

# Gemeenskap vandag. Ontologie, abstraksie en plek

Danie Goosen

---

Danie Goosen: Departement Godsdienstwetenskap en Arabies, Unisa

---

## *Opsomming*

In die artikel word op 'n histories-spekulatiewe wyse nagedink oor die begrip *gemeenskap*, en in die besonder oor die krisis waarin gemeenskap sigself in die moderne en laat-moderne wêreld bevind. Ter wille daarvan om 'n hermeneutiese sleutel te ontwikkel met behulp waarvan genoemde krisis onder woorde gebring kan word, word in die eerste deel van die artikel breedvoerig stilgestaan by 'n hedendaagse interpretasie van die Platonies-Aristotelies-Christelike tradisie. In die besonder word gefokus op die ontologie ten grondslag van laasgenoemde en veral op die feit dat dit die werklikheid self as 'n deelnemende gemeenskapsgebeure verstaan het. Hiervolgens word die werklikheid gekenmerk deur die wederkerige samespel tussen die “ekstatiese” en die “substantiewe” (oftewel die gemeenskap tussen die “transendente ander” en die “immanente self”). Met behulp van laasgenoemde uiteensetting word in die tweede afdeling gefokus op enkele belangrike strukturele eienskappe van die modernisme. In die besonder word gefokus op die feit dat die modernisme poog om die ontologie van die tradisie weg te doen deur die “substantiewe” (of die “immanente self”) vanuit die werklikheid as gemeenskapsgebeure te abstraher en tot 'n selfstandige – selfstaande, outonome – entiteit uit te roep. In en deur dié abstraksie van die self uit sy ekstatiese verhouding met die ander is die idee-historiese voorwaardes neergelê vir die hedendaagse verskynsel van die vryswewende individu. Laasgenoemde rig sy lewe nie meer in ooreenstemming met die gemeenskap in nie, maar in ooreenstemming met sy private keusevryheid. In die laaste afdeling word met behulp van die ontleding van die modernisme kortliks gefokus op 'n hedendaagse gemeenskap, te wete die Afrikaners. In die besonder word aangevoer dat die Afrikaners as kultuurgemeenskap reeds vanaf hulle vroeë historiese oorsprong gekenmerk word deur die dubbelsinnige aanwesigheid van sowel die tradisionele opvatting van gemeenskap as die moderne afwesigheid daarvan. Vanaf hulle vroegste oomblikke bevind hulle hulle tussen die aansprake van die tradisie en die moderne klem op die keusevryheid van die individu. Laasgenoemde word geïllustreer by wyse van die spanning in hulle politieke denke tussen die tradisionele beroep op 'n transendente ander en die moderne oproep tot outonome selfstandigheid, maar ook by wyse van die verwickelde samespel tussen die moderne klem op “ruimte” en 'n tradisionele sin vir “plek”. Die krisis van gemeenskap onder Afrikaners kan vanuit hierdie tussentoestand tussen tradisie en moderniteit waarin hulle hulle altyd alreeds bevind, verstaan word.

**Trefwoorde:** gemeenskap; ekstatiese verhouding; substansie; modernisme; vryswewende individu; moderne abstraksie; kunsmatige politieke orde; David L. Schindler; Afrikaners; Calvinisme; tussen; ruimte; plek

## Abstract

### Community today. Ontology, abstraction, and place

This paper is a historical-speculative attempt to rethink the meaning of the concept of *community* within the context of the crisis that communities are faced with in modern and postmodern society regarding what it means to be a community as such.

The first part of the article links up with a contemporary interpretation of the Platonic-Aristotelian-Christian tradition and its understanding of “community”. By means of an appeal to tradition as interpreted by theologian and philosopher David L. Schindler the underlying ontological premises of the above-mentioned crisis are explored. It is argued that tradition understood “being” in dramatic terms as a participatory event, i.e. an event marked by the duality-in-unity of the transcendent and the immanent. Being (*esse*) does not happen otherwise than in and through immanent beings’ reaching out and participation (*communio*) in transcendent being. Understood as a communal event, being shows itself in terms of three structural modes, namely being as “being from” (*esse ab*), “being in” (*esse in*) and “being to” (*esse ad*). In terms of the communal movement between these structural modes of being, the latter is experienced not only as a gift from sources beyond the subject (*esse ab*), but also as marked by its own substance, essence or nature (*being in*), as well as a thankful response in the form of a virtuous return (*esse ad*) to the same sources of origin. In terms of the communal logic that characterises being, the relationship between the two ecstatic modes of being (*being ab* and *being ad*) and substantial being (*being in*) is marked by reciprocity. The ecstatic and the substantial do not exclude each other, but are mutually dependent.

Seen from this ontological perspective the being of community (more precisely: the community of being) is deeply distorted when the individual is abstracted from the reciprocal relationship between the ecstatic and the substantial. However, the latter belongs to the very essence of modernism. Since its inception, modernism attempted to isolate the individual from his/her ecstatic relationship to his/her transcendent sources of being (and from his/her thankful reply in the form of a virtuous return to these sources), seeing the individual as in essence nothing but a free-floating atom without any prior attachments to and responsibility toward transcendent sources beyond his/her own subjective will. This by no means implied that modernism had no understanding of community. However, the latter is henceforth experienced as a mere artificial addendum, i.e. as something extrinsic to being, and not something that inherently belongs to its inner drama. (In the process modernism declared political structures as mere artificial systems, and not as natural structures belonging to the very nature of being.)

The second part of the article reflects on the modernist attempt to create a distance between itself and traditional ontology. More specifically, the focus falls on the split in modernism between the substantial and the ecstatic. Henceforth the individual is experienced as autonomous, “freed from” its ecstatic relationships with the transcendent other. The consequences of this process are illustrated with reference to the revolution brought about in the modernist understanding of the political. Emphasis is placed on the idea of the political order as a mere artificial construct enabling the modern subject to geometrise space; modernism’s tendency to understand being as pure potentiality (*potentia* or power); and the modern state’s animosity towards the so-called complex spaces between state and individual, i.e. the space previously occupied by communities and their many institutional structures. This is accompanied by the tendency to compensate for the lack of communal places thus created by means of rights and the juridification of the political.

In the third and last part of the essay the focus turns to an interpretation of a specific cultural-historical community, namely the Afrikaners. It is argued that the Afrikaners as a community are, given the hermeneutical framework developed in the first two sections, always already in a crisis.

However, what is meant by *crisis* can be evaluated only against the background of the ambiguous relationship between “tradition” and “modernism” within Afrikaner history. Since its creation in the 18th century Afrikaners are characterised by the dual presence of tradition and modernity, i.e. the simultaneous presence of the traditional experience of being (i.e. being as community), and the modern attempt to abstract the individual from her dependency on the ontological ecstasies in order to lay the foundations for an existence marked by complete autonomy. While the influence of modernism manifested itself (among other things) in the republican ideas that played such an influential role in Afrikaner history (political autonomy, the emphasis on geometrical and abstract space, apartheid as a spatial project, etc.), the influence of tradition manifested itself in the dominant presence of Calvinism among Afrikaners (an ambiguous presence because Calvinism can also be interpreted as intrinsically modernist) and the Afrikaner’s sense for place (over the modern preference for abstract space).

In short, the crisis referred to above is simultaneously brought about by modernist tendencies and kept at bay by the remnants of tradition that still influence a community like the Afrikaners from an often invisible background.

**Keywords:** community; ecstatic relationship; substance; modernism; free-floating individual; modern abstraction; artificial political order; David L. Schindler; Afrikaners; Calvinism; between; space; place

## 1. Inleiding

Gemeenskappe het vroeër ’n bykans vanselfsprekende gesag oor mense uitgeoefen. Wie en wat jy was, was ten nouste deur jou verbondenheid aan een of meer gemeenskappe gestempel. Om mens te wees, het beteken om ’n gemeenskapsweise te wees. In hedendaagse jargon geformuleer, om as mens te verskyn, het beteken om tussen en saam met andere te verskyn. Verskyning was altyd medeverskyning.

Vandag is dit nie meer noodwendig die geval nie. Groter getalle mense ervaar hulself as onverbonde ten opsigte van gemeenskappe. Dit blyk onder meer uit die belangrike rol wat die keusevryheid van die individu speel. Vroeër het individue hulle verbondenheid aan gemeenskappe as deel van die gegewe – of geskenkte – werklikheid aanvaar. Individualiteit het by gracie van hierdie verbondenheid bestaan. Tans bestaan daar ’n veel groter afstand tussen dié kragte: individue besluit toenemend self tot watter gemeenskap, indien enige, hulle wil behoort.

Ten grondslag van die klem op die keusevryheid van die individu lê ’n herdefiniëring van wat dit beteken om mens te wees. Mense is nie meer per definisie aan die lotgevalle van hulle onderskeie gemeenskappe (families, dorpe, streke, etnisiteite, state, ens.) verbonde nie. As

daar nog van gemeenskap sprake is, word dit eerder as 'n blote toevalligheid ervaar, dit wil sê as iets wat slegs agterna (ekstrinsiek) tot die lewe van die individu “bygevoeg” kan word. Laasgenoemde geskied in ooreenstemming met die lewenstylvoorkeure van die individu. “Is dit deel van hoe jy jou lewe wil ontwerp?” word gevra. In plaas daarvan dat gemeenskap dus iets is wat ek “passief” in ontvangs neem, is dit eerder iets wat nou “aktief” deur my gemaak, ontwerp en selfs verhandel word. Van 'n intrinsieke “gestempel wees deur” die feit dat jy tot 'n bepaalde gemeenskap behoort, kan hier nie meer sprake wees nie.

'n Voorbeeld van bogenoemde tendense is die verskynsel van die alleenloper binne die konteks van die tradisionele gesin. Volgens 'n onlangse uitgawe van *Time* het alleenloperskap die afgelope dekades sterk onder Amerikaners toegeneem. Onder die opskrif “Living Alone is the New Norm” voer Eric Klineberg van *Time* met behulp van Amerikaanse sensusopnames aan dat slegs 9% van alle huishoudings in 1950 uit alleenlopers bestaan het (2012:38). Uit opnames wat in 2011 gedoen is, blyk dit dat hierdie syfers intussen dramaties verander het. Tans bestaan 28% van alle huishoudings uit alleenlopers. Ons het geen rede om te dink dat soortgelyke patrone nie ook elders in die laat-moderne wêreld voorkom nie. Alleenloperskap word 'n algemeen aanvaarde verskynsel. Nog akkurater geformuleer, dit word, soos wat *Time* sê, die “nuwe norm”.

Bostaande opmerkings bring ons by die doel van hierdie artikel. In wese draai dit rondom die begrip *gemeenskap* en in die besonder rondom die vraag na die moderne verlies daaraan. Hoe kan vandag oor gemeenskap nagedink word? En waarom verteenwoordig die modernisme 'n krisis daarin? Hier onder word in drie afdelings uitvoering aan hierdie oogmerke gegee:

In die eerste afdeling word teoreties besin oor die begrip *gemeenskap*. In 'n eietydse aansluiting by en vertolking van die Platonies-Aristotelies-Christelike tradisie word uitgegaan van die standpunt dat die werklikheid as 'n gemeenskapsgebeure verstaan kan word. In terme hiervan word ons menswees nie in die eerste plek deur onverbondenheid (“alleenloperskap”) gekenmerk nie, maar van meet af deur 'n “uitreiking na en deelname aan”. Om te wees (*esse*) gebeur nie anders as in en deur gemeenskap (*communio*) nie.

In die tweede afdeling word vanuit genoemde deelnemende ontologie krities nagedink oor die moderne bronne van die tendens om mense onafhanklik (of in abstraksie) van hulle gemeenskapsverbintenisse te verstaan. Watter opvatting van die werklikheid maak dit hoegenaamd moontlik dat mense as onverbonde wesens verstaan kan word?

In antwoord hierop sal aangevoer word dat die mens reeds tydens die modernisme vanuit sy of haar gemeenskapsbindinge geabstraheer en in beginsel as 'n alleenloper verstaan word. Vanaf dié tyd is gemeenskap nie meer iets wat prinsipieel tot die wese van die mens behoort nie, maar veel eerder iets wat kunsmatig geskep en in die besonder tegnies gemaak, verbeel, nageboots en verhandel word, hetsy deur die moderne territoriale staat of deur agente soos die romantiese esteet, bemarkingstrateeg en ontwerper uit die korporatiewe globalisme. Kortom, tydens die modernisme word die werklikheid as gemeenskap vervang met die gemeenskap as kunsmatige konstruksie.

In die derde en laaste afdeling word die argument geïllustreer met verwysing na 'n spesifieke historiese gemeenskap, naamlik die Afrikaners. Laasgenoemde illustreer op 'n enigszins unieke wyse die krisis waarin gemeenskappe met die verskuiwing vanaf 'n gemeenskapsgerigte ontologie na 'n moderne ontologie gedompel word. As 'n gemeenskap soos die Afrikaners vandag in 'n krisis is – soos wat trouens hier onder aangeneem word – is dit nie in die eerste plek 'n gevolg van betreklik onlangse verskynsels soos apartheid, die postapartheid-era of die proses van globalisering nie, maar eerder 'n gevolg van kragte wat hierdie verskynsels voorafgaan en selfs bemiddel, naamlik die modernisme. Afrikaners se lang en uitgerekte geboorteproses tydens die 18de eeu het, in weerwil van hulle geografiese isolasie, in terme van modernistiese uitgangspunte plaasgevind. Vanuit hierdie gesigspunt beoordeel, is Afrikaners reeds vanaf hulle vroegste oomblikke in 'n krisis. Die oogmerk van die laaste afdeling is om enkele aspekte van hierdie “altyd alreeds in 'n krisis” onder woorde te bring. In die besonder word gefokus op die moderne politieke strewe na outonomie (ten koste van die tradisionele afhanklikheid jeens 'n transendente ander) asook die moderne politiek van ruimtelike beheer en die gevolglike verlies aan plek.

## 2. Gemeenskap in tradisionele terme

In die hart van die Platonies-Aristotelies-Christelike tradisie (voortaan tot “die tradisie” vereenvoudig) staan die vraag na die geheel van dit wat is. Wat is die aard van die geheel? Nog meer spesifiek geformuleer: Is die geheel vir die rede toeganklik? Of is die geheel 'n absolute misterie, en bygevolg iets waarvoor ons slegs kan bespiegel? Volgens die tradisie behoort dit tot die wese van die mens om hierdie vrae oor die geheel aan die orde te stel. Trouens, anders as ander lewende wesens is dit by uitstek die mens wat deur die vraag na die geheel gekenmerk word.

Kenmerkend van die tradisie is dat dit telkens 'n tussenposisie tussen 'n volledige skeptisisme en 'n absolute selfversekerdheid met betrekking tot die kenbaarheid van die geheel inneem. Enersyds kan die geheel vanweë die misterie wat dit is, nie volledig deurgrond word nie. Leo Strauss gee uitdrukking daaraan as hy skryf dat die tradisie telkens daartoe neig om uitsprake oor die geheel te relativeer deur dit as net nog 'n “opinie” oor die geheel af te bou (Strauss 1953:120–6). Daaruit moet egter nie afgelei word dat die tradisie, soos wat Strauss trouens self geneig is om te doen, ons aan 'n volledige skeptisisme met betrekking tot die geheel oorgee nie. Te midde van die tradisie se reserwes gee dit ook aan ons belangrike wenke daarvoor. Hier onder word by een so 'n wenk stilgestaan. Dit hou juis met die begrip *gemeenskap* verband.

Vanuit die tradisie beoordeel kan die geheel na analogie van 'n gemeenskap en in die besonder na analogie van 'n ekstasies-deelnemende gemeenskap verstaan word. Alvorens ons hier onder in breedvoeriger terme hierby stilstaan, kan die volgende opmerkings nou reeds daarvoor gemaak word. Dit hou verband met twee ekstasiese beweginge wat die geheel, verstaan as 'n ekstasies-deelnemende gemeenskap, kenmerk.

Volgens die tradisie word die geheel in die eerste plek gekenmerk as 'n ekstatische “uitgaan vanuit” (*exitus*), en in die besonder as die ekstatische uitgaan vanuit 'n eksessiewe oorsprong transendent tot sigself. In teologiese taal geformuleer: die geheel van dit wat is, moet in die eerste plek as “skepping” deur 'n radikaal vrygewende God verstaan word. Ten grondslag van die *exitus*-gebeure staan die begrip *gemeenskap*. Volgens die tradisie skeep God immers die geheel – of gebeur *exitus* – met die oog daarop om, na analogie van die trinitariese gemeenskap wat God self is, in gemeenskap met hom te tree. Waarom? Ter wille daarvan om een of ander leegte in homself te oorkom? Nee, sê die tradisie, as radikale oorvloed of “afgrond van lig” (Pieper 1999:96) word God nie deur enige leegte, tekort of gebrek gekenmerk nie. (Daarom kan hy ook nie onder enige begrensde noemer soos 'n genus of spesie tuisgemaak word nie.) *Exitus* gebeur eerder ter wille daarvan om die skepping binne sy eksessiwiteit te betrek en daarin te laat deel. Kortom, dit gebeur ter wille van gemeenskap. Laasgenoemde bring ons juis by die tweede punt.

Volgens die tradisie word die geheel in die tweede plek gekenmerk deur 'n ekstatische “terugkeer” (*reditus*) na sy oorsprong. Daarmee word nogmaals bevestig dat die geheel as 'n gemeenskapsgebeure verstaan moet word, want dit is in en deur *reditus* dat die geheel, in repliek op die geskenk wat hy self is, 'n deelnemende verhouding met sy oorsprong aanknoop. So word op 'n analoë wyse herhaal wat altyd alreeds binne die trinitariese gemeenskapsgebeure afspeel.<sup>1</sup>

Kenmerkend van die ekstatische *exitus* is dat dit volgens die tradisie in ooreenstemming met God se vrye wil en nie volgens 'n natuurlike noodsaak geskied nie. Juis daarom is dit ook 'n suiwer geskenk. *Reditus*, daarenteen, kan as 'n dankbare repliek op die gebeure van *exitus* begryp word.

Maar wat ontlok die dankbare repliek? Volgens die tradisie word die skepping ten diepste gestempel deur 'n herinnering (*anamnesis*) aan die feit dat dit sigself as 'n geskenk uit bronne transendent tot die eie self in ontvangs geneem het. En juis hierin lê die antwoord op genoemde vraag opgesluit. Kortom, omdat 'n herinnering aan die oorsprong by voorbaat in die dinge weggeleë is, word die skepping deur dankbaarheid aangevuur om na die oorsprong van alles terug te keer.

Hoe moet die samehang tussen die twee ekstatische bewegings verstaan word? Volgens die tradisie word die samehang deur die struktuur van geskenk en teengeskenk gekenmerk. Anders as wat dikwels op die voetspoor van die dekonstruktiewe denke beweer word, is die verhouding tussen geskenk en teengeskenk egter nie 'n kontraktuele verhouding nie. Daarom word dit ook nie deur 'n geslote ekonomiese sirkel gekenmerk nie. Dit is eerder 'n verhouding wat met die struktuur van 'n oop spiraal ooreenstem. As sodanig wissel geskenk en teengeskenk mekaar in 'n steeds uitbreidende gemeenskap van geskenkgewing af. Laasgenoemde is 'n gemeenskap waarin die gee en neem van geskenke 'n steeds gulhartiger karakter aanneem, en gemeenskap as gevolg daarvan steeds verder uitgebrei en verdiep word. As dit hoegenaamd as 'n ekonomie beskryf kan word, is dit eerder 'n “eksessiewe ekonomie”. Laasgenoemde is 'n ekonomie wat nie in die eerste plek deur kontraktuele

verpligtinge gekenmerk word nie, maar deur 'n geskenkgewende beweeglikheid wat kontraktualiteit as sodanig te bowe gaan.<sup>2</sup>

Tot sover die wenk vanuit die tradisie. Die oogmerk van die opmerkings hier onder is om hierdie wenk in breedvoeriger terme te beskryf. In die besonder sal by drie sogenaamde modusse van die *exitus et reditus*-gebeure stilgestaan word. Dit behoort die nodige agtergrond te skep vir 'n tersaaklike ontleding van die modernisme.

As 'n invalshoek tot die drie modusse van die geskenkgewende gebeure word by 'n sentrale vraag in die tradisie aangeknoop. Die drie modusse kan as 'n antwoord hierop verstaan word. Ter sprake is die vraag na die rol wat die tradisie aan die begrip *natuur* verleen. (Met die term *natuur* verwys die tradisie nie net, soos wat vandag die gebruik is, na die fisiese werklikheid nie, maar na die feit dat die dinge – wat ook fisiese dinge soos plante en diere insluit – deur 'n eie natuur, essensie of substansie gekenmerk word). Genoemde vraag lui: Staan die feit dat die dinge deur 'n eie substansie, eenheid of identiteit gekenmerk word, nie in spanning met die ekstatische “uitgaan vanuit” en “terugkeer na” nie? Sluit substansie en verhouding mekaar nie uit nie?<sup>3</sup>

Hier onder word uitgegaan van die standpunt dat die tradisie – veral soos wat dit in die Christelike era tot volwassenheid gekom het – aangevoer het dat die “ekstatische verhouding” nie maar net, soos wat Marjorie Grene tereg oor Aristoteles geskryf het, “'n blote toevoeging” tot die natuur van die dinge is nie, maar dat dit 'n intrinsieke samehang met laasgenoemde handhaaf (Grene 1963:120). Volgens die tradisie (en anders as wat Aristoteles geoordeel het) is ekstatische verhoudinge en substantiewe natuur wedersyds afhanklik. Hulle kan daarom ook slegs ten koste van hulself van mekaar losgemaak en as “outonome” groothede beskou word. Geformuleer in die woorde van David L. Schindler, by wie ons hier onder aansluit:

Relationality and identity are constitutively, thus simultaneously, given. It follows that each presupposes even as it always already shapes the original and proper meaning of the other [...]. Identity and relation, in a word, are *both* integral to the original-constitutive *order of being and intelligibility*. (2011a:378)

Ter wille daarvan om hierdie enigsins gewigtige uitspraak te motiveer, word, soos hier bo gesê, by die drie modusse van die geheel stilgestaan. Ons sluit in hierdie verband op 'n losse grondslag by die onderskeidings aan wat Schindler in sy kontemporêre interpretasie van die tradisie gee. Daaruit sal dit blyk waarom die tradisie, in spanning met die liberale modernisme, nie poog om die substantiewe in isolasie (of abstraksie) van genoemde verhoudinge te sien nie, maar juis in sy intrinsieke samehang daarmee.

Volgens Schindler kan daar tussen drie modusse van die geheel onderskei word. In die eerste plek kan die werklikheid as die “werklikheid vanaf” (*esse ab*) verstaan word. In hierdie verband verwys Schindler vir alle praktiese doeleindes na niks anders nie as die ekstatische *exitus* wat hier bo ter sprake gebring is; in die tweede plek kan die werklikheid as substansiële natuur of “werklikheid-in-sigself” (*esse in*) verstaan word. In hierdie verband verwys Schindler na die feit dat die dinge nie sonder meer in die ekstatische verhoudinge

versink kan word nie, maar dat hulle ook deur 'n eie wese, aard of essensie gekenmerk word. En laastens: die werklikheid kan ook as “werklikheid na” (*esse ad*) verstaan word. Met laasgenoemde bring Schindler die ekstatiëse *reditus* ter sprake waarna ook reeds hier bo verwys is.<sup>4</sup>

### **2.1 Die werklikheid as “werklikheid vanaf” (*esse ab*)**

Die werklikheid verstaan as “werklikheid vanaf” (*esse ab*) dui op dié werklikheid wat ons as 'n geskenk vanuit 'n bron buite onself in ontvangs neem, naamlik die skepping self. As sodanig dui dié modus nie op die werklikheid wat deur ons aktief gemaak, geproduseer of geskep word nie. Dit dui eerder op 'n gebeure wat elke aktiewe houding voorafgaan, naamlik die passiewe in-ontvangs-neem van die werklikheid as suiwer geskenk. Laasgenoemde sluit ook die aktiewe self in, wat dus nie sy oorsprong in homself het nie, maar in bronne buite homself. In plaas daarvan dat die self daarom ook deur 'n soort triomfantisme met betrekking tot sy eie aktivistiese prestasies gekenmerk kan word, word hy eerstens gekenmerk deur 'n verwonderde in-ontvangs-neem van, en 'n dankbare laat-wees van, die dinge (Schindler 2011b:255).

In aansluiting by die teologiese denke van figure soos Henri de Lubac en Hans Urs von Balthasar voer Schindler aan dat die “in-ontvangs-genome” werklikheid, vanweë sy status as *esse ab*, deur 'n implisiete herinnering (*anamnesis*) aan die feit gekenmerk word dat dit 'n suiwer geskenk is. Om te wees, is om deur hierdie implisiete herinnering aan die geskenkgewende oorsprong gestempel te wees. Sodanige herinnering is in die ganse skepping weggeleë, maar in die besonder by die mens, wat deur die altyd aanwesige idee van God as die oorsprong van alle dinge gekenmerk word (Schindler 2011a:1–15). Laasgenoemde blyk reeds uit die verhouding tussen ma en kind. Ten grondslag van die eerste glimlag van die ontvanklike ma wat die kind verwelkom, lê die herinnering aan die werklikheid as 'n geskenk. Teen die agtergrond van dié herinnering is dit nie vreemd nie dat die tradisie vandag so 'n belangrike plek aan die beeld van die ontvanklike kind toeken, wat in reëlik op die glimlag van die ma self sy werklikheid in verwondering ontvangs neem en ook dankbaar toelaat om te wees. Tegelykertyd is dit ook nie vreemd nie dat die tradisie sigself van die metafoer van die spelende kind by Friedrich Nietzsche afgrens. Anders as en met die kind in die tradisie word laasgenoemde gekenmerk deur 'n selfgemotiveerde skeppingsdrif wat die werklikheid soos sandkastele na willekeur maak en breek. Laasgenoemde is 'n drif waarby die verwonderde in-ontvangs-neem van, en die dankbare laat-wees van, die werklikheid 'n ondergeskikte rol speel. As eersgenoemde deur 'n implisiete *anamnesis* aan die geskenkgewende oorsprong van alles gekenmerk word, poog laasgenoemde eerder om dié herinnering te verdring deur die oorsprong van alles in die self op te soek.

### **2.2 Die werklikheid as natuur of werklikheid-in-sigself (*esse in*)**

Die werklikheid verstaan as natuur of werklikheid-in-sigself (*esse in*) dui, na analogie van die Christelike logos, op die versameling van die dinge in 'n eie verstaanbare essensie. In en deur die werklikheid verstaan as natuur verwerf die dinge 'n eie aard, wese en samehangende eenheid. Ons verwys hier na dinge soos materie, plante, diere en mense. Sonder die



versameling van hierdie dinge in 'n eie aard en die eenheid wat hulle so verwerf, sou ons in 'n ongedifferensieerde wêreld gelewe het. Trouens, alles sou 'n duister afgrond gewees het. Vanweë hulle versameling in 'n eie natuur kan ons egter na die “wat” van die dinge vra, en so tussen die dinge onderskei. So kan die werklikheid op 'n rasonale wyse aan die lig tree.<sup>5</sup>

Vanweë die feit dat die dinge dus deur hulle natuur in 'n eenheid versamel word, ervaar die tradisie nie die werklikheid as 'n duister afgrond nie, maar eerder as iets wat in beginsel vir die denke toeganklik is. As die tradisie – soos wat dit dikwels doen – na die werklikheid as 'n misterie verwys, is dit nie omdat dit 'n duister afgrond verteenwoordig nie, maar eerder omdat dit as “afgrond van lig” telkens die “wat” (of essensie) van die dinge oorskry.

As dit wat die dinge in 'n eenheid versamel, het die natuur by uitstek 'n normatiewe betekenis. *Natuur* verwys na die staat van voltooidheid wat die dinge behoort na te strewen om verwerklik te kan word. Sonder die verwerkliking van hul natuur mis die dinge hul doel, en bly hulle in 'n staat van potensialiteit vasgevang. As normatiewe aangeleentheid verwys die natuur met ander woorde na die wet wat in die dinge opgesluit lê, naamlik hulle natuurwet. In ooreenstemming hiermee kan die dinge, indien hulle trou is aan die opdrag wat vanuit hul natuur uitgaan, volwassenheid bereik. En kan hulle ook as gevolg daarvan “floreer”.

Vandag is dit problematies om na die natuur van die dinge in die normatiewe sin van die woord te verwys. Waarom? Alhoewel Schindler self nie poog om hierop 'n historiese antwoord te gee nie, kan in die verlengde van sy prinsipiële ontleding van die modernisme kortliks na die werk van Leo Strauss verwys word. Alhoewel Schindler waarskynlik heelwat kritiek op die Straussiaanse denke het, sal hy bes moontlik hierby aansluiting kan vind.<sup>6</sup>

Volgens Strauss kan die natuur se moderne agteruitgang by wyse van die sogenaamde “drie golwe van die modernisme” gekarteer word. In en deur hierdie drie golwe is die natuur tydens die modernisme aan toenemend radikale vorme van “historisering” onderwerp. In die proses is die begrip *natuur* van sy tradisionele betekenis gestroop.

Volgens Strauss het Machiavelli aan die begin van die 16de eeu die eerste golf téén die begrip *natuur* ingelui. By Machiavelli kan die wese van dinge soos die politiek begryp word slegs as dit van die natuur as normatiewe verwysingsraamwerk losgemaak word en die dinge voortaan as bloot kunsmatige konstruksies beskou word. Machiavelli het voorgestel dat die beskawing in die algemeen, en die politieke orde in die besonder, op geen enkele wyse as natuurlik beskou moet word nie. En daarom ook nie as 'n teleologies normatiewe riglyn met die oog op verwerkliking nie. “Accordingly,” skryf Strauss, “the political society is in no way natural: the state is simply an artifact, due to covenants; man’s perfection is not the natural end of man but an ideal freely formed by man” (1989:88). Machiavelli is hierin deur toonaangewende moderne denkers soos Thomas Hobbes, Spinoza en John Locke gevolg. Alhoewel 'n verskraalde opvatting van die natuur nog deur laasgenoemde figure gehandhaaf word (die mens word by laasgenoemde figure nog deur 'n *conatus essendi*, 'n natuurlike wil tot selfhandhawing, gekenmerk), sluit hulle in wese by Machiavelli aan.

Jean-Jacques Rousseau het die tweede moderne golf ingelui deur die natuur (of dit wat daarvan by Hobbes en kie oorgebly het) aan 'n proses van historisering te onderwerp. By Rousseau kan die politieke daarom ook nie meer vanuit die natuur en die feit dat laasgenoemde teleologies op die verwesenliking van 'n doel gerig is, begryp word nie, maar vanuit die historisiteit van die dinge. “[M]an’s humanity (is) due not to nature, but to history, to the historical process, a singular or unique process which is not teleological,” skryf Strauss (1989:90).

Rousseau was egter dubbelsinnig oor die natuur. In weerwil van sy historiserende opheffing daarvan het hy steeds aan die natuur 'n normatiewe betekenis toegeken. Maar anders as in die tradisie word die natuur nou deur die bril van 'n Romantiese sentiment as 'n verwelkomende grasperk ervaar waarop die individu homself sagkens kan neervly en waar hy, ontruk van die nou volledig kunsmatige politieke werklikheid, outentiek by die dinge kan wees.

Tydens die laaste moderne golf, wat ingelui is deur Friedrich Nietzsche, word Rousseau se historisering van die natuur nie net geradikaliseer nie. Nietzsche het nie net aangevoer dat die natuur van enige normatiewe betekenis gestroop is nie, maar ook dat dit 'n afgrondelike, irrasionele en Dionisiese tuimeling van energieë verteenwoordig. As sodanig is die natuur eerder 'n gewelddadige, angswekkende en oorlogsugtige gebeure as 'n idilliese toevlugsoord. Daarmee is die moderne afskeid van die natuur voltrek. In die laaste dekades is die Nietzscheaanse motief veral deur die sogenaamde postmoderne denke gekontinueer. As daar binne hierdie kringe nog van die natuur sprake is, lê dit ironies genoeg opgesluit in die feit dat die dinge nie meer deur 'n eie natuur gekenmerk word nie.

Ten grondslag van die historisme se kritiek op die begrippe *natuur* en *substansie* lê die beskuldiging dat dit ons aan 'n afgeslote, statiese en selfgenoegsame werklikheid uitlewer. Hierdie negatiewe oordeel berus egter op 'n growwe misverstand. Indien dit in samehang met die ander modusse gelees word, kan dit kwalik as sodanig verstaan word. Om hierdie stelling te verduidelik, moet egter eers by die laaste modus stilgestaan word.

### **2.3 Die werklikheid verstaan as 'n “gerig-wees-op” (*esse ad*)**

In en deur die laaste modus word die werklikheid as 'n “gerig-wees-op”, of *esse ad*, ontsluit. Wat word daarmee bedoel?

In aansluiting by die Platonies-Aristoteliese-Christelike tradisie voer Schindler aan dat die ganse skepping deur 'n herinnering (*anamnesis*) aan sy oorsprong in die geskenkgewende bron gekenmerk word. Maar juis daarom, sê Schindler, word die werklikheid tegelyk ook weer gekenmerk deur 'n teleologiese en in die besonder ekstatische “uitreiking na” die oorsprong van alles. Aangevuur deur anamnesis reik die natuur van die dinge bo-oor hulself na hul transendente oorsprong. In en deur anamnesis strewe die natuur met ander woorde na méér as sigself. Anders as in die eerste modus val die klem hier nie op die passiewe nie, maar, sonder om van die ontvanklike modus afskeid te neem, eerder op die aktiewe.<sup>7</sup>

Volgens die tradisie beteken dit nie dat die herinnering aan en strewe na die bron van alles in 'n volronde aanwesigheid afgesluit word nie. Alhoewel alle dinge begeer om na hulle transendente oorsprong terug te keer, kan hulle dit nie vanuit hulleself verwerklik nie. Daarom moet die dinge ook vanuit die transendente bronne self tegemoet gekom word. In teologiese taal geformuleer: alhoewel die natuur begeerlik uitreik na God, kan dit nie anders in vervulling tree as in en deur die genade self nie.

Hierdie bondige uiteensetting van die drie modusse bring ons by enkele sluitende opmerkings met betrekking tot die begrip *natuur*.

Indien die natuur teen die agtergrond van bogenoemde ekstatiëse verhoudinge gelees word, dui dit nie op 'n werklikheid wat van 'n transendente “buitekant” afgesluit is nie. Inteendeel, die natuur word in terme van sy eie wese intrinsiek deur sowel 'n ekstatiëse-passiewe ontvangs-neem-vanuit as 'n ekstatiëse-aktiewe op-pad-wees-na deurkruis. *Esse in* kan nie van die ander modusse geïsoleer word nie. Inteendeel, *esse in* vooronderstel tegelykertyd *esse ab* en *esse ad*. Schindler (1993:587) formuleer dit só:

What I am making thematic is that *esse* [...] is at once *ab*, *in*, and *ad*: the very integrity of substance “in itself” (*in*) is thus always already inclusive of a relation that is anteriorly receptive (*ab*) even as it is simultaneously communicative (*ad*).

Genoemde deurkruising is die rede waarom die dinge deur 'n “dieptedimensie” gekenmerk word. Indien die dinge nie deur genoemde modusse deurkruis sou wees nie (soos wat in die modernisme gebeur), sou hulle tot 'n blote materiële oppervlak verskraal gewees het. Vanweë hierdie deurkruising word hulle egter deur 'n eie diepte gekenmerk. Daarom ontlok hulle ook by ons agting, respek en bewondering.

Daarmee sê die tradisie nie dat die drie modusse van die geskape werklikheid ooit 'n ongebroke eenheid vorm nie. Alhoewel dit 'n tema is wat tot die teologie behoort, kan daarop gewys word dat die drie modusse slegs in God 'n volmaakte gemeenskap is. As drie-eenheid word hy gekenmerk deur die volmaakte samehang tussen eenheid en veelheid, dit wil sê deur 'n volronde gemeenskap tussen ekstatiëse uitgaan en ekstatiëse terugkeer. Die geskape werklikheid is hiervan slegs 'n analoë weerspieëling.

Teen die agtergrond van bostaande uiteensetting kan daar met betrekking tot die geskape werklikheid nie sprake van 'n eie substantiewe natuur sonder ekstatiëse verhoudinge wees nie. Elke natuur is 'n natuur in verhouding met andere. In hierdie sin verskil die tradisie wesenlik van die modernisme, wat substantiewe natuur en ekstatiëse verhouding, die self en ander, die immanente en die transendente, ensovoorts, op 'n *ekstrinsieke* grondslag teenoor mekaar geplaas het.

### 3. Die moderne abstraksie

Hier onder word uitgegaan van die standpunt dat die modernisme teen die agtergrond van bostaande uiteensetting as 'n omvattende afskeid van die ervaring met die werklikheid as 'n gemeenskapsgebeure verstaan kan word. Die krisis waarin die feit van gemeenskap sigself bevind, kan as 'n manifestasie van dié afskeid verstaan word.

Alhoewel daar in die laaste afdeling by die Afrikaners stilgestaan word, kan nou reeds by voorbaat gesê word dat die oorsprong van die krisis waarin hulle hul as gemeenskap bevind, na hierdie afskeid teruggevoer kan word. Nogtans moet die gedagte van afskeid en die gevolglike krisis nie in absolute terme verstaan word nie. Histories gesproke kry die Afrikaners as kultuurgemeenskap op die breuklyn tussen die tradisie en die modernisme beslag.<sup>8</sup> Dit gaan met 'n dubbelsinnigheid gepaard: in die mate waarin Afrikaners hulself in die tussen-toestand tussen tradisie en moderniteit bevind, word 'n afstand ten opsigte van die tradisie geneem. So word die krisis 'n werklikheid. Maar die feit dat die Afrikaners hulle – altyd alreeds – in genoemde tussen-toestand bevind, beteken tegelyk dat die krisis in die finale sin van die woord ook telkens weer uitgestel word.

Vir ons doeleindes is dit nie nodig om op 'n omvattende wyse by die moderne afskeid van die tradisie stil te staan nie. Laasgenoemde is reeds op 'n deurdringende wyse deur uiteenlopende figure verwoord.<sup>9</sup> Slegs die volgende kernagtige opmerkings is ter sake.

As 'n invalshoek op die wese van die modernisme maak ons gebruik van die begrip *abstraksie*. Hiervolgens tree die modernisme daar na vore waar die substantiewe natuur vanuit sy intrinsieke samehang met bogenoemde ekstatische verhoudinge geabstraheer word. As gevolg hiervan kom natuur en ekstatische verhouding voortaan op 'n ekstrinsieke grondslag teenoor mekaar te staan. Alhoewel voorgegee kan word dat hierdie abstrahering die betekenis van die natuur onaangetas laat, gebeur die teenoorgestelde. As gevolg van sy abstrahering word die natuur intrinsiek verskraal deur dit ontologies tot “gewone” natuur te reduseer en so van sy normatiewe gesag te stroop (Schindler 2011a:363).

Alhoewel die modernisme verskeie strategieë van abstrahering ontplooi het, kan ter wille van ons doeleindes volstaan word met die opmerking dat die natuur deur die proses van radikale historisering (Strauss se drie golwe van modernisering) vanuit sy samehang met die ekstatische verhoudinge geabstraheer en so van sy teleologiese normatiewiteit gestroop is.

Genoemde opmerkings bring ons nader aan die implikasie daarvan vir die gemeenskappe. As 'n eerste invalshoek hierop is dit belangrik om in te sien dat die historistiese abstrahering tot gevolg gehad het dat die werklikheid voortaan as “onnatuurlik” ervaar is. G.K. Chesterton verwoord dit kernagtig as hy skryf: “Take away the supernatural, and what remains is the unnatural” (aangehaal uit Ker 2011:155).<sup>10</sup> Isoleer die natuur van sy gerig-wees-op die transendente, en dit word tot die onnatuurlike gereduseer. Anders geformuleer: abstraheer die natuur vanuit sy verwysing na die transendente en dit word pure irrasionaliteit, 'n toevalsgebeure sonder sin en samehang. Hierdie feit gaan met 'n eienskap gepaard wat soos 'n goue draad deur die modernisme loop. Omdat die natuur in die afwesigheid van transendente verwysingspunte as 'n volledig irrasionele gebeure ervaar word, word die moderne mens tegelykertyd aan 'n radikale vorm van ontologiese onsekerheid uitgelewer.

Pierre Manent beskryf onsekerheid daarom ook tereg as die beslissende eienskap van die modernisme:

The new virtue and new law [of modernism] entail the denial of individual nature, without it being clear whether this negation brings with it any higher or lower state for the man who practices virtue. *This incertitude is the decisive element in the new determination.* (1998:32; my kursivering)

Hieraan moet ook 'n tweede invalshoek toegevoeg word. Die feit dat die modernisme, in die taal van Manent, die natuur “gedenaturaliseer” het, het nie beteken dat dit sonder sin en samehang kon klaarkom nie. Daarvoor was die ontologiese onsekerheid wat met die moderne abstrahering van die natuur gepaard gegaan het, eenvoudig te dreigend.

Maar waar moes sekerheid gevind word? In plaas daarvan om dit in die natuur (die ryk van doeleindes) te vind, moes dit voortaan deur die subjek self – dit wil sê kunsmatig – geskep word. In direkte aansluiting by Manent vat Francis Slade dié gedagte in 'n belangwekkende artikel saam as hy skryf dat “the core of modernity *simpliciter* is the rejection of ends and the construction of form” (2010:236).<sup>11</sup>

Voortaan is dit die subjek wat sy kunsmatige vorme aan 'n onseker werklikheid oplê. Sentraal daarin staan die poging om die ontologiese onsekerheid te besweer.

Taylor (2007) beskryf die moderne subjek daarom ook korrek as die verskanste (*buffered*) subjek, dit wil sê die subjek wat, in bostaande taal geformuleer, homself téén verhoudinge met die ekstatiëse buitekant in beskerming neem. In die proses rig die subjek homself nie meer op die verwesenliking van sy natuur nie, maar eerder op die “simple oppression of nature” (Manent 1998:26). Daarom is dit ook nie vreemd nie dat die denke self by moderne figure soos Francis Bacon, Hobbes en René Descartes dienooreenkomstig ingerig en verstaan word nie. By hierdie figure is die denke nie meer iets wat na die transendente buitekant toe uitreik nie, maar veel eerder iets soos 'n kunsmatig geometriese vorm wat aan 'n irrasionele werklikheid opgelê moet word. Met behulp van geometriese koördinate poog die moderne subjek om die werklikheid te verruimtelik – en sodoende beheer daarvoor uit te oefen.<sup>12</sup>

Verruimteliking en beheer is vir die moderne subjek nie net 'n saak wat op die aard van die denke betrekking het nie. Buiten die effek wat die moderne herdefiniëring van die denke as kunsmatige vorm in die ontwikkeling van die moderne wetenskap en tegniek gehad het, is dit ook op 'n direkte wyse in 'n verskynsel soos die moderne territoriale staat beliggaam. Laasgenoemde het homself vanaf sy vroegste oomblikke na analogie van die rede as 'n kunsmatige vorm verstaan. En soos die moderne rede het die moderne staat ook gepoog om 'n geometriese ruit op die dinge af te dwing – en alles sodoende binne sy “territorium” verruimtelik.

Hierdie opmerkings bring my by enkele implikasies van die modernisme vir die eie aard of natuur van die politieke gemeenskap. Ter sprake is 'n belangrike verskil tussen die tradisionele *polis*, 'n republiek van deugde, en die moderne soewereine staat, 'n republiek van regte.

Aristoteles se denke oor die Klassieke republiek van deugde steun op die gedagte dat dit kan bestaan slegs in die mate waarin dit as “natuurlike orde” deur ’n teleologiese gerig-wees-op gekenmerk word.<sup>13</sup> Volgens Aristoteles is dit deur die deugdelike deelname aan die sake van die polis dat die gemeenskaplike goed en die verwerkliking van geluk (*eudaimonia*) ons te beurt kan val (Collins 2006:102–8).

Aristoteles se voorkeur vir die teleologiese blyk uit sy nadenke oor die bestaansvoorwaardes van die polis en in die besonder uit sy oorsig oor die sogenaamde vier oorsake ten grondslag daarvan (Olsen 2006). Volgens Aristoteles word die republiek van deugde eerstens moontlik gemaak deur die werkende oorsaak (die lewe), maar ook deur die materiële oorsaak (die burgers, grondgebied, ens.), die formele oorsaak (veral die grondwet) en die doelloorsaak van die polis (die gemeenskaplike goed en geluk). Aristoteles, en in navolging van hom die tradisie, beskou hierdie oorsake in hul onlosmaaklike samehang as belangrik vir die polis om hoegenaamd te kan wees. Nogtans is die doelloorsaak as die noodsaaklike voorwaarde vir die polis beskou. Daarsonder kan daar nie so iets soos ’n polis in die egte sin van die woord wees nie. In die era van die moderne staat word egter anders hieroor geoordeel. Waarom?

Met die moderne splitsing van die intrinsieke samehang tussen natuur en ekstatische verhouding word die politieke orde uit sy gerig-wees-op-die-goeie geabstraheer en as outonome orde uitgeroep. Hierdie gebeure blyk uit die verskuiwing in klem met betrekking tot die bestaansvoorwaardes van die politieke orde. Voortaan word die aandag van die doelloorsaak na die werkende oorsaak verskuif. Daarby het dit nie geëindig nie. Anders as in die tradisie, wat die werkende oorsaak as ’n objektiewe krag ervaar het, word die werkende oorsaak nou met ’n subjektiewe krag, naamlik die wil van die subjek, geïdentifiseer. Meer as enige ander krag word die wil nou die moontlikheidsvoorwaarde vir die politieke orde.<sup>14</sup> Laasgenoemde blyk onder meer uit die sentrale plek wat die wil by ’n moderne figuur soos Machiavelli inneem (die wil van die prins); maar ook by Hobbes (die wil van die soewerein); by Rousseau (die algemene wil van die volk); by Immanuel Kant (die wil van die morele selfbewussyn); by Nietzsche (die wil tot mag); by Carl Schmitt (die soewerein wat oor die uitsonderlike toestand besluit); en by liberale denkers wat ’n voorkeur aan die keusevryheid van die individu ten koste van die gerig-wees-op-die-goeie toeken.<sup>15</sup>

Alhoewel die moderne politieke orde verskillende redes aangevoer het waarom hy die doelloorsaak weggedoen het (soos dat hy slegs sonder transendente doelloorsake outonoom kan wees), het hy in sy openbare betoë daarvoor aangevoer dat die beroep op iets soos die “goeie” tot konflik tussen gemeenskappe aanleiding gee. Verskillende gemeenskappe het immers verskillende opvatting van die goeie; om die politieke orde daarvolgens in te rig, kan nie anders as om tot geweld aanleiding te gee nie. Schmitt verwoord dit op ’n indirekte wyse as hy as volg op die vraag van Pieper (1987:354) antwoord waarom die Aristoteliese doelloorsaak in sy werk afwesig is:

[...] I [Pieper] asked him [Schmitt] why, in his book on “the concept of the political” he had not written a syllable about the *bonum commune*, since the whole meaning of politics surely lay in the realization of the common good. He retorted sharply: “Anyone who speaks of the *bonum commune* is intent on deception.”

Volgens Schmitt is die beroep op die *bonum commune* “daarop uit om te mislei”. Maar waarom? Uit die konteks van Schmitt se denke oor die politiek is dit duidelik dat hy, in weerwil van sy kritiek op die moderne liberale orde, by laasgenoemde aansluit. Soos vir die liberale orde is ’n beroep op die gemeenskaplike goed vir hom misleidend, omdat dit tot ’n gemeenskaplike kwaad, naamlik geweld, aanleiding gee.

Die kritiek van Schmitt en die modernisme op die “goeie” word ten minste deur ’n dubbele ironie gekenmerk. Eerstens: daar bestaan goeie gronde vir die bewering dat die grootste geweld in menseheugenis, naamlik die geweld van die moderne totalitêre bewegings, aan die moderne voluntarisme toegeskryf kan word. In wat Eric Voegelin ’n gnostiese poging tot die vergoddeliking van ’n immanente werklikheid soos die staat genoem het, is die wil tydens die modernisme verabsoluteer en op ’n arbitrêre wyse aan die ganse werklikheid opgelê (Voegelin 1987:121–32). As hier van ’n “intent on deception” sprake is, is dit by uitstek op die modernisme self van toepassing.

Tweedens: soos wat kommunitariese kritici van die moderne staat reeds vir etlike dekades aanvoer, bestaan daar goeie gronde vir die bewering dat die poging van die staat om “neutraal” ten opsigte van die goeie te wees, op misleiding gegrond is: ook die staat steun op ’n bepaalde opvatting van die goeie. Omdat dit egter agter die dekmantel van “neutraliteit” skuiling hou, kan die eie opvatting van die goeie op ’n tirannieke wyse aan almal opgelê word (Kalb 2008).

Anders as die republiek van doeleindes is die moderne territoriale staat ’n republiek van regte. Maar waarom? Ter verduideliking word by drie wesenskenmerke van die moderne staat stilgestaan. Dit het direk betrekking op die geskiedenis van die gemeenskappe, ook op die geskiedenis van Afrikaners.

### **3.1 Die politieke gemeenskap as kunsmatige konstruk**

In aansluiting by hierdie uiteensetting kan aangevoer word dat die politieke orde, losgeknoop van sy tradisionele *telos*, tot ’n pure kunsmatige konstruk gereduseer word. Voortaan word die politieke orde gedink, gefingeer en gemaak.<sup>16</sup> Volgens Hobbes is die staat daarom ook niks anders nie as ’n “creation out of nothing by human wit”. As sodanig is die staat nie meer iets wat tussen ons “verskyn” of “vir die oog sigbaar” is nie. As die produk van ons *wit* “bestaan dit nie buite-om die denke nie, is dit nie alvorens dit nie gedink word nie” (Slade 2010:243; my vertaling).

Die implikasie hiervan is omvattend. As ’n pure kunsmatige konstruk is die staat ’n krag wat alles aan ’n geometriserende blik met die oog op verruimteliking onderwerp. Abstrakte grenslyne word voortaan na willekeur bo-oor alles getrek. In die proses is die tradisie se sin vir die lokale en die besondere – kortom, vir “plek” (*topos*) – vernietig. Wendell Berry se beskrywing van die wyse waarop moderne hoofweë en brûe, die voedingsare van die territoriale staat, tot die geometriserende vernietiging van onder meer natuurlike landskappe en woude aanleiding gegee het, is slegs een voorbeeld hiervan. Volgens Berry (2002:12) verteenwoordig die hoofweë “a pure abstraction, built to serve the two abstractions that are the

poles of our national life: commerce and expensive pleasure. It was built, not according to the lay of the land, but according to a blueprint.”

In ’n poging om vir die verruimteliking van die werklikheid en die gevolglike verlies aan plek te vergoed, het die staat ’n republiek van regte geword. Voortaan moet die beroep op regte vir die verlies aan plek instaan (Manent 2006).

Hierdie kompenserende gebeure word egter deur ’n verlamme ironie gekenmerk: Hoe meer die beroep op regte uitgebrei word, des te meer lê die staat sy geometriserende koördinate aan die dinge op. En des te meer gaan die werklikheid gebuk onder die verlies aan plek.

### **3.2 *Potensialiteit en aktualiteit***

Die tweede punt hou met die tradisionele onderskeid tussen potensialiteit en aktualiteit verband. Die feit dat die polis op ’n doel gerig was, het die tradisie in staat gestel om te oordeel of enige bestaande polis daarin slaag om hulle potensialiteit te aktualiseer. Met die moderne abstrahering neem die modernisme ten beste ’n agnostiese houding jeens die gedagte van aktualisering in. Aktualisering word ’n onkenbare *x* en daarom ook iets waarvoor die moderne denke hom nie kan uitlaat nie.

Hierdie gebeure gaan met dramatiese gevolge gepaard. Vanweë die effektiewe dood van aktualiteit word dit voortaan moontlik om alles – ook die politieke – na ’n toestand van suiwer potensialiteit terug te herlei. In beginsel word alles buigbare plastisiteit in die hande van die staatlke wil.

Potensialiteit (die woord is afgelei van *potentia*) beteken egter ook mag. Die moderne klem op potensialiteit het tot gevolg dat die politieke voortaan uitsluitlik in magsterme verstaan word. Moderne voorstellings oor die sogenaamde oorspronklike natuurtoestand is ’n uitdrukking hiervan. Volgens moderne denkers soos Hobbes en Locke dui die oorspronklike natuurtoestand by uitstek op ’n toestand wat deur ’n magstryd van almal teen almal gekenmerk word. Is dit daarom te verwonder dat die geskiedenis van die moderne staat kwalik van sy oorloë onderskei kan word? As dié moderne antwoord op die oorspronklike natuurtoestand word die staat verstaan as ’n instrument met behulp waarvan die oorspronklike toestand van oorlog tegelyk afgeweer en (as die noodsaaklike teenkant daarvan) ook opnuut weer verklaar kan word. Alhoewel dit ’n oorvereenvoudiging is om die moderne staat met oorlogvoering gelyk te stel, is daar meer as net ’n greintjie waarheid hierin opgesluit. Dikwels vind die moderne staat sy rasionaal in niks anders as die wil tot militêre mobilisering en oorlogsvoering nie. Nisbit (2010:93)<sup>17</sup> skryf tereg soos volg oor die noue samehang tussen die moderne staat en oorlog: “If there is any single origin of the institutional State, it is in the circumstances and relationships of war. The connection between kinship and family, between religion and Church, is no closer than that between war and the State in history.”



Bostaande verduidelik waarom die “reg” so ’n belangrike plek in die moderne staat inneem. Teen die agtergrond van die feit dat die natuur tot ’n gevegsterrein verskraal en die staat op grond daarvan die werklikheid militariseer, word die reg – kompenserend – ’n belangrike instrument waardeur kortstondige wapenstilstande bemiddel kan word (nie net tussen oorlogvoerende state nie, maar ook tussen vegtende individue). In die modernisme loop militarisering en juridifisering hand aan hand.

### 3.3 Die dood van verwickelde ruimtes

Laastens: die moderne abstrahering het tot gevolg dat die sogenaamde “verwickelde ruimte” tussen staat en individu met ’n “eenvoudige ruimte” vervang word (Milbank 1997). Wat word daarmee bedoel?

In die tradisie word die ruimte tussen die individu en die owerheid gevul deur die veelheid van gemeenskappe. Ooreenkomstig die goed wat elkeen nastrewe, beskik hulle oor ’n eie bevoegdheid en mag. Daarom kan na dié ruimte as ’n verwickelde ruimte verwys word. Met die moderne dood van aktualiteit val dié ruimte egter in ’n eenvoudige ruimte plat. Laasgenoemde is ’n ruimte waarin individu en staat die belangrikste akteurs word, terwyl die gemeenskappe met hulle veelheid van assosiasies op die marges van die sosiale orde geskuif word.

Nisbit het in sy *The quest for community* op ’n weergalose wyse op hierdie historiese vernietiging van gemeenskappe in die moderne tyd gewys:

The history of the Western State has been characterized by the gradual absorption of powers and responsibilities formerly resident in other associations [d.i. in die gemeenskappe] and by an increasing directness of relation between the sovereign authority of the State and the individual citizen. (2010:96)

Met hierdie gebeure is die voorwaardes neergelê vir ’n dialektiek wat die ganse modernisme kenmerk, naamlik die dialektiek tussen die gesaghebbende staat (wat sy mag van bo afdwing) en die individu (wat hom van onder af op sy regte beroep). Vanuit hierdie gesigspunt beoordeel is die hedendaagse beroep op regte nie, soos wat dikwels in liberale kringe voorgegee word, ’n antwoord op die mag van die staat nie, maar eerder die dialektiese teenkant daarvan. “Liberal politics,” skryf Knight (2011:256) tereg, “presupposes the authority of the state, and the first task of liberal political philosophy is, logically, that of justifying the state’s claim to authority as *the* political actor”.

## 4. ’n Historiese gemeenskap soos die Afrikaners

Hier bo is uitgegaan van die standpunt dat die tradisie die werklikheid as ’n driestemmige gemeenskapsgebeure ervaar, dit wil sê as die ekstatiese gebeure wat vanuit bronne transendent tot die self voortvloei; as die substantiewe in-sigself-wees van die dinge; en aangevuur deur herinnering (anamnesis), as die ekstatiese terugkeer na genoemde bronne.

Histories gesproke kan die oorsprong van die Afrikaners teruggevoer word na dié tyd – die 17de en 18de eeue – wanneer hierdie “metafisiese” gemeenskap in die teenoorstelling tussen ekstatische verhoudinge en substansie, die ander en die self, uitmekaar beur. En genoemde kragte so teenoor mekaar te staan kom.<sup>18</sup>

Die verskil tussen die apartheid- en die postapartheidsjare is ’n meer onlangse voorbeeld van hoe die teenoorstelling van ekstatische verhouding en substansie ’n plek in die geskiedenis van Afrikaners verwerf het. Apartheid kan in menige opsigte verstaan word as ’n manifestasie van die moderne orde wat homself binne sy eie substantiewe self verskans en so in ’n uitsluitende verhouding tot sy buitekant getree het. Laasgenoemde blyk uit ’n sentrale kenmerk van die apartheidsera, naamlik sy onbegrip vir die steeds verskuivende historiese konteks. Vanweë sy verskansing in ’n substantiewe self toon hy uiteindelik ’n onvermoë om gebeure soos die volgende te begryp: die gevolge van die Tweede Wêreldoorlog; die proses van dekolonialisering wat sedert die vyftiger- en sestigerjare duidelik geword het; die kommunistiese bewegings elders in Afrika; die dramatiese verskuiwing in demografiese patrone en die klaarblyklike onomkeerbaarheid van swart verstedeliking; die gevolge van groeiende geletterdheid; die verhewiging van mimetiese begeerte en die gepaardgaande styging in verwagtinge; en die dramatiese verandering van lewenshoudinge tydens die studente-opstande van die sestigerjare.

Met die beëindiging van apartheid het die ritme van die modernisme in sy teendeel omgeswaai en – in ’n ontginning van die postmoderne potensiaal wat in die modernisme self skuilhou – het die klem voortaan weg van die self verskuif en nou op die verhoudingsmatige en die ander geval. ’n Voorbeeld hiervan is die selfontkenning wat na 1994 by talle Afrikaners ingetree het. Afrikaners vind dit voortaan moeilik om na hulself as Afrikaners te verwys. (Scruton 2004 beskryf ’n soortgelyke verskynsel onder Europese intellektuele in sosiopsigiese terme as die manifestasie van *oikophobia*, oftewel vrees vir die eie.) In die proses neem hulle hul toevlug tot en skuil hulle agter ’n histories ongefundeerde neologisme soos “Afrikaanses”. Hierdie gebeure gaan gepaard met ’n proses ingevolge waarvan die geskiedenis vaarwel geroep en 1994 as die “jaar nul” uitgeroep word (voortaan word alles voor dié datum tot ’n historiese lugleegte gereduseer); maar dit gaan ook gepaard met die onvermoë om die apartheidsverlede te kontekstualiseer (apartheid word ’n onhistoriese krag wat eties dieselfde status as die bose verwerf); terwyl die politieke lewe deur ’n buitensporige vertroue op die regbank, die nuwe grondwet en individuele regte vervang word. In weerwil van die feit dat “die geskiedenis van Suid-Afrika die geskiedenis van sy gemeenskappe is”, word individuele regte voortaan as die enigste sleutel tot ’n vreedsame orde verstaan. Gemeenskap en die noodsaak om dit by wyse van ’n verstandige politiek van ooreenkomste in beskerming te neem, word so in die agtergrond verdring.<sup>19</sup>

Teen die agtergrond van die groter idee-historiese beeld op die modernisme wat hier bo ter sprake gebring is, verteenwoordig bogenoemde wendinge tussen die substantiewe en die ekstatische teenoorgestelde moontlikhede opgesluit in een en dieselfde gegewe, naamlik die modernisme. In plaas daarvan dat die verhouding tussen self en ander deur ’n intelligente politiek van wederkerigheid gekenmerk word, val hulle telkens in uitsluitende groothede vas.

Dit bring ons by die aanwesigheid van sowel die tradisie as die modernisme in die gemoed van Afrikaners. In vele opsigte word die geskiedenis van Afrikaners deurkruis deur die gelyktydige aanwesigheid van beide kragte. Die gevolg daarvan is dat Afrikaners reeds van vroeg af deur 'n dubbelsinnige toestand gekenmerk word. Tradisie en moderniteit stoei in die agtergrond om oppergesag, met die stem van die modernisme wat meestal harder gehoor word en ook telkens die botoon voer. Nogtans is die tradisie nie volledig afwesig nie. Vanuit 'n bykans ondefinieerbare agtergrond skemer die tradisie dikwels deur, so asof dit hardnekkig weier om in die vergetelheid teruggedruk te word. Daarmee word die krisis wat met die modernisme medegegee is, telkens weer opgebou en uitgestel.

In die opmerkings hier onder word by hierdie dubbelsinnige toestand stilgestaan. Ons fokus veral op die spanning tussen die tradisionele beroep op 'n transendente ander en die moderne projek van die verskanste self om by wyse van die geometriserende verruimteliking van alles beheer oor die werklikheid te neem. Dit wil sê, die spanning tussen die moderne opvatting van die republiek as synde gegrond op die soewereine wil van die subjek, en die klem in die tradisionele republiek op die feit dat die polis nie outonoom is nie, maar dat hy sy bestaan aan 'n doelloorsaak transendent tot homself ontleen.

Afrikaners het, wat hulle beskouing van die staat betref, in menige opsigte by die voorbeeld van die moderne territoriale staat aangesluit. Laasgenoemde was die dominante verwysingsraamwerk met betrekking tot die vraag van politieke ordening. Daarom skryf Hermann Giliomee ook met verwysing na die politieke denke van Hendrik Verwoerd, die toonaangewende Afrikaner-leier uit die 20ste eeu, dat laasgenoemde geneig was om Suid-Afrika deur die Europese prisma te sien. In terme hiervan word die werklikheid geometries uitgelê, “die grense van die state vasgestel en die gesag van die nasionale regerings (as) onaanvegbaar” beskou (Giliomee 2012:27). Giliomee voeg hierby dat die Verwoerdiaanse denke 'n “vreemde, abstrakte kwaliteit gehad het”. Alhoewel hy dit nie breedvoerig verduidelik nie, is dit uit die konteks duidelik dat dit betrekking het op die feit dat die moderne staat – geformuleer in bostaande taal – deur Verwoerd as 'n kunsmatige konstruktuur is wat sy geometriserende bloudrukke na willekeur aan 'n oënskynlik leë wêreld kan oplê.

Net soos in die breë moderne wêreld het die motief van verruimteliking onder Afrikaners die tradisionele sin vir plek verdring. Binne die Europese koloniale geskiedenis was die wyse waarop die vasteland van Afrika geometries opgedeel en in abstrakte ruimtes verdeel is, argetipies hiervan. Afrikaners het by hierdie voorbeeld aangesluit. Dr. D.F. Malan, eertydse politieke leier en eerste minister, vat hierdie houding saam wanneer hy na die oorwinning van die Nasionale Party in 1948 by die stembus Suid-Afrika as “ons eie land” beskryf (Thompson 1995:186).<sup>20</sup> Ten grondslag van Malan se uitspraak lê 'n geometriese beeld op Suid-Afrika. Dit rus op die vooronderstelling dat beheer oor alle gemeenskappe binne sy koördinate uitgeoefen kan word. Alhoewel aangevoer kan word dat die latere grense wat rondom die sogenaamde tuislande getrek is, ten doel gehad het om die natuurlike kontoere – Berry se “lay of the land” – te respekteer, het die teenoorgestelde gebeur. Konstitutiewe beleidsaspekte van apartheid, soos die vestiging van grensnywerhede in die tuislande, die toepassing van

instromingsbeheer, asook die gewelddadige verskuiwing van woonbuurtes, rus op die vooronderstelling dat die wêreld “daar buite” plooibare materiaal is wat tot die beskikking van die wil staan en dat dit op ’n geometriserende wyse hanteer kan word.

Waar is die stem van die tradisie hierin aanwesig? Waaruit blyk die dubbelsinnigheid waarna hier bo verwys is? Volgens M.C.E. van Schoor, biograaf van die republikeinse gedagte onder Afrikaners, is laasgenoemde deur “’n teenstrydigheid of dualisme” gekenmerk (Van Schoor 1960:123). Alhoewel Van Schoor dit nie so verwoord nie, is dit ’n dualisme wat, te midde van die dominansie van die modernisme, toe te skryf is aan die spoor van die tradisie onder Afrikaners.

Soos wat hier bo te kenne gegee is, het Afrikaners volgens Van Schoor inderdaad in aansluiting by die moderne republikaanse klem op outonome selfbeskikking gelê. Afrikaners het dit egter nie slaafs nagevolg nie. Intendeel, volgens Van Schoor het hulle aansluiting daarby gevind “slegs in sover as wat dit met [hulle] eie beginsels, tradisies en gebruike ooreengestem het” (1960:123). Alhoewel Van Schoor nie uitgebreid oor die aard van hulle “beginsels, tradisies en gebruike” skryf nie, is dit duidelik dat hy daarmee verwys na die feit dat Afrikaners hulself ook – te midde van hulle beroep op republikeinse outonomie – op die tradisionele gesag van die transendente ander beroep het – en in die besonder op die gesag van die transendente ander soos wat dit deur die Calvinistiese tradisie onder Afrikaners verwoord is.

Om op te som: die moderne projek van outonome verruimteliking en beheer was nie die enigste motief in die geskiedenis van Afrikaners nie. In aansluiting by die bostaande uiteensetting kan aangevoer word dat die vroeë Afrikaners, vanweë hulle tradisionele (en in die besonder Calvinistiese) sin vir die transendente ander, ook die werklikheid – anders as wat uit hulle moderne republikaanse blyk – as ’n geskenk vanuit bronne transendent tot die outonome self ervaar het. In aansluiting by bogenoemde taal vanuit die tradisie: die werklikheid is ook vanuit ’n stemming van dankbaarheid as “syn vanaf” (*esse ab*) ervaar. Maar meer nog, in aansluiting by die tradisie het Afrikaners ook die werklikheid as ’n ekstasiese “uitreiking na” (*esse ad*) ervaar. Daarom is dit ook nie vreemd nie dat die Afrikaanse leefwêreld, te midde van die ruimtelike sug na beheersing, ook gekenmerk is deur ’n anamnetiese stemming van heimwee na ’n oorsprong transendent tot outonome selfponering. (Vergelyk in hierdie verband die bekende kuns- en volksliedjie, “Heimwee”, wat genoemde heimwee treffend verklank.)

Ter wille daarvan om analities sterker te onderskei, kan minstens twee kragte vanuit die tradisie geïdentifiseer word. Beide verteenwoordig ’n kontras ten opsigte van die modernistiese invloed onder Afrikaners. Beide is ook reeds ter sprake gebring, naamlik die Calvinisme en Afrikaners se sin vir plek.

#### **4.1 Die Calvinistiese erfenis**

Afrikaners is vanaf hulle vroegste oomblikke tydens die 18de eeu deur die Calvinisme gestempel. Wie en wat ’n Afrikaner was, was onlosmaaklik deur hierdie erfenis moontlik

gemaak. W.A. de Klerk het daarom ook in sy steeds belangrike werk oor die verband tussen die Calvinisme en die Afrikaners tereg na laasgenoemde as die “Puriteine in Afrika” verwys (De Klerk 1975).

Maar kan die Calvinisme die rol vertolk wat hier aan hom toegedig word? Is die Calvinisme onder Afrikaners met ander woorde ’n bewys van die feit dat hulle nog aan die tradisie deel gehad het? Met ’n beroep op die hedendaagse navorsing rondom die Calvinisme kan immers aangevoer word dat dit juis nie op die invloed van die tradisie dui nie. Want, kan aangevoer word, die Calvinisme moet as ’n moderne verskynsel verstaan word. As die Calvinisme dus ’n invloed op die Afrikaners uitgeoefen het, is dit eerder ’n aanduiding van presies die teendeel van wat hier bo beweer word, naamlik dat die Calvinisme daarvoor gesorg het dat die Afrikaners nog ’n bepaalde verbintenis met die tradisie gehandhaaf het.

Nou, dit is nie die bedoeling om op ’n volledige wyse by hierdie omvattende historiese vraag stil te staan nie. Slegs die volgende opmerkings is noodsaaklik.

Uit die historiese navorsing oor die Hervorming van die 16de eeu, en in die besonder oor die Calvinisme, is dit vandag duidelik dat laasgenoemde inderdaad ’n belangrike vormende krag in die ontwikkeling van die modernisme was. Verskeie historici het reeds daarop gewys. Brad S. Gregory toon byvoorbeeld in ’n onlangse studie aan dat die Hervorming ’n belangrike (selfs deurslaggewende) rol in die ontstaan en ontplooiing van die moderne wêreld gespeel het (Gregory 2012). Maar dit laat ons natuurlik met die eenvoudige vraag: Op grond waarvan kan beweer word dat die Calvinisme die Afrikaners aan die tradisie verbind het as die Calvinisme self ’n moderne verskynsel is?

Gregory gee self die antwoord. Alhoewel dit volgens hom ongetwyfeld so is dat die Hervorming ingevolge sy historiese werking tot die modernisme aanleiding gegee het, wys hy ook daarop dat die moderne gevolge van die Hervorming as radikaal onvoorsiens verstaan moet word. By wyse van ’n omvattende aantal verwysings na die Hervorming (sy teologiese en filosofiese uitgangspunte, mens- en wetenskapsbeskouinge, sosiale en politieke opvattinge, ens.) wys Gregory daarop dat die modernisme nie bewustelik deur die Hervormers beplan is nie, maar dat dit as ’n “onbedoelde gevolg” daarvan beskou moet word. In terme van oogmerke, bedoelinge en verwagtinge wou die Hervormers, aldus Gregory, kontinuïteit aan die tradisie gee. Vanweë onvoorsiene gebeure het egter presies die teenoorgestelde gebeur. In en deur die Hervorming is onbedoeld ’n proses aan die gang gesit ingevolge waarvan van die tradisie afskeid geneem is. As die Hervormers daarom ook geweet het waartoe hulle “revolusie” uiteindelik aanleiding sou gee, sinspeel Gregory, sou hulle dit waarskynlik in radikaal andersoortige terme aangepak het. Nóg Luther nóg Calvyn wou van die tradisie wegbreek; hulle wou dit eerder (in aansluiting by talle hervormingsbewegings vóór die 16de eeu) hervorm.

Maar dit bring ons nogmaals by die invloed van die Calvinisme op die Afrikaners. Alhoewel hierdie kwessie nog nie op ’n deurtastende wyse ondersoek is nie, kan met reg beweer word dat die invloed van die Calvinisme op die Afrikaners verband hou met die deelnemende ontologie vanuit die tradisie. Anders as wat hier bo met betrekking tot die moderne aard van

die Calvinisme te kenne gegee is, blyk sy tradisionele aard uit die feit dat dit in noue aansluiting by die tradisie (en nie in 'n moderne afskeid daarvan nie!) die werklikheid as 'n deelnemende gebeure ervaar het. J. Todd Billings verwys tereg na die feit dat die denke van Calvyn nog ten diepste deur die tradisie gestempel is. Volgens Billings (2008) blyk dit veral uit die ontologiese uitgangspunte van Calvyn en in die besonder uit die feit dat Calvyn die werklikheid, soos die tradisie, as 'n deelnemende gebeure verstaan het. In bogenoemde taal geformuleer: Calvyn het in aansluiting by die tradisie die werklikheid ervaar as iets wat uit bronne transendent tot die self ontspring; as iets wat deur 'n eie integriteit, vorm of wese gestempel word; en ook as iets wat deur die begeerte gekenmerk word om na die transendente bron van alles terug te keer. Kortom, ook Calvyn het in aansluiting by die tradisie die werklikheid as 'n gemeenskapsgebeure ervaar wat deur die samespel tussen “verhouding” en “substansie” gekenmerk is.

Met goeie rede kan aanvaar word dat hierdie Calvinistiese uitgangspunte 'n wesenlike invloed op die Afrikaners uitgeoefen het. En dat hulle ontologiese beskouinge deur hulle Calvinisme gekleur is. Alhoewel die Calvinisme van die vroeë 18de-eeuse Afrikaners eerder 'n “volkse” as 'n “geleerde” Calvinisme was, was dit deurdrenk van genoemde uitgangspunte vanuit die tradisie. Daarom is dit ook nie vreemd nie dat die relatief min instellings wat die wêreld van die vroeë Afrikaners gekenmerk het (families, kerke en skole) instellings was waardeur tradisionele deugde (dankbaarheid, verstandigheid, dapperheid, geregtigheid, hardwerkendheid, ens.) oorgedra en gekultiveer is. Hierdie en ander deugde was binne die ou wêreld van die tradisie sonder uitsondering die etiese manifestasie van die tradisionele ontologie. In en deur 'n deug soos dankbaarheid is geantwoord op die tradisionele ervaring met die werklikheid as 'n geskenk uit bronne transendent tot die self. Dieselfde geld vir die ander deugde: elkeen vind sy plek binne die deelnemende ontologie van die tradisie.

Kortom, Afrikaners se politieke denke is, soos wat Van Schoor gesê het, inderdaad deur 'n dualisme gekenmerk: terwyl dit in aansluiting by die moderne republikaanse klem op outonome selfbeskikking gelê het, is dit in spanning daarmee tegelykertyd deur die tradisionele sin vir die werklikheid as 'n gemeenskapsgebeure gekenmerk. Soos wat hier bo aangedui is, is hierdie dubbele toestand nie net 'n weerspieëling van die gemeenskapskrisis onder Afrikaners nie, maar ironies genoeg ook 'n aanduiding dat dieselfde krisis op 'n afstand gehou word.

#### **4.2 'n Sin vir plek**

Afrikaners het nie daarin geslaag om genoemde dualisme tussen die republikeinse klem op outonomie en hulle Calvinistiese sin vir afhanklikheid jeens die transendente oorsprong van hulle bestaan op te hef nie. Dit verklaar waarom hulle politieke geskiedenis neerslag gevind het in twee wyd uiteenlopende motiewe, naamlik 'n sin vir ruimte en plek.

Die republiek wat Afrikaners in die 20ste eeu nagestrewen en in 1961 gestig het, was volgens die voorbeeld van die moderne soewereine staat met sy ruimtelike ambisies ingerig. Laasgenoemde verteenwoordig egter nog nie die volle verhaal nie. Hulle geskiedenis staan ook in die teken van 'n sin vir plek.

Tydens die 19de eeu het 'n merkwaardige politieke drama hom afgespeel toe groepe Afrikaners die binneland binnegetrek en hulle, uniek tot die geskiedenis van Afrika, op verskeie plekke mikroskalige republieke gestig het. Alhoewel die motief van verruimteliking nie volledig onder hierdie mikrorepublieke afwesig was nie (en veral die Zuid-Afrikaanse Republiek daartoe geneig was om sy grense bo-oor die verwikkelde landskap van natuur en die veelheid van kulture te projekteer), is hulle – in 'n verre afskaduwing van die Klassieke polis – eerder gekenmerk deur 'n voorkeur vir die plaaslike en die lokale. Hulle was republieke van plek.

Anders as in die republiek van ruimte, waarin die blik oor die geometries afgebakende gegly het met die oog op beheersing, was die republiek van plek 'n orde wat gehegtheid, binding en woning moontlik gemaak het. Hierdie sin vir plek sou nie moontlik gewees het sonder die godsdienstig-estetiese verbintenis tot die idee dat die politieke werklikheid in terme van sowel oorsprong as doel deur 'n transendente of sublieme krag voorafgegaan en onderlê is nie. Want, kan ons sê, dit is juis omdat die aandag op die transendente ander gerig is dat die fokus, paradoksaal genoeg, ook na die besondere afgebuig en op die spesifieke – onder meer plek – gerig is.

Histories gesproke is Afrikaners se sin vir, en gehegtheid aan, plek reeds vanaf hulle vroegste tye deel van hulle ervaringswerklikheid. Giliomee skryf daarom ook dat reisigers tydens die 18de eeu reeds verstom was oor die feit dat die vroeë Afrikaners eenvoudig net nie kon glo “that there was a better land or a place more beautiful [than]” hulle eie plek nie (Giliomee 2003:35).

En vandag? In weerwil van 'n hoë mobiliteit onder Afrikaners en die gevolglike vermoë om hulself vanuit hulle verbintenis tot plek(ke) te abstraher, is die sin vir plek steeds deel van hulle ervaringswerklikheid. In antwoord op 'n onlangse vraag aan 'n Afrikaner wat in een van Suid-Afrika se administratief verswakte plaaslike dorpe woon “waarom hy nie uit die gemors wegtrek nie”, lui sy antwoord kortweg: “Omdat ek geheg aan my dorp is.”<sup>21</sup>

Anders as met die republieke van verruimteliking speel die motief van plek in hierdie geval steeds 'n deurslaggewende rol. In weerwil van Afrikaners se hoë mobiliteit en die abstrahering vanuit die gemeenskaplike wat dit aanmoedig, ervaar sommige Afrikaners hulself steeds as geheg. In hierdie sin is die tradisie steeds 'n aanwesige krag onder hulle.

## 5. Slot

Moderniteit en tradisie, die self en die ander, substansie en ekstatische verhouding – dinge wat in die modernisme op 'n gespanne voet teenoor mekaar geplaas is – het onder Afrikaners 'n gespanne ooreenkoms aangegaan.

Ingevolge hierdie ooreenkoms voer die moderne stem meestal die botoon. Nogtans het die modernisme (nog nie) die laaste stem nie. Vanuit 'n dikwels vergete agtergrond kan die aanspraak van die tradisie immers steeds gehoor word.

## **Bibliografie**

Baldacchino, J. 2005. The unraveling of American constitutionalism: From customary law to permanent innovation. *Humanitas*, 18(1/2):59–85.

Berry, W. 2002. *The art of the common place. The agrarian essays*. Berkeley: Counterpoint.

Billings, J.T. 2008. *Calvin, participation, and the gift*. Oxford: Oxford University Press.

Blackledge, P. en K. Knight (reds). 2011. *Virtue and politics. Alasdair MacIntyre's revolutionary Aristotelianism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Bobbitt, P. 2002. *The shield of Achilles. War, peace, and the course of history*. New York: Alfred A. Knopf.

Cavanaugh, W.T. 2011. *Migrations of the Holy. God, state, and the political meaning of the Church*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.

Collins, S.D. 2006. *Aristotle and the rediscovery of citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.

De Kiewiet, C.W. 1957. *A history of South Africa*. Oxford: Oxford University Press.

De Klerk, W.A. 1975. *The Puritans in Africa. A story of Afrikanerdom*. Kaapstad: R. Collings.

Giliomee, H. en A. du Toit. 1983. *Afrikaner political thought: Analysis and documents*. Kaapstad: David Philip.

Giliomee, H. 2003. *The Afrikaners. Biography of a people*. Kaapstad: Tafelberg.

—. 2012. *Die laaste Afrikaner-leiers*. Kaapstad: Tafelberg.

Gilson, E. 1984. *From Aristotle to Darwin and back again. A journey in final causality, species, and evolution*. Vertaal deur J. Lyon. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Gregory, B.S. 2012. *The unintended reformation. How a religious revolution secularized society*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.

Grene, M. 1963. *A portrait of Aristotle*. Chicago: University of Chicago Press.

Hanby, M. 2011. Creation as aesthetic analogy. In White (red.) 2011.



- Kalb, J. 2008. *The tyranny of liberalism*. Wilmington, Delaware: ISI Books.
- Ker, I. 2011. *G.K. Chesterton. A biography*. Oxford: Oxford University Press.
- Klineberg, E. 2012. Living alone is the new norm. *Time*, 12 Maart, ble. 38–40.
- Knight, K. 2011. Virtue, politics, and history: Rival enquiries into action and order. In Blackledge en Knight (reds.) 2011.
- Manent, P. 1998. *The city of man*. Vertaal deur M. LePain. Princeton: Princeton University Press.
- . 2006. *A world beyond politics?* Vertaal deur M. LePain. Princeton: Princeton University Press.
- McGrath, S.J. 2006. *The early Heidegger and medieval philosophy. Phenomenology for the Godforsaken*. Washington: Catholic University Press.
- Milbank, J. 1997. *The word made strange: Theology, language, culture*. Cambridge, Mass.: Blackwell.
- Milbank, J., S. Žižek en C. Davis. 2010. *Paul's new moment. Continental philosophy and the future of Christian theology*. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press.
- Nisbit, R. 2010. *The quest for community*. Wilmington, Delaware: ISI Books.
- Olsen, G.W. 2006. The return of purpose. *Communio: International Catholic Review*, 33(4):666–81.
- Pabst, A. 2012. *Metaphysics. The creation of hierarchy*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.
- Pieper, J. 1987. *No one could have known. An autobiography: The early years 1904-1945*. Vertaal deur G. Harrison. San Francisco: Ignatius Press.
- . 1999. *The silence of St. Thomas*. Vertaal deur J. Murray en D. O'Connor. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press.
- Pickstock, C. 1998. *After writing: On the liturgical consummation of philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Sandel, M. 1996. *Democracy's discontent. America in search of a public philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Schindler, D.C. 2005. "Wie kommt der Mensch in die Theologie?": Heidegger, Hegel, and the Stakes of Onto-Theo-Logy. *Communio: International Catholic Review*, 32(4):637–68.

- Schindler, D.L. 1993. Norris Clarke on person, being, and St. Thomas. *Communio: International Catholic Review*, 20(3):580–92.
- . 1994. The person: Philosophy, theology, and receptivity. *Communio: International Catholic Review*, 21(3):172–90.
- . 2001. Trinity, creation, and the order of intelligence in the modern academy. *Communio: International Catholic Review*, 28(3):406–28.
- . 2011a. *Ordering love. Liberal societies and the memory of God*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.
- . 2011b. America's technological ontology and the gift of the given. *Communio: International Catholic Review*, 38(2):237–78.
- Scruton, R. 2004. *England and the need for nations*. Londen: Civitas.
- Slade, F. 2010. Two versions of political philosophy: Teleology and the conceptual genesis of the modern state. In Zaborowski (red.) 2010.
- Spaemann, R. 2010. *Essays in anthropology. Variations on a theme*. Vertaal deur G. de Graaf en J. Mumford. Eugene, Oregon: Cascade Books.
- Spaemann, R. en R. Löw. 2005. *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Strauss, L. 1953. *Natural right and history*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1989. *The three waves of modernity. An introduction to political philosophy*. Detroit: Wayne State University Press.
- Taylor, C. 2007. *A secular age*. Harvard: Harvard University Press.
- Te Velde, R. 2006. *Aquinas on God. The "Divine Science" of the Summa Theologiae*. Londen: Ashgate.
- Thompson, L.M. 1995. *A history of South Africa*. New Haven: Yale University Press.
- Torrell, J-P. 2003. *Saint Thomas Aquinas. Volume 2: Spiritual Master*. Vertaal deur R. Royal. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Van Schoor, M.C.E. 1960. *Republieke en Republikeine*. Kaapstad: Nasionale Boekhandel Bpk.
- Voegelin, E. 1987. *The new science of politics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Waldstein, M.M. 2010. "Constitutive Relations": A response to David L. Schindler. *Communio: International Catholic Review*, 37(3):496–517.

White, T.J. (red.). 2011. *The analogy of being*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.

Zaborowski, H. (red). 2010. *Natural moral law in contemporary society*. Washington D.C.: Catholic University Press.

## Eindnotas

<sup>1</sup> Die *exitus et reditus*-skema is dikwels in die verlede gebruik as sleutel om die werk van iemand soos Thomas Aquinas, waarskynlik die belangrikste denker uit die Hoë Middeleeue, te begryp. Een van die mees uitnemende voorbeelde daarvan uit die jongste verlede is Torrell (2003). Vir 'n belangrike korrektief op die ouer interpretasie van Aquinas met behulp van die *exitus et reditus*-skema, sien Te Velde (2006).

<sup>2</sup> Sien in hierdie verband die omvattende kritiek van John Milbank op die dekonstruktiewe opvatting van die geskenk, onder meer Milbank (2010).

<sup>3</sup> Vir 'n omvattende interpretasie van die tradisie by wyse van 'n fokus op die vraag na die samehang tussen “verhouding” en “substansie”, sien Pabst (2012).

<sup>4</sup> Sien veral D.L. Schindler (1993 en 1994); en vir 'n kritiese lesing van Schindler, sien Waldstein (2010).

<sup>5</sup> Heidegger het ook die syn as “syn vanaf” gedink, en 'n sentrale plek aan die ontvanklike oopstaan voor die synsgebeure toegeken. Tegelykertyd het Heidegger ook, soos die tradisie, klem gelê op die *logos* wat die onbegrensde in 'n eenheid versamel. Anders as met die tradisie het Heidegger egter nie die *logos* as substansie, syn-in-sigself of redelike vorm gedink nie. Daarvoor was die Kantiaanse spanning by hom tussen die radikaal onkenbare synsgebeure en die redelike woord te groot. Sien in hierdie verband die interpretasie van die vroeë Heidegger as synde skatpligtig aan die Lutherse dualisme tussen syn en denke deur McGrath (2006); maar sien ook D.C. Schindler (2005).

<sup>6</sup> Leo Strauss was verantwoordelik vir 'n skool van denkers wat gewys het op die afskeid van die tradisionele natuurbegrip as synde 'n belangrike – indien nie die heel belangrikste nie – kenmerk van die modernisme. Hiervan is Pierre Manent se werk 'n betekenisvolle voorbeeld, en in die besonder Manent (1998).

<sup>7</sup> Met verwysing na die natuur van die mens beskryf Robert Spaemann genoemde ekstase soos volg: “The key here is that nature draws out from mankind something more than nature, something ‘more noble’ (*nobilior*), as Thomas has it. A human being *is* not this surplus; a human being is the creature in which nature transcends itself towards that surplus. ‘Man infinitely transcends man’ (*L’homme transcend infiniment l’homme*), as Pascal would later say” (Spaemann 2010:15).

<sup>8</sup> Die vestiging van 'n Nederlandse verversingspos aan die Kaap in die middel van die 17de eeu val saam met die belangrike vertolkers van die modernisme soos Descartes, Hobbes, Spinoza en Locke. Alhoewel daar min getuienis daarvoor bestaan dat die Nederlanders aan die Kaap direk deur hierdie figure beïnvloed is, versinnebeeld die destydse “ekonomiese ekspedisie” waarvan hulle deel was, die moderne gees. Tydens die daaropvolgende 18de eeu,

die eeu waartydens die Afrikaners stadig beslag gekry het, was die invloed van moderne figure soos Locke en die Amerikaanse “Founding Fathers” op die vroeë republikeinse opvattinge van die Afrikaners egter veel duideliker. Sien Giliomee en Du Toit (1983).

<sup>9</sup> Ek vooronderstel in die ontleding van die modernisme die uiteenlopende interpretasies van die modernisme deur figure soos Martin Heidegger, Hans Jonas, Leo Strauss, Etienne Gilson, Eric Voegelin, Henri de Lubac, Louis Dupré, Alasdair MacIntyre, John Milbank en Pierre Manent.

<sup>10</sup> Met genoemde opmerking weerspreek Chesterton ’n belangrike aanspraak van die modernisme, naamlik dat die abstrahering van die natuur vanuit sy ekstatische verhoudinge daartoe lei dat dit vir sy eie outonomie vrygestel word. Volgens Chesterton is dit juis die natuur se verhouding met die ekstatische ander wat dit vir sy eie integriteit en metafisiese diepte vrystel. Kortom, in die woorde van D.L. Schindler: die ekstatische verhouding met die ander “does not distort but on the contrary empowers the integral distinctness of his human nature *as human*” (2001:408).

<sup>11</sup> Josef Ratzinger (Benediktus XVI) beskryf in aansluiting hierby die modernisme as die oomblik waartydens die kuns oor die natuur triomfeer. Laasgenoemde verwysing kom uit Hanby (2011:351).

<sup>12</sup> Vir ’n omvattende ontleding van die modernisme as ’n projek van verruimteliking, sien Pickstock (1998).

<sup>13</sup> Sien die belangrike hedendaagse voorspraak vir die teleologiese denke met verwysing na Aristoteles, deur Spaemann en Löw (2005).

<sup>14</sup> Ek sluit in hierdie verband aan by die eerste hoofstuk van Gilson (1984).

<sup>15</sup> Sien in hierdie verband die analise van die liberale voorkeur vir die “keusevryheid van die individu” ten koste van die “goeie” deur Baldacchino (2005); maar ook Sandel (1996).

<sup>16</sup> “It should be made clear that, although political community in some form may be natural and ancient, the sovereign state as we know it is not” (Cavanaugh 2011:10).

<sup>17</sup> Sien ook Bobbitt (2002) en Cavanaugh (2011).

<sup>18</sup> Die historikus C.W. de Kiewiet skryf in sy gesaghebbende werk oor die geskiedenis van Suid-Afrika dat die Afrikaners “[i]n the long quietude of the eighteenth” beslag gekry het (1957:57). De Kiewiet lê tereg klem op die isolasie waarin die Afrikaners hulself toe ten opsigte van die gebeure in Europa bevind het. Europeërs, skryf hy, wat hulself in die “remotest corner of Europe” bevind het, was selfs beter ingelig as die Afrikaners in die binneland van Suid-Afrika. Nogtans het dit nie beteken dat Afrikaners volledig van die nuwe omwentelinge, en in die besonder die ontplooiing van die modernisme, afgesny was nie. Die konstante kom en gaan van skepe uit die Europese vasteland, asook die voortgesette toevloei van immigrante, waaronder die koms van die Franse Hugenote in 1688, het onder meer daarvoor gesorg.

<sup>19</sup> Opmerking van Hermann Giliomee tydens ’n FAK-geleentheid in September 2011 toe die FAK-erepenning aan hom toegeken is.

<sup>20</sup> Ek het die verwysing te danke aan Alex Mouton van Unisa se Departement Geskiedenis.

<sup>21</sup> Soos oorvertel deur Cornelius Janse van Rensburg in 'n 2011-verslag aan die direksie van AfriForum oor die toestand van plaaslike owerhede in Suid-Afrika.