gebeur het en wat die gebeurtenis van haar vereis, is die houvas van Newman se kunswerk en daarmee die pragmatiek van verpligting verbreek.

Lyotard se bespreking van die modernistiese estetika aan die hand van Newman se kuns sluit af met 'n aantal belangrike opmerkings oor die lot van die modernistiese *avant-garde* in die twintigste eeu. Hy onderskei in hierdie verband tussen twee prosesse van neutralisasie wat op die *avant-garde* toegepas is. Die eerste is die haat teenoor die *avant-garde* en die gepaardgaande neo-klassieke vorme wat deur die kulturele leiers van die Nazi regime voorgeskryf is. Lyotard verduidelik hoe hierdie totalitêre politiek daarop gerig was om die politiek teen die sublieme en die ontwrigting van die gebeure te isoleer. Deur politiek in mite te verander en die koms van die grootse politieke subjek af te wag, is die sublieme geneutraliseer.[43] Hierdie reaksie bied vir Lyotard die sleutel tot die dinamiek van totalitarisme wat hy elders ook omskryf as die poging om die konfrontasie met die nie-bestaande, wat primêr in die mens se *childhood* werksaam is, te verhoed.[44] Totalitarisme is die proses waardeur die pragmatiek van verpligting, soos dit deur Newman se kunswerke oopgeroep word, geneutraliseer word.

Soos reeds hierbo gesien is, is Lyotard ook oortuig dat daar in die postmodernisme van laat kapitalisme nog 'n aanval of neutralisering van die *avant-garde* onderweg is. Hierdie aanval

---

[43] Lyotard (*op cit supra* n 12) 104.

[44] Lyotard (*op cit supra* n 30) 157-158.

neem die perverse vorm aan van 'n samewerking tussen kapitaal en die *avant-garde*. Kapitalisme ontketen eksperimentasie met style en nuwe materiaal, maar in die naam van wins en sukses. Lyotard waarsku dat ons duidelik moet onderskei tussen hierdie kapitalistiese fasinasie met die *nuwe* en die *avant-garde* se besorgdheid met die *nou*:[45]

> The occurance, *the Ereignis*, has nothing to do with the *petit frisson*, the cheap thrill, the profitable pathos, that accompanies an innovation.

Wanneer Lyotard voortgaan om die gedagte van deliberatiewe politiek as deel van die sirkulasie-estetika van laat-kapitalisme te beskryf - alles moet in kommunikasienetwerke sirkuleerbaar wees - is die basis gelê, nie alleen van sy kritiek teen totalitarisme nie, maar ook teen Arendt se reflektiewe republikeinse regsfilosofie.

3 Republikeinse regsfilosofiese modernisme

Die estetiese ingrype op die subjek wat Lyotard in die sublieme ontsluit, het duidelik 'n radikale uitwerking op die estetisering van die politiek wat Nietzsche en Arendt onderneem. Dit is in die eerste plek die perspektief waaruit Lyotard Nietzsche se estetiese filosofie verwerp. Met verwysing na die heterogeniteit wat Kant op grond van die onmiddellikheid van die estetiese tussen die goeie en die skone tref, sê Lyotard die volgende oor Nietzsche se estetiese politiek:[46]

> And to say just one word more concerning the confusion of the good with the beautiful: its dissapation by critique ought to discourage in addition all 'philosophy of the will,' beginning with the 'will to power.' For the latter reduces ethics and politics to 'values' and thereby grants itself the authority to theat them as mere 'forms'. 'Affirmation' in Nietzsche is conceived as formation, artistic creation. [ ] This position is indeed an extreme expression of the obsession with fashioning, which after the Critique is no more authorised than the obsession with

---

[45] Lyotard (*op cit supra* n 12) 106.

[46] Lyotard (*op cit supra* n 16) 114.

pre-established harmony. Both violently impose a unity on Being.

Hierdie radikale kritiek van die skeppende wil spruit amper vanselfsprekend uit Lyotard se ontleding van die sublieme. Dit is natuurlik inhoudelik presies dieselfde beswaar wat Arendt teen Nietzsche ingebring het. Beide Arendt en Lyotard wys duidelik die negering van pluraliteit in Nietzsche se estetiese regsfilosofie af. Die punt is dat Lyotard sy siening van estetiese moderniteit ook teen Arendt rig. Lyotard wil daarmee aantoon dat haar poging om die reduksie van pluraliteit in Nietzsche deur reflektiewe oordeel te besweer, bloot die logika van totalitarisme verleng. Lyotard se konfrontasie met Arendt se estetiese alternatief wentel rondom 'n politieke gegewe wat ook in haar denke sentraal staan: die konfrontasie tussen Heiddegger en 'die jode'.

Lyotard keer op verskeie plekke in sy denke terug na die Hebreeuse etiese tradisie ten einde aanknopingspunte te vind vir sy bespreking van oordeel en geregtigheid.[47] Die Joodse etiese tradisie is reeds in die werk van Nietzsche en Arendt raakgeloop. In Nietzsche se oë was hierdie tradisie verantwoordelik vir die slawerevolusie wat in die Westerse samelewing voltrek is en daarom die draer van nihilisme. Hy verwoord sy estetiese politiek daarom uitdruklik as 'n anti-Joodse verset. Arendt verwys na die Joodse etiese tradisie as 'n moontlike alternatief vir die Griekse *vita contemplativa* maar wys die opsie af omdat die ouditiewe metaforiek daarvan steeds op 'n nie-politiese wyse in metafisika verstrengel is. Ook Arendt formuleer haar eie estetiese alternatief dus as 'n teenvoeter vir die Joodse etiese tradisie.

In Lyotard se geval is die evaluasie van die Joodse etiese tradisie radikaal anders gesteld. Volgens Lyotard ontsluit hierdie etiese tradisie die ware pragmatiek van verpligting, geregtigheid en etiese verantwoordelikheid.[48] Die estetisering van die reg kan daarom slegs saam of via hierdie etiese

---

[47] Sien byvoorbeeld Jean-François Lyotard *Heidegger and the Jews* (1990) 3-48; (*op cit supra* n 9) 22, 38, 53; (*op cit supra* n 30) 78; (*op cit supra* n 30) 27; (*op cit supra* n 5) 135-162.

[48] In hierdie opsig is die verhaal van Abaraham wat opdrag ontvang om sy seun Isak te gaan offer vir Lyotard van kardinale belang. Isak is reeds die seun wat op die mees onwaarskynlike manier aan Abraham en Sarah gegee is en wat die Jode altyd met 'n manier sal voorsien om te lag vir hulle eie onwaarskynlikheid. Daar sal geen offerande wees nie want Yahweh sal 'n ram stuur maar daar is die ewige bedreiging dat die redding of die uitkoms nie sal kom nie, dat Yahweh nie die ram sal stuur nie. Abraham is opgeroep en antwoord maar kan nie seker wees dat God sal voorsien nie. Daar is geen waarborg wat afgedwing of in plek gestel kan word nie. Die nuwe verbond waarvan die Nuwe Testament

tradisie onderneem word. Lyotard beskou juis, soos die bespreking hierbo reeds duidelik sou gemaak het, die ouditiewe metaforiek waarbinne oordeel in hierdie tradisie bedink word as die sterk punt daarvan. Die Joodse is natuurlik onlosmaaklik in Lyotard se denke verweef met die Jode en die *Shoa* (Auschwitz). Lyotard gebruik die term 'die jode' egter nie slegs om na 'n volk te verwys nie. Lyotard omskryf *die jode* as almal wat dit as 'n verpligting, 'n verantwoordelikheid of 'n skuld opneem om te probeer getuienis lewer van die sublieme aanraking van die subjek, wat altyd in die konstituering van elke individu se gees maar ook in die denke van die Weste vergete raak:[49]

> In Western history the Jewish condition, and it alone, is the impossible witness, always improper (there are only bad jews), to the unconscious affect. It alone admits that an event has 'affected' (does not cease to affect) a people without that people being able or permitted to represent it, that is, to discover and restore its meaning.

Di sublieme aanraking of die estetiese waarna tot dusver gewys is, word hier deur Lyotard in verband gebring met die Verbond tussen God en die Mense van die Boek. Die etiese pragmatiek waarop Lyotard reeds in bespreking van Newman gesinspeel het is hier baie duidelik. Wat Lyotard probeer beklemtoon, is die asimetriese aard van die etiese verhouding. Daardie verhouding tree op paradigmatiese wyse in die Verbond na vore waar 'n Stem tot die Jode spreek maar hulle verbied word om aan daardie Stem enige gestalte of inhoud te gee. Dieselfde dinamiek

---

praat beliggaam 'n radikaal ander pragmatiek. Dit plaas geloof in die plek van die letter. Hierdie geloof is slegs moontlik omdat 'n vaste band met die betekenaar verseker is en betekenis daarom gewaarborg is. In die Joodse tradisie word vertel dat God 'n stem is, niemand kan of mag toegang verkry tot sy sigbare teenwoordigheid nie. Die voorhang van die tempel is versluier. "The law of justice and peace does not become incarnate. It gives us no example to follow. It gave you a book to read, full of history to be interpreted. Do not try to come to terms with it. You belong to it; it does not belong to you" (Lyotard *op cit supra* n 5) 160. Paulus verbreek hierdie ouditiewe metaforiek. Die voorhang skeur toe Jesus sterf aan die kruis. Dit is ook die moment waarop die verbod op sigbaarheid en beliggaming opgehef word. Die moment waarop die oor en die metaforiek van die oor verbreek word. God het sy seun gegee as 'n sigbare voorbeeld van redding en beliggaming van die reg. Deur Jesus is die Stem van God sigbaar gemaak. Van hierdie oomblik af is daar nie meer 'n plek vir die jode nie. Die Joodse tradisie het ons herhinner ons dat ons altyd seuns is. Die Christen tradisie verklaar dat ons broers is. Die gedagte van broederskap neem met die Franse Revolusie nuwe vorm aan. In die republikeinse tradisie word die heterogeniteit wat die etiese verhouding kenmerk omgeskep in 'n outonomiteit. Dit is moontlik omdat die skuld teenoor die Ander reeds betaal is.

[49] Lyotard (*op cit supra* n 5)143.

is volgens Lyotard egter ook in alle ontmoetings tussen mense werksaam. Hy stel dit in *The Differend*, met verwysing na Levinas se denke, soos volg:[50]

> An addressor appears whose addressee I am, and about whom I know nothing, except that he or she situates me upon the addressee instance. The violence of the revelation is in the ego's expulsion from the addressors intenace, from which it managed its work of enjoyment, power and cognition. It is the scandal of an I displaced onto the you instance. The I turned you tries to repossess itself through the understanding of what dispossesses it. Another phrase is formed, in which the I returns in the addressor's situation, in order to legitimate or to reject - it doen't matter which - the scandal of the other's phrase and of its own possession. This new phrase is always possible, like an inevitable temptation. But it cannot annul the event, it can only tame and master it, thereby disregarding the transcendence of the other. [ ] The emphasis is placed on the asymetricalness of the I/you relation. This relation is not reversible, it imposes and maintains the destabilization of a knowledge in which the I is I. In this phrase, the I no longer understands anything about ethics, it is only able to believe that it understands. The passage from the ethical phrase to the phrase of knowledge is done only at the price of forgetting the former.

Die stem van God kan nie verbeeld word nie. Die enigste herhinnering en kennis is van die ontwrigting en die Verbond. Hierin lê die *aporia* van etiese verantwoodelikheid en geregtigheid. Die etiese verantwoordelikheid teenoor die ander is slegs moontlik op grond van 'n opheffing van die etiese verhouding met die Ander. Dit is op hierdie wyse, in die paradigmatiese verhouding tussen God en Abraham, dat Lyotard die problematiese of skandalige feit van pluraliteit in die

---

[50] Jean-François Lyotard *The Differend: Phrases in Dispute* (1988) 110. Levinas se ontleding van die assemetriese aard van die etiese verhouding en enkele van die implikasies daarvan kan gevind word in Emmanuel Levinas "The paradox of morality: an interview with Emmanuel Levinas" in Bernasconi en Wood (reds) *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other* (1988) 168; *Alternity and Transcendence* (1999) 121; *Outside the Subject* (1994) 116.

Iris Young "Asymetrical reciprocity: on moral respect, wonder, and enlarged thought" 1997 *Constellations* 340 steun op Levinas om Arendt se siening van oordeel as 'n toepassing van Kant se gedagte van "enlarged thought" te kritiseer.

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

publieke sfeer bedink.

Lyotard gebruik hierdie pragmatiek van verpligting wat die Joodse etiese tradisie onderlê om die aard van die dinamiek wat in totalitarisme afspeel te ontbloot. Totalitarisme en die Finale Oplossing was nie 'n reaksie teen die Jode nie, maar teen 'die jode' in die sin waarin hy die term gebruik:[51]

> The Final Solution was the project of exterminating the (involuntary) witnesses to this forgotten event and of having done with the unpresentable affect once and for all, having done with the anguish that it is their task to represent.

Met die etiese en die totalitêre op hierdie wyse teenoor mekaar opgestel, kan Heidegger by die bespreking betrek word. Net soos Arendt fokus Lyotard ook op die figuur van Heidegger en sy betrokkenheid by Nazisme om die krisis van politiek te verduidelik. Arendt beskuldig Heidegger daarvan dat hy 'n gebrek aan oordeel aan die dag gelê het, maar voeg by dat hierdie gebrek aan oordeelsvermoë tipies van ware denkers is. Die probleem met hulle denkaktiwiteit is dat hulle nie in dialoog met ander mense tree nie, en so ontneem word van die perspektiwiteit wat praktiese oordele moontlik maak.[52] Lyotard skryf Heidegger se Nazi deelname en sy latere stilte daaroor ook toe aan 'n gebrek aan oordeel.[53] Hy interpreteer die aard van hierdie gebrek egter nie soos Arendt as 'n gebrek aan dialogiese refleksie of verteenwoordigende denke nie, maar as 'n gebrek aan 'n gevoel vir die Reg, of 'n gebrek aan 'n afhanklikheid van die Ander.[54] Anders gestel:[55]

> I think that Heidegger's silence is due to another *Stellung*, another closure, and

---

[51] Lyotard (*op cit supra* n 5)143.

[52] Sien weer Dana Villa "The banality of philosophy: Arendt on Heidegger and Eichmann" in May en Kohn (reds) *Hannah Arendt: Twenty Years Later* (1996) 179 192 wat verklaar dat Heidegger nie 'n oordeelsfout begaan nie, daar was geen oordeel aan sy kant nie.

[53] Lyotard (*op cit supra* n 5)140.

[54] *Ibid.*

[55] Lyotard (*op cit supra* n 5)146.

> another forgetting: the exclusion of what I have called the event of the Covenant, the forgetting of a silent Law that takes the soul hostage and forces it to bear witness to the violent obligation it has undergone.

Die krisis van oordeel bestaan met ander woorde nie uit 'n gebrek aan dialoog en inter-subjektiewe interaksie nie. Hierdie simmetriese of inter-subjekte dialoog tussen 'n groep toeskouers kan niks doen om die asimmetriese verpligting wat uit die konfrontasie met die ander spruit, in getuienis op te roep nie. Die pragmatiek van verpligting en geregtigheid is 'n ouditiewe pragmatiek waarin die subjek nooit anders as 'n aangespreekte figureer nie. Die oomblik waarop die subjek poog om die 'n respons op haar verpligting of die eis om geregtigheid dialogies te regverdig, te verstaan of te peil, is die Verbond verbreek. As die probleem was dat Heidegger die Verbond vergeet het, kan Arendt se model van reflektiewe oordeel en liberale menseregtepolitiek niks help om daardie probleem aan te spreek nie.[56] Lyotard som sy sy bedenkinge teenoor deliberatiewe politiek, waarin alle politieke konflikte onmiddelik sirkuleerbaar gemaak moet word deur die netwerk van menseregte en kommunikasie, met verwysing na die reg op menswaardigheid soos volg op:[57]

> It is true that we owe others respect for their rights and that they owe us respect for ours. And that everyone owes it to him or herself to be absolutely respected. But there is in this self another, whomever or whatever the self meets or seeks to meet during hours of secrecy. This other exerts an absolute right over the self that was never contracted and is unaware of reciprocity. It is utterly other than 'the others'. It requires our time and our space in secret, without giving us anything in exchange, not even the cognizance of what it is, or what we are. We have no rights over it, no recourse against it, and no security. [ ] Now, all busy with legitimating

---

[56] Wat Lyotard hier beklemtoon, naamlik die feit dat die etiese subjek gysellaar gehou word deur iets wat nie verbeeld kan word nie, is juis wat Hannah Arendt *The Life of the Mind: Thinking* (1978)110-125 van die ouditiewe metaforiek afsit. Om die denkende of beoordelende subjek as 'n verwonderde subjek te beskryf of aan die oor uit te lewer, bring volgens haar 'n absolutisme in die prentjie wat die vryheid van denke en oordeel ophef, en daarom as oorblyfsel van die metafisiese tradisie beskou moet word.

[57] Lyotard (*op cit supra* 30) 120-121. Lyotard se siening van regte steun swaar op Levinas (*op cit supra* n 50) 130 se bespreking van "a right that challenges the I" as die mees fundamentele mensereg.

> exchanges in a community with others, we are inclined to neglect the duty we have to listen to that other and to annul the second existence it requires of us. And so to become ourselves perfectly interchangeable, without remainder, within the conditions of public and private law. [ ] If humanity does not preserve the inhuman region in which we can meet this or that which completely escapes the exercise of rights, we do not merit the rights that have been recognised.

4 Slot

Lyotard se gedagte van modernistiese kuns as 'n respons op die sublimiteit of estetika van moderniteit open die deur op die fundamentele heterogeniteit van die etiese verhouding. Daardie heterogeniteit kan ook as pluraliteit beskryf word en so as die begin of moontlikheidsvoorwaarde vir enige politiek voorgehou word.[58] Omdat daardie pluraliteit (politieke) aksie tussen mense moontlik maak maar terselfdertyd deur (politieke) aksie opgehef of onmoontlik gemaak word, het dit gebruiklik geword om meer pertinent tussen die twee betekenisse waarin politiek so pas gebruik is, te onderskei. *Die politieke* word gevolglik vandag dikwels van *politiek* onderskei om die paradoks wat hier ter sprake is, beter uit te druk.[59] 'n Soortgelyke onderskeid word ook

[58] Sien Van der Walt (*op cit supra* n 28).

[59] Chantal Mouffe maak die volgende stelling in die inleiding tot 'n onlangse versameling van haar essays met die insiggewende titel *The Return of the Political* (1993) 3: "[T]he political cannot be restricted to a certain type of institution, or envisaged as constituting a specific sphere or level of society [*politiek*]. It must be conceived as a dimension that is inherent to every human society, and that determines our very ontological condition" [*die politieke*]. Hierdie uitlating is tipies van wat Edith Wyschorod "Does continental ethics have a future?" in Dallery en Scott (reds) *Ethics and Danger* (1992) 229 "kontinentale etiek" noem. Sy beskryf hierdie etiek as "the revolt against the epistemological subject and the emergence of an ethics of alterity or otherness" (230).

Die onderskeid tussen *die politieke* en *politiek* word vandag dikwels met die filosofie van Martin Heidegger geassosieer. John Caputo *Radical Hermeneutics* (1987) 236 ontwikkel uit Heidegger se denke 'n etiek van gelatenheid waarin die gebeure (*Ereignis*) moontlik bly. Net soos in die geval van Nietzsche, Arendt en Lyotard word hierdie ontologiese benadering tot etiek ook deur Heidegger bedink as alternatief tot die tegnologiese omgang met die werklikheid waarin alles in die wêreld voor hande lê. Heidegger se ontologiese benadering tot etiek en politiek vertoon eweneens ook sterk estetiese dimensies. Sien hieroor Michael Zimmerman "Ontological aestheticism: Heidegger, Junger, and National Socialism" in Tom Rockmore en Joseph Margolis (reds) *The Heidegger Case* (1992) 52-89. In Heidegger se geval val die fokus op die poësie van digters soos Hölderlin om die ruimte te open waarin dinge hulleself kan vertoon.

Heidegger se voorkeur vir poësie as basis vir *die etiese* of geregtigheid word deur Richard Rorty *Essays on Heidegger and Others: Vol II* (1991) 66-84 bevraagteken, omdat dit die politieke

toenemend in postmoderne regsfilosofie aangetref waar die tradisionele onderskeid tussen die reg en geregtigheid herbenut word om dieselfde paradoks aan te dui.[60] Wanneer hierdie onderskeid na die debat tussen liberalisme en republikanisme oorgedra word, om weer terug te keer tot 'n onderwerp waarmee hierdie studie begin is, kan die tradisionele onderskeid tussen die publieke en die private eweneens ingespan en herverwoord word om die *aporia* van die publiek in die republiekeinse alternatief te beklemtoon. Johan van der Walt, byvoorbeeld, skryf treffend met verwysing na die horisontale werking van die Suid-Afrikaanse handves van menseregte soos volg:[61]

> Dit is ooreenkomstig hierdie verstaan vandie publieke as die moontlike koms van 'n deprivatiserende aanraking tussen die-meer-as-een wat ons ook die ongemak en die nuutheid van die horisontale gelding van die grondwet moet verstaan. Die horisontale gelding van die grondwet - die hersiening van goed gevestigde privaatregtelike norme ooreenkomstig grondwetlike beginsels ten einde die privatiserende praktyke van die reg opnuut ondergeskik te stel aan 'n normlose digniteit, 'n enorme digniteit - staan in die teken van 'n hernude geroepenheid tot 'n publieke wat sigself altyd weer onttrek van die private of die geprivatiseerde, 'n

---

onverskilligheid van Heidegger se ontologie van *Dasein* en *Ereignis* bevestig. In die plek van poësie bepleit Rorty die realistiese novelles van Charles Dickens en Milan Kundera as medium waardeur 'n meer menslike politiek gekweek kan word. In teenstelling met Rorty se kritiek benut Fred Dallmayr *The Other Heidegger* (1993) 10 juis die ontologiese dimensie van Heidegger se denke om Heidegger se betrokkenheid by die Nazi-party te relativeer:

"Whereas "politics" in the narrow sense revolves around day-to-day decision-making and ideological partisanship, "the political" refers to the frame of reference within which actions, events, and other phenomenon acquire political status in the first place. The main thesis of this chapter is that Heidegger's promising contributions to political thought are located on the level of ontology or paradigmatic framework (the political) rather than that of practical policy or ideology (which is the level of Nazi involvement)."

Vir 'n onlangse poging om Heidegger se ontologiese perspektief na die filosofie van die reg uit te brei sien Panu Minkkinen "Right things: on the question of being and the Law" 1996 *Law and Critique* 65.

[60] Hierdie onderskeid, soos dit in die lig van Lyotard se regsfilosofie verstaan word, is die tema aan die hand waarvan Douzinas en Warrington *Justice Miscarried: Ethics, Aesthetics and Law* (1994) 218 "the aporia of justice in law" bespreek.

[61] Johan van der Walt "Die toekoms van die onderskeid tussen die publiekreg en die privaatreg in die lig van die horisontale werking van die grondwet (Deel 1en 2)" 2000 *TSAR* 416 en 605 618.

> publieke wat kom by wyse van 'n onttrekking. Dit staan dus in die teken van 'n geroepenheid tot die onvoorspelbare, die onverteenwoordigbare, die onbeskikbare en die menslik onmoontlike.

Van der Walt gaan voort om die Konstitusionele Hof en die tegniek van regshersiening in te span as republikeinse instellings wat die publieke (of die etiese of die politieke) in beskerming moet neem.[62] Die inherente probleme verbonde aan selfs hierdie sydelingse poging tot die institusionalisering van die publieke hoef, in die lig van Lyotard se ontleding van die *differend* tussen die etiese en die juridiese, nie verder beklemtoon te word nie. Die krisis is natuurlik ook dat hierdie pogings nie opgegee durf te word nie.

Lyotard is terdeë bewus van die politieke dringendheid van hierdie eis. Hy gee selfs die politieke lokaliseerbaarheid van sy bepeinsinge toe.[63] Ten spyte van sy voorbehoude oor die waarde van demokratiese organisering as 'n voldoende respons op die krisis van apartheid, wat in sy tekste met die generiese naam Auschwitz aangedui word, sou Lyotard die pogings steun wat in die naam van Arendt onderneem word om die Konstitusionele Hof as 'n demokratiese of dialogiese instelling te hervorm.[64] Hy verklaar onomwonde dat die deliberatiewe logika van liberale instellings so ver as moontlik gevoer moet word.[65] Daar is egter 'n grens waar die etiese en die

---

[62] Sien byvoorbeeld sy bespreking saam met Henk Botha "Democracy and rights in South Africa: beyond a constitutional culture of justification" 2000 *Constellations* 341waarin konstitusionele regverdiging beskryf word as "a sacrificial provision of unjust grounds" en baie duidelike riglyne voorgestel word vir "the method of constitutional review" (355).

[63] Lyotard (*op cit supra* n 30) 155 skryf met verwysing na Arendt se onvermoë om die ontwrigting van die sublieme te konfronteer soos volg: "We should also recall that *we* write and think in a state of relative peace, without having to listen to the doorbell at 6 A.M., without the immediate, constant threat of the most abject of annihilation. Protection against abandonment loses some of its urgency with the thought that persecution is held at bay. Thinking can advance a little more in the direction of catastrophe, the sublime, and non-being, because no one today, with the exception of a few terrorists, 'refuses [to the thinker] the right to share the earth,' as did those like Eichmann".

[64] Sien byvoorbeeld Frank Michelman "Forward: traces of self-government" 1986 *Harvard Law Review* 4.

[65] Lyotard (*op cit supra* n 30) 133: "The notion of a conversational minimum is surely indispensable to liberal, democratic politics. This is nothing new. I don't see what can be opposed to it if we agree that there is no political alternative to liberal democracy, as seems to me from now on to be the case. That's why I don'y think it's fair for Rorty or others to authorize themselves to hear resonances of leftism,

dialogiese voor 'n *differend* stuit.[66]

Dit bring Lyotard terug by die vraag hoe hierdie aporetiese moment, Van der Walt se 'publieke', institusioneel verdiskonteer kan word. Hy worstel nêrens meer pertinent met hierdie vraag as in sy bespreking van Kafka se teks oor die werking van die reg is sy verbeelde strafkolonie nie.[67] Lyotard sluit sy interpretasie van Kafka se teks met drie verbandhoudende vrae af. Ek som sy eie ongemak oor die intsitusionele krisis wat sy modernistiese regsfilosofie open in sy eie woorde op:[68]

> Is it true that politics is instituted only at the cost of forgetting the absolute condition of morals? Is the truth of the law not, on the contrary, that it should be inscribed on paper to which speaking entities will, after deliberation have agreed? Or, finally, must one distinguish between the justices and maintain both of them, but seperately?

Lyotard sluit sy bespreking van Kafka af voordat hy sy eie vrae beantwoord. Nietemin laat hy daarmee 'n suggestie vir die institusionele toekoms van die strafkolonie. Ons keer weer terug tot die gedagte wat hierdie bespreking van die estetisering van die reg in die lewe geroep het: Dat die *aporia* van die reg, anders as wat Van der Walt skynbaar glo, meer effektief sydelings van buite die reg benader kan word as van binne. Indien modernistiese kuns, soos Lyotard beweer,

---

revolution, or even terrorism, in my defense of the differend". In dieselfde trant dring Lyotard daarop aan dat elke *differend* omgeskep moet word in 'n litigasie (144).

[66] Selfs die eis dat elke *differend* omgeskep moet word in 'n litigasie (Lyotard (op cit supra n 30) 144) kan nie van die *differend* ontsnap nie. 'n *Differend* kan omskep word in 'n litigasie juis omdat verbindinge tussen frases altyd moontlik is. Die etiese frase kan aangehaal word binne 'n beskrywende of 'n bevraagtekende of regverdigende frase. Die punt bly egter dat die oomblik van (noodwendige en nodige) frasering, die einde van die etiese frase beteken. Een frase of taalspel kan altyd na 'n ander *verwys* word maar kan nooit na die ander *herlei* word nie.

Dit is deur die ontsnapping van die etiese frase in frasering (of oordeel) te beklemtoon, dat Lyotard poog om deliberatiewe politiek in 'n modernistiese praktyk te omskep.

[67] Die teks van Franz Kafka is *In the Penal Colony* en die bespreking daarvan deur Lyotard kan gevind word in (*op cit supra* n 30) 176.

[68] Lyotard (*op cit supra* n 30) 191.

gepriviligeerde toegang verleen tot etiese subjektiwiteit, mag die republiek selfs gedien word deur 'n konfrontasie tussen reg en kuns te bewerkstellig. Hierdie konfrontasie sou daarop gerig moet wees om die estetika wat in die vergetenis van beide kuns en reg werksaam is, in getuienis op te roep. Hoe dan sou 'n inbreuk deur kuns op die tyd en plek van die reg bewerkstellig kon word?

Dennis Curtis en Judith Resnik[69] sluit hulle onlangse studie oor die uitbeeldings van Justitia gedurende die Middeleeue en die Renaissance met die gedagte af dat die ikonografiese tradisie in die reg 'n belangrike ondermynende diskoers binne die Westerse regstradisie verteenwoordig het. Hulle toon aan hoe die somtyds dubbelsinnige en selfs groteske uitbeeldings van Geregtigheid visuele leidrade bied vir die gewelddadige en privatiserende werking wat die reg op geregtigheid as 'n abstrakte en mitiese bron het.[70] Die gevaar bestaan dat 'n sensitiwiteit vir hierdie spanning onder druk van die rasionalisering van die reg saam met die ryk ikonografiese tradisie verlore sal raak.[71] Curtis en Resnik se herwinning van hierdie eiesoortige etise tradisie binne die reg is onlangs in 'n aantal verbanhoudende studies oor die rol van ikoniese simboliek in die reg verder gevoer.[72]

Wat die onlangse fokus op die verbeelding van die reg beklemtoon is dat die geweld van die reg tradisioneel in 'n gelaaide estetiese ruimte voltrek is. Hierdie ruimte ondersteun die reg dikwels

---

[69] David Curtis en Judith Resnik "Images of justice" 1987 *Yale Law Journal* 1727.

[70] Een van hierdie dubbelsinnighede is die vraag oor Justitia se blinddoek. Moet sy kan sien of moet haar oë gesluit word sodat sy op haar ore moet staatmaak? Die geskiedenis van Justitia se blinddoek word ondersoek deur Martin Jay "Must justice be blind: the challenge of images to law" in Douzinas en Nead *Law and the Image: The Authority of Art and the Aesthetics of Law* (1999) 19. Die dubbelsinnigheid wat in die ikonografie van Justitia opgesluit lê sou treffend aan die hand van die spanning tussen die okulêre pragmatiek van Arendt, haar oë, en die ouditiewe pragmatiek van Lyotard, sy ore, ondersoek kon word.

[71] Curtis en Resnik (*op cit supra* n 68) 1769: "The imagery [ ] can help show us that justice has a mythic power that the state hopes to use. At the same time, judges struggle to liberate that power from their sovereign's grasp. To be effective, the myths and the images must remain vital and immediate. We fear that, should Justice simply be a courthouse logo, a marker drained of mythic meaning, our attentiveness to the problematic relationship between judgement and knowledge and between sovereign and judge might fade. When we loose the ambiguities and the grotesqueries in the images of Justice [ ] we may be lulled into misunderstanding both justice's power and its limits".

[72] Sien Piyel Haldar "The function of ornament in Quintillian, Alberti, and court architecture" in Douzinas en Nead *Law and the Image: The Authority of Art and the Aesthetics of Law* (1999) 117.

maar kan soms ook op die aporetiese spanning tussen reg en geregtigheid sinspeel.[73] Sou modernistiese kuns vandag in die plek van die ouer ikonografiese tradisie kon tree? Die nuwe hofgebou vir die Paleis van Justisie in s'Hertogenbosch in die Nederlande dui op die nooodsaak om hierdie moontlikheid verder te ondersoek. In hierdie hofgebou, wat in 1998 voltooi is, is die boonste helfde van die mure in elke hofsaal bedek met geweefde wandtapyte. Die wandtapyte is almal deur bekende kunstenaars vir hierdie doel ontwerp. Baie van die uitbeeldings lewer sydelings kommentaar op die argumentatiewe en beoordelende praktyke wat daaronder afspeel. Een van die hofsale bevat twee wandtapyte van Jeff Wall waarop 'n reeks cinematografiese beelde in kleur vasgelê is. Wall verduidelik self uitvoerig wat hy met sy kunswerk beoog het:[74]

> Working with a group of actors, I tried to create a little story, or an account of a set of occurances, in which a few people appeared to be involved in some dispute, possibly centered on the contents of a brown bag. I wanted to include the absence of information, or make present the absence of information, to make the work 'complete with missing parts' as Samuel Beckett once described an object. I was intrigued that the group of pictures might become the ground for an extended interpretive contemplation on the part of people obliged to spend some longer or shorter period of time in the courtroom where the tapestry would be hung. That contemplation might then refer directly, not to the content of the trial, but to it's form, and it's literature. I have made a number of pictures of people engaged in conversation which of course cannot be heard, since pictures are by nature silent. This contradiction is interesting because it points to what a picture cannot achieve, to what inherently escapes it. Sounds are of course, not the only thing that escapes the pictorial dimension. 'The truth' also probably escapes it, too. Pictures are interesting because of their relation to the invisible, to what cannot appear in pictures.

---

[73] Vir 'n uitstekende bespreking van die wyse waarop die argitektuur van regsgeboue die aporetiese aard van die reg kan oproep sien David Evans "Theatre of deferral: the image of the law and the achitecture of the Inns of Court" 1999 *Law and Critique* 1.

[74] Jeff Wall "A note on my tapestries in the High Court at 's-Hertogenbosch" in Patrick Spijkerman *Paleis van Justitie: 's-Hertogenbosch* (1998) 75 76.

> Tapestries have always had a double function, that of insulating a room from cold and from echoing sounds. I feel that the transition from photograph to tapestry changed the nature of the essential silence of my pictures, since now the tapestries continually absorb the sound of the words uttered in court.

Wall se kunswerk konfronteer die juridiese diskoers wat daaronder voltrek word met die *aporia* van betekenis en die privatiserende werking van betekenisgewing. Dit roep daarmee ook sydelings die vergete *aporia* van geregtigheid in die regsdiskoers op. Dit poog so om die finaliteit van die reg op te hef en die (onmoontlike) moontlikheid van geregtigheid oop te hou.[75] Wat hier belangrik is, is dat hierdie konfrontasie nie van 'n afstand af geskied of slegs op 'n teoretiese vlak onderneem word nie. Die woorde van die hof word letterlik deur die eiesoortige getuienis wat die kunswerk van die estetiese lewer geabsorbeer, en woord vir woord betrek binne 'n akoestiese pragmatiek wat op die oor afgestem is. Deur die *differend* tussen die estetiese en die reg, of selfs net kuns en die reg, op hierdie wyse sigbaar in die hofsaal af te speel, word 'n ingrypende estetisering van die reg institusioneel bewerkstellig. 'n Meer omvattende en minder konfronterende institusionele impak vir modernistiese regsfilosofie kan en moet nie verwag word nie.

Miskien verg hierdie enkele voorbeeld van 'n konkrete estetisering van die reg 'n meer omvattende studie. Miskien bevat dit selfs die begin van 'n doktorale proefskrif, iets soos: *Die estetiese republiek: kuns, reg en politiek in Nietzsche, Arendt en Lyotard.*

---

[75] Jeff Wall "An account of events taking place between the hours of 9.35 am and 3.22 pm, tuesday, 21 february 1996, complete with missing information" in Patrick Spijkerman *Verzachtende Omstandigheden Extenuating Circumstances* (1998) 93: "Becuase the additional information is missing - and will never become available - I hope that the trial can be held anew every day by those who visit 'my' court".

6 VERWYSINGSPUNTE

Adorno, T *Aesthetic Theory* (1984) Routledge, New York.

Ansell-Pearson, K *An Introduction to Nietzsche as a Political Thinker* (1994) Cambridge University Press, Cambridge.

Apel, K-O *Karl-Otto Apel: Selected Essays (Vol II): Ethics and the Theory of Rationality* (1996) Humanities Press, New Jersey.

Arendt, H "Martin Heidegger at eighty" in Murray, M (red) *Heidegger and Modern Philosophy: Crtical Essays* (1978) Yale University Press, New Haven 293.

Arendt, H "Philosophy and Politics" 1990 *Social Research* 72.

Arendt, H *Between Past and Future* (1961) Penguin, New York.

Arendt, H *Crisis in the Republic* (1972) Harcourt, New York.

Arendt, H *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1965) Viking Press, New York.

Arendt, H *Essays in Understanding 1930-1954* (1994) Harcourt, New York.

Arendt, H *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982) Harvester Press, Sussex.

Arendt, H *Men in Dark Times* (1970) Jonathan Cape, London.

Arendt, H *On Revolution* (1963) Viking Press, New York.

Arendt, H *The Human Condition* (1958) University of Chicago Press, Chicago.

Arendt, H *The Life of the Mind: Thinking* (1978) Harcourt Brace Javanovich, New York.

Arendt, H *The Life of the Mind: Willing* (1978) Secker & Warburg, London.

Arendt, H *The Origins of Totalitarianism* (1966) George Allen, London.

Balkin, M "Arendt and Heidegger: the episodic intertwining of life and work" 1987 *Philosophy and Social Criticism* 71.

Barash, J "The political dimension of the public world: on Hannah Arendt's interpretation of Martin Heidegger" in May, L en Kohn, J *Hannah Arendt: Twenty Years Later* (1996) MIT Press, Cambridge 251.

Barnouw, D *Visible Spaces: Hannah Arendt and the German-Jewish Experience* (1990) John Hopkins University Press, Baltimore.

Baynes, K, Bohman, J en McCarthy, T (reds) *After Philosophy: End or Transformation?* (1987) MIT Press, Cambridge.

Beardsworth, R "On the critical post: Lyotard's agitated judgement" in Benjamin, A (red) *Judging Lyotard* (1992) Routledge, London 43.

Beiner R "Hannah Arendt on judging" in Arendt, H *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982) Harvester Press, Sussex 89.

Beiner, R "Re-reading Hannah Arendt's Kant lectures" 1997 *Philosophy and Social Criticism* 21.

Benhabib, S "Democracy and difference: reflections on the metapolitics of Lyotard and Derrida" 1994 *The Journal of Political Philosophy* 1.

Benhabib, S *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (1996) Sage Publications, London.

Benjamin, A (red) *Judging Lyotard* (1992) Routledge London.

Benjamin, A (red) *The Lyotard Reader* (1989) Basil Blackwell Oxford.

Benjamin, W "Theories of German Fascism: on the collection of essays *War and Warrior*, edited by Ernst Junger" in 1979 *New German Critique* 120.

Benjamin, W *Illuminations* (1973) Fontana/Collins, Glasgow.

Bennet, J ""How is it, then, that we still remain barbarians?": Foucault, Schiller, and the aestheticization of ethics" 1996 *Political Theory* 653.

Bennington, G *Lyotard: Writing the Event* (1988) Columbia University Press New York.

Bernasconi, R en Wood, D (reds) *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other* (1988) Routledge, London.

Bernstein, R *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis* (1983) University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Botha, H "Privatism, authoritarianism and the constitution: the case of Neethling and Potgieter" 1995 *THRHR* 496.

Botha, H "Civic republicanism and legal education" 2000 *Codicillus 23.*

Botting, F (red) *The Gothic* (2001) D S Brewer, Cambridge.

Bradfield, G en Van der Merwe, D (reds) *"Meaning" in Legal Interpretation* (1998) Juta, Kenwyn.

Brons, R en Kunneman, H (reds) *Lyotard Lezen: Etiek, Onmenselijkheid en Sensibiliteit* (1995) Boom,Amsterdam.

Canovan, M "The contradictions of Hannah Arendt's political thought" 1978 *Political Theory* 20.

Canovan, M "Politics as culture:Hannah Arendt and the public realm" (1985) *History of Political Thought* 617.

Canovan, M "Socrates or Heidegger? Arendt's reflections on philosophy and politics" (1990) *Social Research* 135.

Canovan, M *Hannah Arendt: A Re-interpretation of her Political Thought* (1992).

Caputo, J *Radical Hermeneutics* (1987) Indiana University Press, Bloomington.

Carroll, D *Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida* (1987) Methuen, New York.

Cascardi, A *Consequences of Enlightenment* (1999) Cambridge University Press, Cambridge.

Chapelle, D *Nietzsche and Psychoanalysis* (1993) State University of New York, Albany.

Christodoulidis, E "Self-defeating civic republicanism" 1993 *Ratio Iuris* 64.

Christodoulidis, E *Law and Reflexive Politics* (1998) Kluver Academic Publishers, Dortrecht.

Chytry, J *The Aesthetic State: A Quest in Modern German Thought* (1980) University of California Press, Berkley.

Clarke, J "A Kantian theory of political judgement: Arendt and Lyotard" 1994 *Philosophy Today* 135.

Clarke, M "Nietzsche's antidemocratic rhetoric" 1999 *The Southern Journal of Philosophy* 119.

Cohen, F "Transcendental nonsense and the functional approach" 1935 *Columbia Law Review* 809.

Connolly, W *Political Theory and Modernity* (1988) Blackwell, Oxford.

Conway, D *Nietzsche & the Political* (1997) Routledge, New York.

Cornell, D *Transformations: Recollective Imagination and Sexual Difference* (1993) Routledge, New York.

Crowther, P *Critical Aesthetics and Postmodernism* (1993) Clarendon Press, Oxford.

Curtis, D en Resnik, J "Images of justice" 1987 *Yale Law Journal* 1727.

D'Entreves, M en Benhabib, S (reds) *Habermas and the Unfinished Project of Modernity* (1996) Polity Press, London.

D'Entreves, M-P *The Political Philosophy of Hannah Arendt* (1994) Routledge, London.

Dallery, A en Scott, C (reds) *Ethics and Danger: Essays on Heidegger and Continental*

Thought (1992) Sate University of New York Press, New York.

Dallmayr, F *The Other Heidegger* (1993) Cornell University Press, Ithaca.

Dalton, S "Lyotard's perigrination: three (and a half) responses to the call of justice" 1994 *Philosophy Today* 227.

Davis, D "Equality: the majesty of legoland jurisprudence" 1999 *SALJ* 398.

Davis, D "Duncan Kennedy's *A critique of adjudication*: a challenge to the 'business as usual' approach of South African lawyers" 2000 *SALJ* 697.

Davis, D *Democracy and Deliberation* (1999) Juta, Kenwyn.

De Crespigny, A en Minogue, K *Contemporary Political Philosophers* (1975) Methuen, London.

Derrida, J *Positions* (1981) University of Chicago Press, Chicago.

Detwiler, B *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism* (1990) University of Chicago Press, Chicago.

Dostal, R "Judging human action: Arendt's appropriation of Kant" (1984) *Review of Metaphysics* 725.

Douzinas, C en Nead, L *Law and the Image: The Authority of Art and the Aesthetics of Law* (1999) University of Chicago Press, Chicago.

Douzinas, C en Warrington, R *Justice Miscarried: Ethics, Aesthetics and the Law* (1994) Harvester Wheatsheaf, New York.

Douzinas, C, Warrington, R en McVeigh, S *Postmodern Jurisprudence: The Law of Text in the Text of Law* (1991) Routledge, London.

Du Plessis, L "Legal academics and the open community of constitutional interpreters" 1996 *SAJHR* 214.

Dyzenhaus, D "Legal theory in the collapse of Weimar: contemporary lessons?" 1997 *American Political Science Review* 121.

Dyzenhaus, D *Legality and Legitimacy : Carl Schmitt, Hans Kelsen, and Herman Heller in Weimar* (1997) Clarendon Press, Oxford.

Eagleton, T *The Ideology of the Aesthetic* (1990) Basil Blackwell, Oxford.

Eagleton, T "Capitalism, modernism and postmodernism" 1985 *New Left Review* 60.

Eksteins, M *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age* (1990) Black

Swan, London.

Ettinger, E *Hannah Arendt Martin Heidegger* (1995) Yale University Press, New Haven.

Evans, D "Theatre of deferral: the image of the law and the achitecture of the Inns of Court" 1999 *Law and Critique* 1.

Faber, D en Frickey, P "Public rationality and the first Amendment" 1987 *UCLA Law Review* 1615.

Feldman, S "Republican revival/interpretive turn" 1992 *Wisconsin Law Review* 679.

Flynn, B "The places of the work of art in Arendt's philosophy" (1991) *Philosophy and Social Criticism* 217.

Foster, R "Strategies of justice: the project of philosophy in Lyotard and Habermas " 1999 *Philosophy and Social Criticism* 87.

Franklin, T "The political implications of Nietzsche's Aristocratic radicalism" 1999 *The Southern Journal of Philosophy* 143.

Fraser, N "The French Derridians: politicizing deconstruction or deconstructing politics" 1984 *New German Critique* 127.

Freud, S *Totem and Taboo* (1983) Routledge, New York.

Gadamer, H-G *Truth and Method* (1989) Sheed and Ward, London.

Galston, M "Taking Aristotle seriously: republican-orientated legal theory and the moral foundations of deliberative democracy" 1994 *California Law Review* 329.

Golffing, F "Preface" in Nietzsche, F *The Birth of Tragedy and The Genealogy of Morals* (1956) Doubleday, New York iv.

Goodrich, P *Languages of Law: From Logics of Memory to Nomadic Masks* (1990) Weidenfeld and Nicolson, London.

Goodrich, P *Oedipus Lex: Psychoanalysis, History, Law* (1995) University of California Press, Berkeley.

Goosen, D "Nietzsche en die politieke: 'n dramatologiese lesing" 2001 *Fragmente* 47.

Habermas, J *Philosophical-Political Profiles* (1983) MIT Press, Cambridge.

Habermas, J *The Theory of Communicative Action Vol 1: Reason and the Rationalisation of*

Society (1984) Beacon Press, Boston.

Habermas, J *The Theory of Communicative Action Vol 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason* (1987) Beacon Press, Boston.

Habermas, J *The Philosophical Discourse of Modernity* (1987) MIT Press, Cambridge.

Habermas, J "Philosophy as stand-in and interpreter" in Baynes, K, Bohman, J en McCarthy, T (reds) *After Philosophy: End or Transformation?* (1987) MIT Press, Cambridge 297.

Habermas, J "How is legitimacy possible on the basis of legality" in McMurrin, S (red) *The Tanner Lectures on Human Values: VIII* (1988) University of Utah Press, Salt Lake City 219.

Habermas, J "On the idea of the rule of law" in McMurrin, S (red) *The Tanner Lectures on Human Values: VIII* (1988) University of Utah Press, Salt Lake City 249.

Habermas, J "Modernity: an unfinished project" in D'Entreves, M en Benhabib, S (reds) *Habermas and the Unfinished Project of Modernity* (1996) Polity Press, London.

Haldar, P "The function of ornament in Quintillian, Alberti, and court architecture" in Douzinas, C en Nead, L *Law and the Image: The Authority of Art and the Aesthetics of Law* (1999) University of Chicago Press, Chicago 117.

Hammer, D "Incommensurable phrases and narrative discourse: Lyotard and Arendt on the possibility of politics" 1997 *Philosophy Today* 475.

Hansen, P *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship* (1993) Routledge, London.

Haraway, D en Giroux, H (reds) *Women Writing Culture* (1995) State University of New York Press, New York.

Hatab, L *A Nietzschean Defence of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics* (1995) Open Court, Chicago.

Hayman, R *Nietzsche: A Critical Life* (1980) Weideman and Nicholson, London.

Heidegger, M *Nietzsche: Vol 3* (1991) harper, San Francisco.

Heller, A "Hannah Arendt on the 'vita contemplativa'" 1987 *Philosophy and Social Criticism 281.*

Hill, M (red) *Hannah Arendt and the Recovery of the Public World* (1979) St Martin's Press, New York.

Hinchman, L en Hinchman, S "Existentialism politicized: Arendt's debt to Jaspers" in Hinchman, L en Hinchman, S (reds) *Hannah Arendt: Critical Essays* (1994) State Universiry of

New York Press, New York 143.

Hinchman, L en Hinchman, S "In Heidegger's shadow: Hannah Arendt's phenomenological humanism" 1984 *The Review of Politics* 183.

Honig, B *Political Theory and the Displacement of Politics* (1993) Cornel University Press, Ithaca.

Honig, B "The problem of agonism" 1993 *Political Theory* 528.

Honig, B "The politics of agonism: a critical response to 'Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche and The Aetheticization of Political Action' by Villa, D " 1992 *Political Theory* 528.

Honig, B *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (1995) The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.

Horkheimer, M en Adorno, T *The Dialectic of Enlightenment* (1972) Herder & Herder, New York.

Hoy, D "Dworkin's constructive optimism v deconstructive legal nihilism" 1987 *Law and Philosophy* 321.

Ijsseling, S *Apollo, Dionysos, Aphrodite en de Anderen* (1994) Boom, Amsterdam.

Ingram, D "The Postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard" 1988 *Review of Metaphysics* 51.

Jameson, F *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (1991) Verso, London.

Jay, M "Hannah Arendt: opposing views" 1978 *Partisan Review* 347.

Jay, M *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Criticism* (1993) Routledge, New York.

Jay, M *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought* (1993) University of California Press, Berkeley.

Jay, M "Must justice be blind: the challenge of images to law" in Douzinas, C en Nead, L *Law and the Image: The Authority of Art and the Aesthetics of Law* (1999) University of Chicago Press, Chicago 19.

Kant, I *Critique of Practical Reason* (1996) Cambridge University Press, New York.

Kant, I *The Critique of Judgement* (1952) Clarendon Press, London.

Kateb, G *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil* (1983) Rowman & Allanheld, Totowa.

Kaufman, W *Nietzsche* (1956) Meridian, New York.

Kearney, R *States of Mind: Dialogues with Contemporary Thinkers* (1995) New York University Press, New York.

Klare, K "Legal culture and transformative constitutionalism" 1998 *SAJHR* 146.

Kohn, J "Thinking /Acting" 1990 *Social Research 105.*

Kronman, A "Living in the Law" 1987 *University of Chicago Law Review* 836.

Lacoue-Labarthe, P *Heidegger, Art and Politics* (1990) Basil Blackwell, Cambridge.

Le Roux, W "Deconstruction and the colour of the dead" in Bradfield, G en Van der Merwe, D (reds) (1998) *"Meaning" in Legal Interpretation* 111.

Le Roux, W "From acropolis to metroplis: the Constitutional Court building and South African street democracy" 2001 *SAPL/PR* 139.

Le Roux, W "The de-Romanisation of legal history courses at South African universities" 2000 *Fundamina* 129.

Legendre, P *Law and the Unconscious: a Legendre Reader* (1994) Verso, London.

Levinas, E "The paradox of morality: an interview with Emmanuel Levinas" in Bernasconi, R en Wood, D (reds) *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other* (1988) Routledge, London.

Levinas, E *Alternity and Transcendence* (1999) Columbia University Press, New York.

Levinas, E *Outside the Subject* (1994) Stanford University Press, Stanford.

Librett, J (red) *Of the Sublime: Presence in Question* (1993) State University of New York Press New York.

Luban, D *Legal Modernism* (1994) University of Michigan Press, Michigan.

Lyotard, J-F "Jean-Francois Lyotard" in Rötzer, F (red) *Conversations with French Philosophers* (1995) Humanities Press New Jersey 67.

Lyotard, J-F *Lessons on the Analytic of the Sublime* (1994) Stanford University Press, Stanford.

Lyotard, J-F "Sensus Communis" in Benjamin, A (red) *Judging Lyotard* (1992) Routledge London 1.

Lyotard, J-F "The interest of the sublime" in Librett, J (red) *Of the Sublime: Presence in*

Question (1993) State University of New York Press, New York 109.

Lyotard, J-F "The sign of history" in Benjamin, A (red) *The Lyotard Reader* (1989) Basil Blackwell Oxford 393.

Lyotard, J-F "What is just? (*Ou Justesse*)" in Kearney, R *States of Mind: Dialogues with Contemporary Thinkers* (1995) New York University Press, New York 290.

Lyotard, J-F en Thébaud, J-L *Just Gaming* (1985) Manchester University Press, Manchester.

Lyotard, J-F *Heidegger and the Jews* (1990) University of Minnesota Press, Minneapolis.

Lyotard, J-F *Political Writings* (1993) UCL Press, New York.

Lyotard, J-F *Postmodern Fables* (1997) University of Minnesota Press, Minneapolis.

Lyotard, J-F *The Differend:Phrases in Dispute* (1988) University of Minnesota Press, Minneapolis.

Lyotard, J-F *The Inhuman: Reflections on Time* (1988) Stanford University Press, Stanford.

Lyotard, J-F *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (1984) Manchester University Press Manchester.

Lyotard, J-F *Toward the Post-modern* (1993) Humanities Press, New Jersey.

MacIntyre, A *After Virtue: A Study in Moral Theory* (1981) Duckworth, London.

May, L en Kohn, J (reds) *Hannah Arendt: Twenty Years Later* (1996) The MIT Press, Cambridge.

McCormick, J "Fear, Technology, and the State: Carl Schmitt, Leo Strauss, and the Revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany" 1994 *Political Theory* 619.

McMurrin, S (red) *The Tanner Lectures on Human Values: VIII* (1988) University of Utah Press, Salt Lake City.

Megill, A *The Prophets of Extremity* (1985) University of California Press, Berkeley.

Menke, C *The Sovereignty of Art: Aesthetic Negativity in Adorno and Derrida* (1998) MIT Press, Cambridge, Mass.

Michelman, F "The constitution, social rights and reason: a tribute to Etienne Mureinik" 1998 *SAJHR* 499.

Michelman, F "Forward: traces of self-government" 1986 *Harvard Law Review* 4.

Michelman, F "Law's republic" 1988 *Yale Law Journal* 1943.

Minkkinen, P "Right things: on the question of being and the law" 1996 *Law and Critique* 65.

Moran, L "Law and the Gothic imagination" in Botting, F (red) *The Gothic* (2001) D S Brewer, Cambridge 87.

Mouffe, C *The Return of the Political* (1993) Verso, London.

Mureinik, E "Beyond a charter of luxuries: economic rights in the constitution" 1992 *SAJHR* 464.

Murphy, T "Brit-crits: subversion, submission, past, present and future" 1999 *Law and Critique* 237.

Murray, M (red) *Heidegger and Modern Philosophy: Critical Essays* (1978) Yale University Press, New Haven.

Nagele, R "The eyes of the skull: Walter Benjamin's aesthetics" in Roblin, P (red) *The Aesthetics of the Critical Theorists* (1990) Edwin Mellen Press, Queenstown 207.

Nicholas, M *Nietzsche and Schiller: Untimely Aesthetics* (1996) Clarendon Press, New York.

Nietzsche, F *Early Greek Philosophy and Other Essays* (1964) Russell & Russell, New York.

Nietzsche, F *Ecce Homo* (1964) Russel & Russel, New York.

Nietzsche, F *The Birth of Tragedy and The Genealogy of Morals* (1957) Doubleday, New York.

Nietzsche, F *The Case of Wagner: Nietzsche Contra Wagner* (1964) Russell & Russell, New York.

Nietzsche, F *The Twighlight of Idols* (1964) Russell & Russell, New York.

Nietzsche, F *The Will to Power: Vol II* (1964) Russell & Russell, New York.

Nietzsche, F *Thus Spake Zarathustro* (1964) Russel & Russel, New York.

Norris, C *Uncritical Theory* (1992) University of Massachusetts Press, Amherst.

Nussbaum, M *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature* (1990) Oxford University Press, New York.

Nussbaum, M "Skepticism about practical reason in literature and law" 1994 *Harvard Law Review* 714.

O'Sullivan, N "Hannah Arendt: Hellenic nostalgia and industrial society" in De Crespigny, A en Minogue, K *Contemporary Political Philosophers* (1975) Methuen, London 228.

Parekh, B *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy* (1981) Macmillan, London.

Plato *The Republic* (1974) Penguin Books, Middlesex.

Plato *The Trial and Death of Socrates: Four Dialogues* (1992) Dover Publications, New York.

Potgieter, J "The role of law in a period of transition: the need for objectivity" 1991 *THRHR* 800.

Prado, P "Argumentation and aesthetics: reflections on communication and the differend" 1992 *Philosophy Today* 351.

Readings, B *Introducing Lyotard: Art and Politics* (1991) Routledge, London.

Roberts, D "Sublime theories: reason and imagination in modernity" in Robinson, G en Rundell, J (reds) *Rethinking Imagination: Culture and Creativity* (1994) Routledge, London 171.

Robinson, G en Rundell, J (reds) *Rethinking Imagination: Culture and Creativity* (1994) Routledge, London.

Roblin, R (red) *The Aesthetics of the Critical Theorists* (1990) Edwin Mallen Press, Queenstown.

Rockmore, T en Margolis, J (reds) *The Heidegger Case* (1992) Temple University Press, Philadelphia.

Rorty, R *Contingency, Irony and Solidarity* (1989) Cambridge University Press, Cambridge.

Rorty, R *Essays on Heidegger and Others: Vol II* (1991)

Rötzer, F (red) *Conversations with French Philosophers* (1995) Humanities Press, New Jersey.

Sarat, A en Kearns, R (reds) *Legal Rights and Philosophical Perspectives* (1997) University of Michigan Press, Michigan.

Scheuerman, W "Carl Schmitt's critique of liberal constitutionalism" 1996 *Review of Politics* 299.

Scheuerman, W "Revolutions and constitutions: Hannah Arendt's challenge to Carl Schmitt" 1997 *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 141.

Schlag, P "Rights in the postmodern condition" in Sarat, A en Kearns, R (reds) *Legal Rights and Philosophical Perspectives* (1997) 263 .

Schlag, P "The aesthetics of American law" 2002 *Harvard Law Review* 1047.

Schopenhauer, A *The World as Will and Idea: Vol I* (1907) Kegan Paul, London.

Schrift, A "Nietzsche For Democracy" 1999 *The Southern Journal of Philosophy* 167.

Schrift, A *Nietzsche and the Question of Interpretation* (1990) Ann Arbor, Michigan.

Schrift, A *Nietzsche's French Legacy* (1995) Routledge, New York.

Stravrakakis,Y *Lacan and the Political* (1999) Routledge. London.

Thomas, P, Van der Merwe. C en Stoop, B *Historiese Grondslae van die Suid-Afrikaanse Privaatreg* (1998) Butterworths, Durban.

Thucydides *History of the Peloponnesian War* (1972) Penguin Books, Middlesex.

Tushnet, M "Critical legal studies: an introduction to its origins and underpinnings" 1986 *Journal of Legal Education* 505.

Van der Hoek "Het overleven van Lyotard" in Brons, R en Kunneman. H (reds) *Lyotard Lezen: Etiek, Onmenselijkheid en Sensibiliteit* (1995) Boom. Amsterdam 50.

Van Der Merwe, D "Ramus, mental habits, and legal science" in Visser, D (red) *Essays on the History of Law* (1989) Juta. Cape Town 32.

Van der Merwe, D "A moral case for lawyer's law" 1992 *SALJ* 619.

Van der Walt, A "Reflections on teaching property law in the future" 1993 *Stell LR* 88.

Van der Walt, A "Tradition of trial: a critical analysis of the civil-law tradition in South African property law" 1995 *SAJHR* 169.

Van der Walt, A "Marginal notes on powerful(l) legends: critical perspectives on property theory" 1995 *THRHR* 396.

Van der Walt, A "Un-doing things with words: the colonization of the public sphere by private property discourse" in Bradfield, G en Van der Merwe D (reds) *"Meaning" in Legal Interpretation* (1998) Juta, Kenwyn 235.

Van der Walt, A "Dancing with codes - protecting, developing and deconstructing property rights in a constitutional state" 2001 *SALJ* 258.

Van der Walt, J "Skerwe uit "die" *Geschichte* van die leerstuk van subjektiewe regte: (deel 1 en 2)" 1996 *TSAR* 521 en 626.

Van der Walt, J "The critique of subjectivism and its implications for property law - towards a deconstructive republican theory of property" in Van Maanen, G en Van der Walt, A (reds) *Property Law on the Threshold of the 21st Century* (1996) Makin, Antwerpen.

Van der Walt, J "Perspectives on horizontal application: *Du Plessis vs De Klerk* revisited" 1997 *SAPL/PR* 1.

Van der Walt, J "The language of jurisprudence from Hobbes to Derrida (The latter's quest for an impossible poem) " in Bradfield, G en Van der Merwe, D (reds) *"Meaning" in Legal Interpretation* (1998) 61.

Van der Walt, J "Die toekoms van die onderskeid tussen die publiekreg en die privaatreg in die lig van die horisontale werking van die grondwet: Deel 1 en 2" 2000 *TSAR* 416 en 605.

Van der Walt, J en Botha, H "Democracy and rights in South Africa: beyond a constitutional culture of justification" 2000 *Constellations* 341.

Van der Walt, J "The quest for the impossible, the beginning of politics: a reply to Dennis Davis" 2001 *SALJ* 463.

Van Maanen, G en Van der Walt, A (reds) *Property Law on the Threshold of the 21st Century* (1996) Makin, Antwerpen.

Van Marle, K " Universities as heterogeneous public places" 2000 Codicillus 32.

Van Wyk, C "The task facing South African law in the 21st century, with particular emphasis on the resilience of our Roman law heritage" 1993 *Codicillus* 45.

Villa, D "Beyond good and evil: Arendt, Nietzsche and the aestheticization of politics" 1992 *Political Theory* 274.

Villa, D "The banality of philosophy: Arendt on Heidegger and Eichmann" in May, L en Kohn, J (reds) *Hannah Arendt: Twenty Hannah Arendt: Twenty Years Later* (1996) MIT Press, Cambridge 179.

Villa, D *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political* (1996) Princeton University Press, Princeton.

Visser, P "A successful constitutional invasion of private law" 1995 *THRHR* 745.

Wall, J "A note on my tapestries in the High Court at 's-Hertogenbosch" in Spijkerman, P (red) *Paleis van Justitie: 's-Hertogenbosch* (1998) Uitgeverij 010, Rotterdam 75.

Wall, J "An account of events taking place between the hours of 9.35 am and 3.22 pm, tuesday, 21 february 1996, complete with missing information" in Spijkerman, P *Verzachtende omstandigheden Extenuating Circumstances* (1998) Uitgeverij 010, Rotterdam 93.

Ward, I "A Kantian (re)turn: Aesthetics, postmodernism and law" 1995 *Law and Critique* 257.

Warren, M *Nietzsche and Political Thought* (1998) MIT Press, Cambridge.

Weber, M *Economy and Society Vol II: An Outline of Interpretive Sociology* (1968) University of California Press, Berkley.

Weber, M *From Max Weber: Essays in Sosiology* (1948) Routledge & Kegal Paul, London..

Weber, M *Max Weber: Selections in Translation* (1978) Cambridge University Press, Cambridge.

Weber, M *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1930) George Allen & Unwin, London.

Wellmer, A "Hannah Arendt and judgement: the unwritten doctrine of reason" in May, L en Kohn, J (reds) *Hannah Arendt: Twenty Years Later* (1996) MIT Press, Cambridge 33.

Wellmer, A *The Persistence of Modernity* (1991) Polity Press, Oxford.

Winckelmann, J *Writings on Art* (1972) Phaidon, London.

Wolin, R *An Aesthetics of Redemption: A Study in the Philosophical Criticism of Walter Benjamin* (1980) Unpublished Phd thesis, York University, Toronto.

Wolin, R *The Politics of Being: the Political Thought of Martin Heidegger* (1990) Columbia University Press, New York.

Wolin, R "Carl Schmitt: The conservative revolutionary habitus and the aesthetics of horror" 1992 *Political Theory* 424.

Wolin, R *The Terms op Cultural Criticism: The Frankfurt School, Existentialism, Poststructuralism* (1992) Columbia University Press, New York.

Wolin, R *Labyrinths: Explorations in the Critical History of Ideas* (1996) .

Wyschorod, E "Does continental ethics have a future?" in Dallery, A en Scott, C (reds) *Ethics and Danger: Essays on Heidegger and Continental Thought* (1992) Sate University of New York Press, New York.

Young, I "Asymetrical reciprocity: on moral respect, wonder, and enlarged thought" 1997 *Constellations* 340.

Young, J *Nietzsche's Philosophy of Art* (1992) Cambridge University Press, New York.

Young-Bruehl *Hannah Arendt: For Love of the World* (1982) Yale University Press, New Haven.

Zimmerman, M "Ontological aestheticism: Heidegger, Junger, and National Socialism" in Rockmore en Margolis (reds) *The Heidegger Case* (1992) Temple University Press, Philadelphia 52.