Historia 55,2, November 2010, pp 182-203

Oor die Republikeinse Gedagte ’n Oefening in Herinnering

Danie Goosen*

Inleiding

Gemeenskappe wat in krisisse verkeer, beoefen dikwels ʼn politiek van herinnering ten opsigte van die verlede. Te midde van die krisisse waarin hulle hulleself mag bevind, herinner hulle aan die voorbeelde van grootse persoonlikhede of gebeure uit die tradisie. Dikwels is die bedoeling daarmee nie om na die verlede (ʼn sogenaamde goue tydperk) terug te keer nie, maar eerder om ʼn ander toekoms moontlik te maak.

Een van die bekendste moderne voorbeelde van so ʼn politiek van herinnering is die wyse waarop verskeie Europeërs op die Franse Rewolusie gereageer het.[1] In antwoord op die traumatiese ontwrigting wat dit tot gevolg gehad het, het prominente kommentators gepoog om belangrike aspekte vanuit die pre-rewolusionêre tradisie in herinnering te roep. So het Edmund Burke en Alexis de Tocqueville in antwoord op die Rewolusie verwys na die tradisie se skeptiese houding jeens abstrakte "filosofering" en aanprysing van dinge soos ervaring en die "goeie oordeel" (*phronesis*, *prudentia*) met betrekking tot die politieke lewe; die tradisie se klem op die noodsaaklikheid van instellings vir gemeenskappe; asook die tradisie se klem op die belangrikheid van die konkrete en die lokale, eerder as die abstrakte en die universele. Burke en Tocqueville wou met dié politiek van herinnering nie na ʼn pre-rewolusionêre toestand terugkeer nie, maar eerder anderkant die eksesse van die Rewolusie tree.[2]

Nog ʼn voorbeeld van so ʼn politiek van herinnering kom uit die meer onlangse geskiedenis. Verskeie vooraanstaande denkers het die afgelope vyf tot ses dekades ʼn politiek van herinnering met betrekking tot die tradisie gevolg. Volgens uiteenlopende figure soos Leo Strauss, Christopher Lasch en Alasdair MacIntyre is die laat-moderne wêreld in ʼn omvattende krisis vasgevang. Terwyl Strauss in sy analise daarvan klem op die feit lê dat dit deur toenemende vorme van relativisme, positivisme en nihilisme gekenmerk word, wys Lasch en MacIntyre onder meer op die

---

* Die outeur is ʼn professor in die *Department of Religious Studies and Arabic* by Unisa Sy navorsing fokus op die filosofie van die godsdiens en die politiek binne die modern en postmoderne wêreld, terwyl sy huidige navorsing spesifiek handel oor die sogenaamde "teologies-politieke" probleem in die denke van Leo Strauss en Carl Schmitt

1 Volgens Rémi Brague kan die begrip "Europa" as sodanig met ’n politiek van herinnering geïdentifiseer word Europa is met ander woorde niks anders nie as ’n grootheid wat bestaan by grasie van die feit dat hy aan die voorbeelde van "Jerusalem" en "Athene" herinner R Brague, *Eccentric Culture. A Theory of Western Civilization* (St Augustine’s Press, Indiana, 2002)

2 Edmund Burke se nadenke oor die Franse Rewolusie word onderlê deur twee beginsels eie aan die politiek van herinnering, naamlik "*conservation*" en "*correction*" In sy beroemde *Reflections on the French Revolution* skryf hy dat ’n regstelling met betrekking tot die bestaande orde dikwels noodsaaklik is Die fout wat die Franse rewolusionêre begaan het, was om nie hulle regstelling met die soeke na vorme van kontinuïteit te verbind nie E Burke, *Reflections on the French Revolution & other Essays* (J M Dent & Sons, London, no date), p 20

destruktiewe gevolge van die neo-liberale hiper-individualisme.[3] Laasgenoemde blyk onder meer uit die verlies aan ŉ gemeenskapslewe, die kultuur van onbeperkte verbruik, die krisis in politieke deelname, die feit van gebrekkige kulturele oordrag, groeiende sentralisme in sowel die staat as die ekonomie, asook die toenemende afwesigheid van transendente verwysingspunte.

Soos Burke en Tocqueville oordeel Strauss en kie ook dat daar by wyse van ŉ politiek van herinnering op hierdie krisisse geantwoord moet word. En net soos eersgenoemde, wil hulle nie daarmee na ŉ sogenaamde goue era iewers in die verlede terugkeer nie. Hulle politiek van herinnering het eerder ten doel om die bestaande werklikheid vir wenke van ŉ ander moderniteit oop te stel.

Uit hierdie enkele voorbeelde kan egter nie afgelei word dat gemeenskappe noodwendig op krisisse by wyse van ŉ politiek van herinnering sal antwoord nie. Gemeenskappe kan tydens krisisse ook hulle rug op die tradisie draai. Dit is in vele opsigte van Afrikaners waar. As kultuurgemeenskap bevind Afrikaners hulleself die afgelope dekades in ŉ omvattende "simboliese" oorgang. Dit blyk onder meer uit die feit dat talle van die dinge waarna figure soos Strauss, Lasch en MacIntyre verwys (relativisme, nihilisme, hiper-individualisme, verbruik en private lewenstyle, ensovoorts) ook onder Afrikaners aanwesig is. Dit blyk egter ook uit dinge wat spesifiek op hulle betrekking het, soos ŉ gebrekkige toekomsbeeld, ŉ verlies aan politieke samehang en koherensie, vorme van selfontkenning én selfoorskatting, ŉ gevoel van politieke onmag, ontvlugting in godsdienstige ervaringe, ŉ hiper-moralistiese bewussyn oor die apartheidsverlede en – as die onafwendbare teenkant daarvan – die verlies aan intelligente eties-politieke nadenke daaroor.

Teen die agtergrond hiervan is dit ŉ wesenlike vraag: Hoe antwoord Afrikaners hierop? Antwoord hulle soos bogenoemde voorbeelde met ŉ politiek van herinnering? Soek hulle ter wille van ŉ ander toekoms opnuut aanknopingspunte by die tradisie? Ons gaan hieronder uit van die standpunt dat die teendeel dikwels waar is. In plaas daarvan dat die tradisie as ŉ positiewe bron van verwysing ervaar word, word eerder daarvan afskeid geneem. Alhoewel verskeie redes vir dié "afskeid en vertrek" genoem kan word (onbeperkte modernisering; ervarings van skuld oor apartheid en wrokkigheid jeens die verlede), kan dit tot ŉ enkele punt terug herlei word. Dit hou verband met die problematiese aard van die tradisie in die oë van Afrikaners. Afrikaners oor ŉ wye spektrum ervaar die tradisie as ŉ afgrondelike werklikheid. Nog sterker geformuleer, Afrikaners ervaar die tradisie as ŉ ontologiese leegte, dit wil sê as iets wat in sy "is", sy "wees" of sy "eksistensie" weggeval het. As Afrikaners vroeër daarvan bewus was dat hulle bestaan ŉ episode uit ŉ groter verhaal (of selfs ŉ epiese mite) verteenwoordig het, het ŉ afgrond onder hulle voete oopgebreek. Die gevolg daarvan is dat hulle ŉ wêreld sonder aanknopingspunte by die verlede bewoon, ŉ wêreld bo-op ŉ afgrond.

Maar, sou ŉ mens kon vra, is dit nie ŉ oordrywing om van ŉ afwesige tradisie onder Afrikaners te praat nie? Is dit werklik so dat hulle wêreld deur ŉ ontologiese leegte onderlê word? Daar kan immers op die groot belangstelling in die populêre kultuur vir die militêre heldedade van Boerekrygers tydens die Anglo-Boereoorlog

3 L Strauss, *Natural Right and History* (The University of Chicago Press, Chicago, 1953); C Lasch, *The True and Only Heaven. Progress and Its Critics* (W W Norton & Company, New York, 1991); A MacIntyre, *After Virtue* (Duckworth, London, 1981)

gewys word. Dink maar aan die enorme populêre reaksie wat Bok van Blerk se De la Rey-lied ontlok het. Myns insiens sou dit egter ŉ fout wees om te dink dat dié belangstelling in spanning met die idee van ŉ afwesige tradisie staan. Inteendeel, dit kan juis ŉ bevestiging daarvan wees. Die rede daarvoor hou verband met die feit dat die populêre belangstelling meestal binne ŉ nostalgiese atmosfeer afspeel. Anders as wat met die eerste oogopslag daaruit afgelei kan word, word die nostalgiese gemoed juis nie gekenmerk deur ŉ poging om op ŉ dialogies skeppende wyse aansluiting by die verlede op te soek nie. Inteendeel, ons sal hieronder aanvoer dat die nostalgiese gemoed eerder die mens in sy eie subjektiewe hunkering vasgevang hou. In weerwil van die talle historiese verwysings wat dit kenmerk, word die historiese leegte daarmee intakt gelaat.

Die verlies aan ŉ tradisie waarby aangeknoop kan word, gee aanleiding tot ŉ verstikkende gevolg. Vanweë die verlies aan ŉ groter verhaal word die huidige tydperk as ŉ selfgenoegsame tydperk ervaar. Daarom ook dat die onderlinge gesprekke tussen Afrikaners deur ŉ geslote sirkel gekenmerk word. Die huidige tydperk vind slegs homself in alles terug. Dit word onder meer geïllustreer deur die wyse waarop Afrikaners oor die huidige grondwetlike bedeling praat. Gesprekke daaroor geskied bykans sonder uitsondering vanuit die vooronderstellings ten grondslag van die huidige grondwetlike bedeling self, met die gevolg dat die grondwetlike gesprek op homself in kring. Ten grondslag daarvan lê die onhistoriese opvatting dat die grondwet self nie deur tradisies voorafgegaan en dus ook nie aan die gesag daarvan getoets hoef te word nie. As selfgenoegsame werklikheid staan dit bo elke tradisie verhef.[4] As dit aan enigiets gemeet word, is dit slegs aan homself. Gesprekke oor die grondwetlike bedeling handel daarom ook nie oor dinge soos die (onvermydelik) historiese en politieke gebreke eie daaraan nie, maar slegs oor die vraag of my interpretasie (soos bemiddel deur die onmiddellike konteks) ŉ korrekte weergawe daarvan is. Indien daar ŉ lewende politieke tradisie was waarop Afrikaners hulleself kon beroep (soos hulle republikeinse tradisie), kon hulle uit die greep van die sirkel getree en die onrealistiese verwagtinge wat hulle daaraan stel, getemper het. By grasie van die gebrek daaraan, bly hulle egter in die sirkel vasgevang.

Bogenoemde opmerkings bring ons by die benadering wat onder gevolg word. In aansluiting by die voorbeelde bo, word hieronder ŉ bondige politiek van herinnering beoefen. In die besonder word aan die belangrikste politieke tradisie van die Afrikaners, naamlik die republikeinse tradisie herinner. Alhoewel laasgenoemde vandag bykans vergete is, het dit soos geen ander tradisie dikwels grootste gestaltes onder Afrikaners aangeneem. Sentrale gebeure uit die geskiedenis van Afrikaners is ten diepste daardeur gestempel, soos die vroeë republikeinse bewegings onder Afrikaners uit die latere agtiende eeu; die negentiende-eeuse stigting van onafhanklike republieke in die noorde van die land; asook die strewe na ŉ eie republiek tydens die twintigste eeu. Die bedoeling van die politiek van herinnering is nie om aan te voer dat genoemde voorbeelde in die een-en-twintigste eeu letterlik herhaal kan word nie. Indien dit die bedoeling was, sou die argument self deur ŉ nostalgiese houding gekenmerk gewees het. Die bedoeling is eerder om aan enkele belangrike motiewe vanuit die republikeinse erfenis te herinner en op die aktualiteit daarvan in die nuwe historiese konteks te wys.

---

4 Ons sluit in hierdie verband by Koos Malan aan, wat wys op die onhistoriese wyse waarop die grondwetlike gesprekke in Suid-Afrika gevoer word Sien K Malan, "Political blitz on a constitutional trench", *SA Public Law / Publiekreg*, 20, 2, 2005, pp 397-411

Die begrip "republikeins" word hieronder in 'n onverbonde en selfs eklektiese sin gebruik. Met "republikeins" word dus nie voorgegee om op 'n omvattende wyse by die republikeinse tradisie in sy vele gestaltes vanuit die Klassieke tydperk (Plato, Aristoteles, Cicero, ensovoorts), die Middeleeuse skolastiek (Aquinas, Dante en Marsilius) of die Renaissance (Leonardo Bruni, Guicciardini, Machiavelli, ensovoorts) aan te sluit nie. Daarby word ook nie voorgegee om die republikeinse tradisie in sy moderne – en heel andersoortige – gedaante volledig te hanteer nie.[5] Dieselfde is waar van republikeinse figure onder die Afrikaners, soos M.T. Steyn, J.B.M. Hertzog en N.P. van Wyk Louw.[6] In plaas daarvan om hierdie en ander figure breedvoerig aan die woord te stel, sal slegs by enkele aspekte – 'n soort dwarssnit – vanuit die breë republikeinse tradisie stilgestaan word. Noodwendig sal talle dinge vanuit dié verwikkelde geskiedenis ongesê gelaat word. In die proses sal nie voorgegee word om hierdie aspekte vanuit 'n soort wetenskaplik-neutrale standpunt in oënskou te neem nie. Wat hieronder volg, is eerder 'n hermeneutiese uiteensetting waarin die outeur se eie verbintenis tot die republikeinse erfenis as vertrekpunt van die argument optree.

In die eerste afdeling hieronder word stilgestaan by die politiek van herinnering. Wat word daarmee bedoel? In die daaropvolgende afdeling word by enkele aspekte van die republikeinse gedagte self stilgestaan. In die besonder sal verwys word na die republikeinse voorstelling van die verhouding tussen die dele en die geheel; die republikeinse idee van vryheid; sowel as die republikeinse voorstelling van die verhouding tussen politiek en godsdiens.

Die Politiek van Herinnering

Presies wat is die aard van die verhouding wat die – noem dit maar hedendaagse – republikeinse denke met die verlede aanknoop? Kortom, wat is die aard en wese van die politiek van herinnering? Ten minste die volgende aspekte is belangrik.

Eerstens, soos wat reeds bo geskryf is, moet die politiek van herinnering nie met nostalgie verwar word nie. Herinnering en nostalgie verteenwoordig twee uiteenlopende wyses waarop 'n verhouding met die tradisie aangeknoop kan word. Anders as nostalgie, is die oogmerk van herinnering nie om by die verlede stil te staan nie, maar eerder om tot handeling in die hede aan te moedig. Herinnering gaan daarom ook uit van die hoopvolle gedagte dat dit wat eens in al haar glorie tussen ons verskyn het – die grootse en navolgenswaardige vanuit die tradisie – weer haar verskyning in die hede kan maak. Die nostalgie daarenteen gee hierdie hoop prys. Vir die nostalgiese mens behoort die grootse en die navolgenswaardige sonder meer tot die verlede, met die grondliggende implikasie dat die hede (en die toekoms) sonder meer as leeg en betekenisloos ervaar word. Daarmee – dit is met die nostalgiese houding – word die politieke akteur op 'n verpletterende wyse teen die verlede

5 Vir die verskil tussen die Klassieke, die Renaissance en die moderne republikanisme, sien die uitstekende idee-historiese en semantiese analise van die begrippe "republiek" en "republikeins" deur J Hankins, 'Exclusivist Republicanism and the Non-Monarchical Republic', *Political Theory*, 38, 4, 2010, pp 452-482

6 Vir 'n handige oorsig oor die politieke denke van die Afrikaners tydens die agtiende en negentiende eeue, sien A du Toit en H Giliomee, *Afrikaner political thought: Analysis & documents* I - 1780-1850 (David Philip, Cape Town, 1983); asook H Giliomee, *The Afrikaners. Biography of a People* (Tafelberg, Cape Town, 2003)

vasgedruk. In plaas daarvan dat die grootse verlede tot handeling in die hede aanmoedig, word die nostalgiese mens eerder met ŉ gevoel van onverskilligheid daarteenoor gelaat. Christopher Lasch het tereg geoordeel dat die nostalgie onintelligent met die tradisie omgaan, terwyl herinnering ŉ skeppende aansluiting daarby wil wees.[7]

Tweedens, die republikeinse politiek van herinnering ervaar nie die tradisie as ŉ enkelvoudige saak wat in uitsluitende "of ... of" kategorieë gelees kan word nie. Tradisies (enige tradisie, maar ook die tradisies van Afrikaners) word eerder as ŉ verwikkelde tekstuur van verwysings ervaar wat met ŉ "sowel ... as" gelees moet word. Tradisie word deur sowel die tragiese as die komiese, sowel die grootse as die kleinlike, sowel die skone as die afskuwelike, sowel die goeie as die slegte, sowel die rasionele as die irrasionele gekenmerk. Vir die politiek van herinnering is die verlede daarom ook nooit so irrasioneel en boos dat alles daaruit vanweë morele verontwaardiging afgewys, of so rasioneel en goed dat alles sonder enige kritiese voorbehoud aanvaar moet word nie. As grense aangelê word, is dit nie tussen ŉ sogenaamde bose verlede en ŉ goeie toekoms nie, maar eerder tussen die aanvaarbare en die onaanvaarbare uit elke verlede. Die politiek van herinnering soek met ander woorde nóg ŉ simplistiese kontinuïteit, nóg ŉ abrupte diskontinuïteit met die verlede op. Vanweë die gedifferensieerde aard van elke tradisie handhaaf dit eerder sowel vorme van kontinuïteit as vorme van diskontinuïteit daarmee. Burke praat daarom ook tereg van ŉ "filosofiese analogie" wat die verhouding tussen die hede en die verlede stempel.[8]

Alvorens ons die punt oor die verskil tussen die "of ... of" en die "sowel ... as" benaderings afsluit, moet na die dubbele ironie in eersgenoemde verwys word. Die "of ... of" benadering word dikwels deur ŉ morele verontwaardiging in dinge soos onreg, diskriminasie en geweld uitgelok. Dikwels gee dit egter self tot meer onreg, diskriminasie en geweld aanleiding, as waarteen dit protesteer. ŉ Kontra-rewolusionêre kritikus van die Franse Rewolusie soos Joseph de Maistre het daarom ook kort na die teregstelling van Louis XVI daarop gewys dat die geweld wat die Franse monargie onder laasgenoemde tot gevolg gehad het, nie vergelyk kan word met die geweld wat rewolusionêre moraliste soos Robespierre, Danton of Marat veroorsaak het nie.[9]

Hieraan knoop ook ŉ tweede ironie. In weerwil van sy rewolusionêre pretensies lei die "of ... of" benadering dikwels daartoe dat die bestaande ordes bevestig word. Dit hou met die dialektiek van die rewolusionêre gemoed verband. Terwyl die vyand met hemelhoë moralistiese verwagtinge stormgeloop word, word die wese van eersgenoemde uiteindelik nageboots. ANC-kaders wat die kapitalistiese apartheidsbewind omver wou werp, is ŉ sprekende voorbeeld hiervan. In weerwil van retoriese gebare tot die teendeel het sommige van hulle yweriger kapitaliste as hulle eertydse vyande geword.

7 Lasch, *The True and Only Heaven*, p 82
8 Burke, *Reflections on the French Revolution*, p 32
9 J de Maistre, *Considerations on France* (McGill-Queen's University Press, Montreal, 1974) Carl Schmitt het ook op hierdie ironie in die moralistiese benadering gewys Volgens Schmitt verhewig die moderne moralisme die geweld van oorlogsvoering, omdat dit nie die politieke vyand as ŉ staatkundig gedefinieerde vyand respekteer nie, maar as ŉ morele vyand ervaar waarteen 'n heilige oorlog gevoer moet word C Schmitt, *The Concept of the Political* (The University of Chicago Press, Chicago, 1996)

Dit bring ons by die laaste punt oor die politiek van herinnering. Wat stel die republikeinse politiek van herinnering daartoe in staat om tussen die aanvaarbare en die onaanvaarbare uit elke tradisie te onderskei? Die antwoord daarop is die "praktiese wysheid" (*phronesis* of *prudentia*). Vanaf die vroeë republikanisme word aangevoer dat die praktiese wysheid ons in staat stel om by wyse van die goeie oordeel tussen die aanvaarbare en die onaanvaarbare te onderskei. Maar waarom?

Volgens republikeine het diegene wat oor praktiese wysheid beskik, 'n sin vir die verwikkelde tekstuur van die politieke geskiedenis. In plaas daarvan dat die praktiese wyse of *phronikon* die politieke geskiedenis aan die gesag van abstrakte "skematisering" onderwerp, neem hy die verwikkelde kontoere, klanke en geure van die dinge in ag.[10] Daarom het hy ook 'n sin vir die begrensdheid van politieke dinge. Vir hom is alles dus nie moontlik nie. Inteendeel, 'n politiek van die onmoontlike – die utopiese politiek – is juis 'n gevaarlike politiek, omdat dit dikwels die begrensdheid van die politieke werklikheid met geweld ontken.[11] Die geskiedenis van moderne totalitêre bewegings soos die kommunisme en die fascisme bevestig hierdie voorbehoud: As erfgename van die Franse Rewolusie het die totalitêre bewegings uit die twintigste eeu sonder uitsondering 'n politiek van die onmoontlike beoefen. In die proses het hulle met ongekende geweld – die mees omvattende in die geskiedenis van die mens – die verwikkelde aard van die besondere en die partikuliere vertrap.[12]

Diegene wat oor praktiese wysheid beskik, neem die besondere in ag. Daarom kan die *phronikon* ook tussen die moontlike en die onmoontlike onderskei. (En na analogie daarvan, ook tussen die menslike en die goddelike, die immanente en die transendente, die aardse en die hemelse, die utopiese en die haalbare). Terwyl dit met die moontlike handel, waarsku dit teen die gevare wat die onmoontlike verwagting skep. In teenstelling met wat 'n mens sou verwag, beteken dit nie dat republikeine die beroep op die utopiese ontken nie. Vanaf Plato en Aristoteles is utopiese riglyne inderdaad belangrik geag. Volgens hulle dien hierdie riglyne as 'n noodsaaklike korrektief op bestaande praktyke. Maar, en hierin lê die kwalifikasie, Klassieke republikeine het tegelyk aangevoer dat 'n utopiese politiek nie prakties verwerklik kan word nie. As 'n beroep daarop gedoen word, moet dit in ironiese terme verstaan word, soos Plato se utopiese republiek, wat nie as praktiese politiek bedoel was nie, maar eerder as ironiese kommentaar op bestaande praktyke. Totalitêre politieke bewegings het hierdie ironiese toon ten grondslag van die utopiese denke vergeet. Daarmee is die politieke werklikheid – die wêreld van die besondere, die begrensde en die moontlike – egter ten diepste ontwrig.[13]

---

10 Vir 'n goeie bespreking van die "goeie oordeel" in die Klassieke denke, sien T S Hibbs, *Virtue's Splendor. Wisdom, Prudence, and the Human Good* (Fordham University Press, New York, 2001)

11 Sien die analise van die prinsipieel gewelddadige verwagting vanaf die vroeë tot en met die latere modernisme dat die politieke werklikheid in ooreenstemming met abstrakte idees ingerig moet word, deur L Strauss, "The Three Waves of Modernity", *An Introduction to Political Philosophy* (Wayne State University Press, Detroit, 1989)

12 A Besançon, *A Century of Horrors. Communism, Nazism and the Uniqueness of the Shoah* (ISI Books, Wilmington, 2007)

13 Strauss, *Natural Right and History*, pp 114-121 Sien ook die kommentaar op Plato se utopiese republiek deur A Bloom, *The Republic of Plato* (Basic Books, New York, 1968)

Afrikaners het in hulle politieke geskiedenis nie altyd die verskil tussen die moontlike en die onmoontlike raakgesien nie. Apartheid is 'n voorbeeld hiervan. Veral tydens sy laaste dekades het dit duidelik geword dat apartheid vanweë demografiese kragte, die post-koloniale beweging, internasionale sentiment en etiese bevraagtekening, 'n onmoontlike projek geword het. Nogtans het Afrikaner-leiers tot in die tagtigerjare van die vorige eeu volhard om dit as 'n praktiese werklikheid aan die kiesers voor te hou.

Dieselfde sin vir die onmoontlike is vandag ironies genoeg onder diegene aanwesig wat die morele as 'n soort super-kode inspan om die apartheidsverlede te kritiseer. Volgens hulle moet nie net apartheid nie, maar die ganse tradisie van Afrikaners, ongeag die gedifferensieerdheid daarvan, aan die selfversekerde veroordeling van die moralisme onderwerp word. Volgens hulle val die geskiedenis uiteen in die spanning tussen die bose era van apartheid en die goeie era van post-apartheid. Geen nuanse word in hierdie gewelddadige reduksie geduld nie. Verwoerd word sonder omhaal van woorde tot die dodelike eenvoud van 'n duiwelse figuur verlaag, terwyl Mandela tot die ewe dodelike eenvoud van 'n superster verhef word. 'n Strakke onderskeid tussen "sinloos" en "betekenisvol" word in die proses aan die geskiedenis opgelê: Gemeet aan hulle moralistiese uitgangspunte word die geskiedenis voortaan as sinloos ('n ontologiese leegte) ervaar. Vanaf Jan van Riebeeck tot en met die einde van apartheid is alles gestroop van betekenis. Daarteenoor staan die era vanaf 1994, wat voorgehou word as die radikale alternatief op die niks, die volledige antwoord op die leegte. Alhoewel die gebeure sedertdien hierdie verwagtinge aan ernstige spanning onderwerp, gee dit nog nie tot 'n meer realistiese beoordeling van die verlede aanleiding nie.

Kortom, die geskiedenis – ook die geskiedenis van Afrikaners – word dikwels aan die onmoontlike verwagting en die utopiese eis onderwerp. Wanneer dit gebeur, wyk die omsigtige blik van die praktiese wysheid.

Republikeinse gedagtes

Maar wat is die wese van die republikeinse gedagte? Hieronder word aan slegs enkele aspekte uit 'n verwikkelde tradisie herinner. Dit is sake wat op Afrikaners en hulle – dikwels vergete of selfs verdronge verhouding – met die republikeinse tradisie betrekking het. Talle ander belangrike dinge vanuit dié tradisie word egter in die proses ongesê gelaat.

a. Eenheid en veelheid

Die eerste aspek waaraan hieronder herinner word, is die feit dat die republikeinse tradisie met betrekking tot die politiek 'n antwoord wil wees op die oeroue vraag na die verhouding tussen die dele en die geheel. Dié vraag is weer eens aktueel: In watter verhouding staan die Afrikaners tot die groter Suid-Afrika? Moet Afrikaners ter wille van nasiebou in die groter geheel opgaan? Of moet hulle hulleself daarvan losmaak? Vervolgens word kortliks by wenke vanuit die republikeinse tradisie stilgestaan.

Sonder om te veel oor dié verwikkelde saak uit te wei, kan gesê word dat die Klassieke republikeinse tradisie die verhouding tussen die dele en die geheel as 'n

"deelnemende" verhouding verstaan het. Kortom, die republikeinse lewe tree daar na vore waar die dele op ŉ voortreflike wyse aan die politieke geheel deelneem. (Daarmee verskil die republikeinse tradisie van die moderne liberale tradisie, wat eerder daartoe geneig is om ŉ deel soos die individu vanuit sy rol as deelnemer aan ŉ politieke geheel te abstraheer en tot ŉ selfstaande entiteit te reduseer).[14]

Maar wat is die dele en die geheel eie aan die politieke werklikheid? Aristoteles antwoord hierop deur op die deelnemende verhouding tussen dele soos die huishouding en die dorp aan die politieke geheel, naamlik die stadstaat (*polis*), te wys. In die bekende eerste boek uit sy *Politeia* skryf hy dat die politieke lewe in die eerste plek deur ŉ deel soos die huishouding moontlik gemaak word. Laasgenoemde kom tot stand wanneer die twee geslagte as dele in ŉ nuwe eenheid verenig word. Ingevolge die strewe na ŉ politieke lewe verenig ŉ veelheid van huishoudings weer op hulle beurt om ŉ groter eenheid, naamlik die dorp, te vorm. Volgens Aristoteles is ŉ volwaardige politieke lewe daarmee egter nog steeds nie verwerklik nie. Laasgenoemde gebeur eers wanneer ŉ veelheid van dorpe op hulle beurt weer in dié politieke eenheid, naamlik die stad of *polis* verenig word. Laasgenoemde is ŉ eenheid waarin die veelheid van politieke akteurs wat daaraan deelneem, nie ŉ argument teen sy eie verwerkliking is nie, maar eerder die voorwaardes daarvoor is. Sonder die veelheid van die *polis* is die politieke eenheid (of die eenheid van die politieke) nie moontlik nie. In die begin van die tweede boek uit die *Politeia* skryf Aristoteles só daaroor:

> But obviously a state which becomes progressively more and more of a unity will cease to be a state at all Plurality of numbers is natural in a state; and the farther it moves away from plurality towards unity, the less a state it becomes and the more a household, and the household in turn an individual So, even if it were possible to make such a unification, it ought not to be done; it will destroy the state [15]

Maar waarom juis die *polis*? Hoekom tree die politieke eenheid eers daarin na vore? Alhoewel Aristoteles verskillende maatstawwe gebruik om te bepaal wat as ŉ volwaardige politieke eenheid beskou kan word, neem hy sy vertrekpunt in die konkrete werklikheid. Vir Aristoteles is die *polis* by uitstek ŉ politieke eenheid omdat dit, anders as dele soos die huishouding of die dorp, as ŉ selfstandige (*autarkēs*) eenheid kan funksioneer. Anders as in die moderne wêreld tree die politieke lewe met ander woorde nie soseer in sy onderskeid met die private lewe na vore nie, maar in sy onderskeid met dié dele wat hulleself as afhanklik jeens kragte buite hulle beheer ervaar.

Die moderne onderskeid tussen die private en die openbare lewe rus op die vooronderstelling dat die mens van nature ŉ individu is. Hiervolgens is die openbare lewe eintlik niks anders nie as die gevolg van ŉ kunsmatige optelsom – of kontrak – tussen onverbonde individue nie. Sonder hulle kontraktuele "instemming" kan daar nie van die politieke sprake wees nie.

Aristoteles en die republikeinse tradisie daarenteen aanvaar dat die mens van nature ŉ sosiale wese is. Mense is mense by grasie van die feit dat hulle altyd alreeds in verhouding met andere staan. Tegelyk aanvaar die republikeinse tradisie dat die

---

14 Sien die omvattende analise van die vrystaande individu in die moderne liberale wêreld deur C Taylor, *A Secular Age* (Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts, 2007)

15 Aristotle, *The Politics* (Penguin Books, New York, 1981), p 104

gemeenskappe waartoe ons verbind is en waaraan ons deelneem, natuurlike gemeenskappe is. Dit is ook waar van die politieke lewe. Laasgenoemde is nie maar net die – kunsmatige – gevolg van kontrakterende individue nie. As politieke grootheid is dit die natuurlike vorm waarbinne ŉ selfstandige lewe na vore kan tree.

Hieraan knoop ŉ verdere verskil met die moderne wêreld. Vir Aristoteles is die selfstandige aard van die *polis* die konkrete politieke voorwaarde vir die etiese lewe. So kan ŉ deug soos geregtigheid byvoorbeeld nie anders tot sy reg kom as deur die beliggaming daarvan in konkrete politieke ordes nie. Aristoteles se politieke denke word daarom ook deur ŉ "van onder af" benadering gekenmerk. Die etiese word deur konkrete politieke kragte bemiddel en moontlik gemaak. Sonder die *politeia* kan geregtigheid kwalik "tot sy reg" kom. Daarmee verskil Aristoteles en die republikeine van die liberale tradisie. By laasgenoemde is die benadering eerder "van bo na onder". Daarvolgens is dit nie soseer konkrete politieke kragte wat die ruimte vir die etiese skep nie, maar eerder ŉ abstrakte moraliteit ("universele regte") wat aan die konkrete politieke magte voorskryf hoe hulle hulle gesag moet uitoefen.[16] Vanuit die Aristoteliese perspektief verteenwoordig laasgenoemde standpunt in feite ŉ werklikheidsvreemde standpunt. Want, sê die Aristoteliese tradisie, in sy abstrakte benadering jeens die politieke lewe, ontken die liberale tradisie sy eie bestaansvoorwaardes.

Ter wille van duidelikheid moet ŉ tussenopmerking hierby gevoeg word. Dit hou verband met die betekenis van die begrip "floreer". Om te floreer het vir Aristoteles beteken om op ŉ voortreflike wyse aan die sake van die stad deel te neem. Aristoteles het egter nie die politieke lewe en die geluk wat dit moontlik maak verabsoluteer nie. Die rede daarvoor lê opgesluit in die feit dat die politieke lewe volgens hom nie die hoogtepunt van ŉ deelnemende lewe verteenwoordig nie. Volgens Aristoteles moet ons deelname aan die politieke lewe uiteindelik ten gunste van deelname aan die "teoretiese lewe" agtergelaat word.[17] Waarom? Aristoteles se antwoord daarop hou met die spel tussen die dele en die geheel verband. Alhoewel deelname aan die stadstaat tot die aktualisering van die politieke geheel (en ons moontlike florering) aanleiding gee, bring dit ons nog nie in die nabyheid van die geheel as sodanig nie. Laasgenoemde gebeur eers in die teoretiese denke. Dit is eers in ons deelname aan die teoretiese lewe met sy strewe na wysheid dat ons in die – altyd weer misterieuse – nabyheid van die geheel kan tree. Anders as wat dikwels gemeen word, verteenwoordig die politiek lewe by Aristoteles dus nie alles nie. Vir Aristoteles is dit eerder ŉ voorspel tot dit wat sy eie grense transendeer, naamlik die filosofiese lewe. Tot sover die tussenopmerking.

Uiteraard het die politieke geskiedenis ook ander vorme as net die stadstaat opgelewer waarbinne die politieke lewe, soos Aristoteles dit gestel het, "geaktualiseer" kan word. Of waarbinne dit tot wasdom kan kom en "floreer". In aansluiting by Pierre Manent kan gesê word dat die staat in die Westerse geskiedenis nie net in die vorm van die stadstaat na vore getree het nie, maar ook in twee ander

16 R Koselleck, *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1988), pp 76-85

17 Aristoteles skryf in die laaste hoofstuk van sy grootste werk oor die etiek, *Die Nicomachiese Etiek,* dat die teoretiese lewe en in die besonder die soeke na wysheid 'n groter geluk as deelname aan die aktiewe of politieke lewe meebring

vorme, naamlik die ryk en die territoriale nasie-staat.[18] Vanuit ŉ republikeinse perspektief verander dit egter nie die wese van die Aristoteliese argument nie. In weerwil van die historiese veranderinge wat sedertdien ingetree het, voltrek dieselfde patroon homself ook in die ander staatlike vorme: ons kan sê dat die republikeinse lewe geaktualiseer word wanneer die veelheid van dele aan die sake van die mees omvattende politieke geheel (hetsy die stadstaat, die ryk of die territoriale nasie-staat) deelneem. Kortom, die republikeinse lewe kom in die deelname aan die sake van die geheel – dit is aan openbare sake, die *res publica* – tot sy volle reg.

Daarmee stuit ons meteens op een van die belangrikste vrae waarmee die republikeinse tradisie te doen het. Presies hoe moet die deelnemende verhouding tussen die dele en die geheel verstaan word? Soos wat dit hopelik hieronder sal blyk, is dit ook ŉ vraag wat direk betrekking op die wel en weë van die Afrikaners het. Terwyl die Klassieke republikeinse tradisie ŉ algemeen aanvaarde antwoord daarop gegee het, het die moderne republikanisme twee uiteenlopende antwoorde daarop gegee. Laasgenoemde word versinnebeeld in die verskil tussen die vroeë Amerikaanse en die Franse republikanisme. Terwyl die vroeë Amerikaanse republikanisme as ŉ moderne weergawe van die Klassieke tradisie beskou kan word, verteenwoordig die Franse (rewolusionêre) weergawe ŉ sterk afwyking daarvan. Dit is ŉ verskil wat ook sy merk op die Afrikaners se republikanisme gelaat het. Aspekte van sowel die Amerikaanse as die Franse weergawes kan daarin opgespoor word.

Die Klassieke republikeinse tradisie het die verhouding tussen die geheel en die dele as ŉ "gedifferensieerde eenheid" verstaan. Volgens die Klassieke republikeine is daar – ten minste in beginsel – nie ŉ spanning tussen eenheid en veelheid, die geheel en die dele nie. Hulle vooronderstel mekaar. Sonder eenheid kan die politieke geheel sy samehang aan ŉ chaotiese verbrokkeling afstaan, sonder veelheid kan die eenheid in ŉ verstikkende monisme vasval. Kortom, die republikeinse eenheid is per definisie ŉ plurale eenheid. Claude Polin verwoord die Klassieke opvatting so as hy skryf:

> In other words, a republic is the unity of a diversity, a unity which would not be a true one if it weren't that of a diversity (a sand pile is a real unity only by accident), and a diversity which never be really a body politic unless some unifying principles were at work within each diverse part A republic is a city in which there is a balance between the private and public spheres, the local and the central ones [19]

In die moderne wêreld val die dinge anders uiteen. Die moderne republikeinse tradisie het twee uiteenlopende antwoorde op een en dieselfde historiese verskynsel verteenwoordig. Ek verwys na die feit dat die moderne republikanisme (hoofsaaklik die vroeë Amerikaanse en die Franse rewolusionêre republikanisme) twee verskillende antwoorde op die absolute monargieë van die sewentiende en agtiende-eeuse Europa verteenwoordig. Waarin was die verskille geleë?

Die absolute monargieë is vanaf hulle vroegste oomblikke gekenmerk deur ŉ poging om ŉ ongedifferensieerde eenheid op alles af te dwing. Alle vorme van nie-

18 P Manent, *A World Beyond Politics? A Defense of the Nation-State* (Princeton University Press, Princeton, 2006), pp 42-50

19 C Polin, "Western Political Models and their Metaphysics, Part II: On the Differences between a Republic and a Democracy", *First Principles. ISI Web Journal*, http://www firstprinciplesjournal com/ (accessed 26 May 2010), p 1

staatlike gesag – nie net die kerk nie, maar ook die veelheid van sogenaamde tussen-instellings tussen die individu en die staat – is deur die absolute monargieë kartografies omskryf en aan die gesag van die goddelike koning onderwerp.[20] Die Franse republikanisme (soos versinnebeeld deur die rewolusionêre) het in hulle antwoord daarop in ŉ "slegte dialektiek" met betrekking tot hulle monargistiese vyande verval, want dit het die grondtrekke daarvan op selfs ŉ meer brutale wyse herhaal. Soos die absolute monargieë het dit ŉ ongedifferensieerde eenheid op alles afgedwing. In plaas daarvan dat dit soos die Klassieke republikanisme ruimte aan die dele – die tussen-instellinge tussen die individu en die staat – gegee het, is hulle eerder op ŉ Jakobynse wyse aan ŉ verstikkende eenheid onderwerp. Die twintigste-eeuse totalitêre bewegings is ŉ meer onlangse uitdrukking van dieselfde slegte dialektiek.

Die vroeë Amerikaanse republikanisme het anders op die absolute monargieë geantwoord. In die proses het hulle daarin geslaag om nie ten prooi van die slegte dialektiek te val nie. In plaas daarvan om mimetiese kontinuïteit aan die ongedifferensieerde eenheid van die absolute monargieë te gee, het hulle laasgenoemde voorbeeld deurbreek. Gepraat van ŉ skeppende politiek van herinnering! In wat tereg as ŉ moderne kontinuering van die Aristoteliese tradisie beskou kan word, het die vroeë Amerikaanse republikeine aanknopingspunte by die Klassieke sin vir die gedifferensieerde aard van die politieke geheel aangesluit.[21] Anders as die Franse rewolusionêre het hulle daarom ook nie die veelheid as ŉ hindernis nie, maar as ŉ noodsaaklik voorwaarde vir die aktualisering van die eenheid ervaar.

Alexis de Tocqueville, die negentiende-eeuse biograaf van die Amerikaanse demokrasie, verwoord hierdie verskil die heel beste. Soos ander kontra-rewolusionêre vanuit Europa, het ook Tocqueville ŉ omvattende kritiek op die Franse Rewolusie ontwikkel. Tocqueville het egter nie met sy kritiek te kenne gegee dat die wiel teruggedraai kan word nie. Inteendeel, die moderne wêreld was vir hom ŉ onvermybare werklikheid, selfs deel van God se wyse voorsienigheid.[22] Tocqueville was egter van mening dat dit nie die Franse nie, maar die Amerikaanse republikanisme is wat deur die moderne Europa nagevolg moes word. Daarom ook sy reise deur Amerika. Daarmee wou hy vir homself eerstehands van die Amerikaanse republikeinse erfenis vergewis. Sy ervaring en nadenke daaroor het hy in een van die teoretiese en literêre hoogtepunte van die republikeinse erfenis opgeskryf. As ŉ mens die wese van *Die Demokrasie in Amerika* in enkele sinne sou kon saamvat, kan gesê word dat die Amerikaanse rewolusionêre erfenis volgens Tocqueville gekenmerk word deur ŉ republikeinse voorkeur vir dinge soos die selfstandigheid van dele (of tussen-instellings) soos die gesin, plaaslike gemeenskappe en die munisipale vergadering, die kerk, maar ook dinge soos die republikeinse voorspraak vir die reg op grondbesit en selfindiensneming (omdat dit ŉ belangrike voorwaarde vir die vryheid van die dele is), asook ŉ weerstand teen iets soos loonarbeid (omdat dit

20 J Milbank, "On Complex Space", *The Word made Strange: Theology, Language, Culture* (Blackwell, Cambridge, Massachusetts, 1997)

21 Sien die gesprek in die Amerikaanse politieke denke oor die Aristoteliese grondslae van die Amerikaanse Onafhanklikheidsverklaring en die Amerikaanse grondwet by denkers soos Harry Jaffa, Thomas S Pangle, Michael P Zuckert, Thomas G West, Robert P Kraynak en Claes G Ryn

22 A de Tocqueville, *Democracy in America* (The University of Chicago Press, Chicago, 2002)

patrone van afhanklikheid jeens magtiges in stand hou). Ten grondslag van Tocqueville se werk lê ŉ bepaalde verwagting. Anders as met die Franse rewolusie het hy in die Amerikaanse erfenis ŉ hoopvolle antisipasie gesien van wat elders (maar veral in sy eie post-rewolusionêre Frankryk) kan gebeur.

Om op te som, alhoewel die moderne republikanisme in sy Franse (en twintigste-eeuse totalitêre) gedaantes ŉ verstikkende eenheid tot gevolg gehad het, is die Amerikaanse republikanisme (in sy vroeë gedaante) ŉ noodsaaklike – en steeds hoopvolle – regstelling daarop.[23] ŉ Republikeinse politiek van herinnering kan ŉ skeppende politiek wees indien dit aan die aktuele belangrikheid daarvan herinner. En dit vra hoe aspekte daarvan ŉ werklikheid onder ons kan word.

Bogenoemde opmerkings oor die spel tussen eenheid en veelheid in die republikeinse tradisie bring ons by die Afrikaners. As die Afrikaners vandag voor die uitdaging te staan gekom het om ŉ politiek van herinnering te beoefen, gaan dit daaroor om nie net weer aansluiting by hulle eie tradisie te vind nie. Dit gaan veral daaroor om hierdie soeke na aansluiting deur die bril van bogenoemde problematiek te lees. Die vroeë Amerikaanse republikanisme kan in die proses ŉ belangrike gespreksgenoot wees. Tegelyk kan ŉ kritiese gesprek met die sentralistiese republikanisme vanuit die Franse erfenis aangeknoop word.[24] Waarom?

Alhoewel verskeie redes (demografiese, militêre, ekonomiese en politieke) daarvoor aangevoer kan word, is dit so dat die republikeinse tradisie onder Afrikaners sowel ŉ (Amerikaanse) voorkeur vir plurale desentralisering as ŉ (Franse) voorkeur vir burokratiese sentralisme vertoon het. Vanaf hulle vroegste politieke oomblikke (dit is vanaf die vroeë republikeinse beweging in die agtiende-eeuse Graaff-Reinet en Swellendam tot en met die vestiging van republieke in die noorde van die land, die stigting van die Unie van Suid-Afrika in 1910, die Republiek van Suid-Afrika in 1961 en die demokratiese Suid-Afrika in 1994) is dit ŉ sentrale motief: in watter verhouding staan die dele tot die geheel? In wese speel hulle antwoord nog altyd tussen genoemde twee moontlikhede af.

Eerstens, die republikeinse beweging onder Afrikaners word deur ŉ besondere sterk desentraliserende tendens gekenmerk. Niks illustreer dit so duidelik as die vroeë republikeine wat in die binneland ingetrek en die – vanuit ŉ sentralistiese perspektief – vreemde ding gedoen het om hulleself nie net van die koloniale sentrum los te maak nie, maar ook onderling ŉ veelheid van republieke te stig. Die republieke van Natalia, Ohrigstad en Lydenburg, Stellaland en Goosen, die Oranje-Vrystaat en die Transvaal. So sterk was die sin vir desentralisering onder sommige van hierdie groepe dat hulle nie onderling konsensus kon kry oor die konstitusionele vraag of daar hoegenaamd ŉ

---

23 Vir ŉ kritiek op die twintigste-eeuse Amerikaanse republikanisme as synde in spanning met sy eie historiese bronne, sien: M Sandel, *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy* (Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1996)

24 Buiten die vroeë Amerikaanse republikanisme, kan dié negentiende en twintigste-eeuse Engelse tradisie (veral Hilaire Belloc en G K Chesterton), wat klem lê op lokale politieke, sosiale en ekonomiese selfstandigheid, ook as aanknopingspunte gesien word Dié tradisie word vandag die beste vertolk deur P Blond, *Red Tory. How Left and Right Have Broken Britain and How we can Fix It* (Faber & Faber, London, 2010)

president as hoogste gesagsfiguur oor hulle aangestel moes word nie. Sommige wou eenvoudig sonder so ŉ eenheidskeppende gesag regeer.[25]

Vanuit ŉ sentralistiese perspektief verteenwoordig die desentralistiese beweging niks minder as politieke onvolwassenheid onder republikeinse Afrikaners nie. Dit is egter ŉ vraag of aspekte van die desentralistiese motief nie vandag, in weerwil van die negatiewe oordeel, belangrike aanknopingspunte vir die republikeinse denke bied nie.

Tweedens, die republikeinse beweging onder Afrikaners word ook deur ŉ sentraliserende tendens gekenmerk. Histories gesproke kan dit as ŉ antwoord op die mislukking van die desentralistiese republikanisme – en in die besonder die trauma van die Anglo-Boereoorlog – beskou word. In die aangesig van dié trauma het Afrikaners gepoog om sentralisties beheer oor die politieke geheel te verwerf. Die politieke geskiedenis van die twintigste eeu, ingesluit apartheid, kan teen die agtergrond hiervan verstaan word. Met hulle deelname aan die nasionale konvensie van 1908-1909 en die uiteindelike stigting van die Unie van Suid-Afrika in 1910, het Afrikaners die eerste wesenlike tree op pad daarheen gegee. Alhoewel Afrikaners om verskeie redes aan uniewording deelgeneem het, was die wete dat hulle in die meerderheid was en dat hulle dus die politieke beheer oor die unie kon verwerf, ŉ belangrike oorweging. Met verwysing na die rol van pres. M.T. Steyn tydens die nasionale konvensie, skryf M.C.E. van Schoor:

> Bloot op grond van gesonde staatsregtelike beginsels het pres Steyn ŉ uniale staatsvorm voorgestaan, maar daar was ook vir hom ŉ politieke motief om dit te bevorder Die Afrikaner het reeds in drie kolonies die politieke oormag gehad en kon dit in ŉ eenheidstaat voortsit [26]

Kortom, instrumenteel tot hulle deelname aan die stigting van die nuwe unie, was die meerderheidsbeginsel. Laasgenoemde het Afrikaners daartoe in staat gestel om beheer oor die nuwe uniale sentrum te neem. Min het hulle kon voorsien dat die meerderheidsbeginsel aan die einde van dieselfde eeu hulle as't ware uit die sentrum sou dwing, en dat die vraag na die verhouding tussen die geheel en die deel daarmee opnuut oopgeruk sou word.

Tydens die twintigste eeu het die sentralistiese tendens die desentraliserende tendens op die agtergrond geskuif en bykans in vergetelheid verval. Afrikaners het hulleself in die proses afhanklik van die sentrum (die staat en sy magdom vertakkinge) gestel. ŉ Eie bestaan, los van die sentrum, was haas ondenkbaar.

Waarskynlik sal min mense vandag daaroor verskil dat die sentrumsoekende staat van die twintigste eeu enorme voordele vir Afrikaners ingehou het. Buiten die direkte ekonomiese, sosiale, opvoedkundige en algemene kulturele voordele wat daarmee gepaard gegaan het, was beheer oor die sentrum ook een van die belangrikste voorwaardes vir die merkwaardige uitbouing van Afrikaans tot ŉ universitêre en universeel erkende literêre taal. Met betrekking tot die moderne nasionale tale, skryf

25 M C E van Schoor, *Republieke en Republikeine* (Nasionale Boekhandel, Kaapstad, 1960), pp 54-75

26 M C E van Schoor, *Marthinus Theunis Steyn. Regsman, Staatsman en Volksman* (Protea Boekhuis, Pretoria, 2009), p 324

Manent dat die nasie-state die voorwaardes vir die uitbouing daarvan was.[27] Hierdie waarheid is ook op Afrikaans van toepassing.

Die sentrumsoekende republikanisme onder Afrikaners was egter nie sonder probleme nie. ŉ Houding van passiewe afhanklikheid jeens die sentrum het ŉ wydverspreide houding onder twintigste-eeuse Afrikaners geword. In die proses is ŉ kultuur van gesprek, meningsverskil en bevraagtekening onder ernstige spanning geplaas. Onder die dwang van sentralistiese neiginge is die denkende lewe op ŉ wesenlike wyse ingekort. N.P van Wyk Louw se bekende opstelling van die "kultuurmens" teenoor die "organisasiemens" in *Lojale Verset* kan as ŉ vroeë protes teen sentralistiese neiginge verstaan word.[28] Onder die dwang van die sentrum word eerder "georganiseer" as wat aan die skeppende denke vrye teuels gegee word.

Soortgelyke sentralistiese tendense is vandag steeds onder Afrikaners aanwesig. Dit tree onder meer na vore in die versugting onder Afrikaners na ŉ sterk en selfs kragdadige leier wat hulle uit hulle krisisse sal verlos; in die ideaal van eenheid onder Afrikaners, ensovoorts. Maar dit is ook aanwesig onder diegene wat hulleself vir nasiebou of die droom van ŉ reënboognasie beywer; onder diegene wat ŉ buitengewone – verlossende – vertroue in die bestaande grondwetlike bedeling stel; of onder diegene wat uit ŉ gevoel van morele voorskriftelikheid aanvoer dat ons kulturele verskille in naam van ŉ grondliggende eendersheid getransendeer moet word. In die agtergrond daarvan heers steeds die ou vertroue in die sentrum.

ŉ Politiek van herinnering onder Afrikaners kan vandag – in stryd met die twintigste-eeuse sentralisme – aan die desentraliserende tendense uit hulle republikeinse verlede herinner. As die Afrikaners op die trauma van die Anglo-Boereoorlog geantwoord het deur hulle toevlug tot die sentrum te neem, kan hulle op die krisis van die afgelope dekades antwoord deur hulle toevlug tot die periferie te neem. Politieke deelname kan in hierdie verband beteken om republikeinse mikro-ruimtes te skep. Laasgenoemde is ruimtes waarop Afrikaners oor gemeenskaplike sake aan mekaar kan verskyn en hulle deelname ŉ voortreflike lewe – en *dignitas* – moontlik maak. En dit gebeur reeds. Talle Afrikanerorganisasies doen vandag ŉ oproep op Afrikaners om vir hulleself verantwoordelikheid te aanvaar. In die proses word mikropraktyke (eie instellings soos skole, tegniese kolleges, teaters, veiligheidsinstansies, ensovoorts) tot stand gebring waardeur ŉ eie lewe moontlik word.

Hieraan knoop ŉ belangrike voorwaarde. Dit hou verband met die federatiewe gedagte. Die Amerikaanse desentralistiese republikanisme is tegelyk ŉ federatiewe republikanisme. Vir die Amerikaanse republikanisme is die plaaslike altyd weer vanuit hulle federale verband met die groter geheel verstaan. Alhoewel die Amerikaanse republikanisme dikwels in die praktyk deur ŉ spanning tussen die gesag van die partikuliere deelstaat (versinnebeeld deur Thomas Jefferson) en van die federale staat (versinnebeeld deur John Adams) gekenmerk is, het dit in teorie daarvoor gesorg dat ŉ balans tussen die dele en die geheel gehandhaaf word. In die mate waarin Afrikaners hulle republikeinse erfenis deur die bril van die Amerikaanse

27 P Manent, *Democracy Without Nations? The Fate of Self-Government in Europe* (ISI Books, Wilmington, 2007), p 30

28 N P van Wyk Louw, *Lojale Verset* (Nasionale Boekhandel, Kaapstad, 1939), p 9

desentralisme herontdek, in daardie mate kan ook die republikeinse mikro-ruimtes van Afrikaners binne ŉ federatiewe verwysingsraamwerk gesitueer word.

Daardeur kan hulle nie net voorkom dat hulle nogmaals aan die gesag van ŉ Suid-Afrikaanse uniale sentrum onderwerp word nie. Hulle kan só ook voorkom dat hulle eie mikro-republikeinse praktyke in enklaves toegesluit en ŉ nuwe sentrum (of veelheid van sentrums) op ŉ Jakobynse wyse op almal afgedwing word. Kortom, met ŉ beroep op die federatiewe republikanisme kan ŉ antwoord op die vraag na die verhouding tussen eenheid en veelheid, sentrum en periferie gegee word.

b. Republikeinse vryheid

Ten minste twee uiteenlopende idees oor vryheid is onder Afrikaners aanwesig, naamlik die republikeinse en die liberale idee van vryheid. Terwyl eersgenoemde op die agtergrond geskuif en bykans aan die vergetelheid oorgegee is, vier laasgenoemde tans hoogty. Omdat die toe-eiening van die liberale erfenis egter nie van die simboliese krisis waarin Afrikaners verkeer, losgemaak kan word nie, is ŉ politiek van herinnering met betrekking tot die republikeinse erfenis noodsaaklik. Waarin is die verskille tussen die twee tradisies egter geleë? En waarom is dit belangrik?

Die republikeinse idee van vryheid is gerig op gemeenskaplike deelname aan die politieke lewe. Daarvolgens is ons vry wanneer ons inspraak in gemeenskaplike sake het en dus op ŉ gesamentlike grondslag regeer. Vryheid en selfregering is met ander woorde ten nouste verbind. Hieraan knoop nog iets anders. Dit hou verband met die deugdelike aard van die republikeinse deelname. Volgens die republikeinse tradisie is ons deelname aan die politieke lewe op ŉ bepaalde doel gerig, naamlik die verwerkliking van die gemeenskaplike goed. Laasgenoemde – die gemeenskaplike goed – word verwerklik wanneer ons deelname aan die openbare lewe deur dinge soos die beoefening van die ou deugde, karaktervorming, ŉ sin vir die geheel, asook ŉ lotsverbondenheid aan jou gemeenskap gekenmerk word. Michael Sandel gee ŉ bondige omskrywing daarvan:

> According to republican political theory, however, sharing in self-rule means deliberating with fellow citizens about the common good and helping to shape the destiny of the political community But to deliberate well about the common good (also) requires a knowledge of public affairs and also a sense of belonging, a concern for the whole, a moral bond with the community whose fate is at stake To share in self-rule therefore requires that citizens possess, or come to acquire, certain qualities of character, or civic virtues But this means that republican politics cannot be neutral toward the values and ends its citizens espouse The republican conception of freedom, unlike the liberal conception, requires a formative politics, a politics that cultivates in citizens the qualities of character self-government requires [29]

Volgens republikeine word gestalte aan vryheid gegee wanneer ons deugdelik op die verhoë van openbare instellinge verskyn. Met "deugdelik" verwys republikeine veral na die beoefening van die vier kardinale deugde, naamlik matigheid, dapperheid, geregtigheid en wysheid.[30] Karaktervorming word daardeur moontlik gemaak. Daarsonder kan selfregering nie gebeur nie, ook nie die goeie lewe wat op openbare verhoë tot haar reg kan kom nie.

---

29 Sandel, *Democracy's Discontent*, pp 5-6

30 J Pieper, *The Four Cardinal Virtues* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1966)

In die liberale tradisie heers ŉ andersoortige vryheidsopvatting. Sandel vat die kern daarvan saam as hy skryf dat die liberale idee gekenmerk word deur die aanspraak dat die staat neutraal ten opsigte van die morele en religieuse beskouinge van gemeenskappe moet wees. Volgens die liberale tradisie verskil individue oor die goeie lewe, daarom is dit ook nie moontlik om van ŉ gemeenskaplike politiek daaroor te praat nie. In plaas daarvan om tussen die verskillende opvattings van die goeie lewe te kies, moet die staat eerder ŉ neutrale ruimte skep waarbinne die individu self kan besluit watter doeleindes hy wil najaag.[31] Volgens die liberale tradisie val die klem daarom ook nie op gemeenskaplike deelname met die oog op die goeie lewe nie, maar eerder op die keusevryheid van die individu. Vir die liberale erfenis is ek vry wanneer ekself oor die wat, die hoe en die waarheen van my lewe kan besluit. Prinsipieel gesproke mag geen ander gesag as slegs die individu self voorskryf nie. Inteendeel, om vry te wees beteken om van die gesag van sodanige "heterogene" kragte vrygestel te wees. In die literatuur word daarna tereg as ŉ negatiewe idee van vryheid verwys. As liberaal is ek vry wanneer ek "vry is van" die gesag en voorskrifte van my gemeenskappe.

Volgens die republikeinse tradisie is die kultivering van ŉ gemeenskaplike goed nie ŉ hindernis op die weg na vryheid nie. Inteendeel, dit is eerder sy voorwaarde. Vryheid kom nie anders as in en deur my gemeenskaplike kultivering daarvan tot sy reg nie. Dit verduidelik ook waarom republikeine so ŉ hoë premie op gemeenskaplike "instellinge" plaas. Sonder instellinge soos families, skole, universiteite, teaters, partye en vakbonde kan daar kwalik van vryheid in die deelnemende sin van die woord sprake wees.[32] Anders as in die liberale tradisie kan die republikeinse vryheid nie in die subjektiewe binne-ruimte van die individu – dit wil sê onafhanklik van my deelname aan openbare instellings – gekultiveer word nie. Inteendeel, dit gebeur in en deur die voortreflike deelname op dié verhoë.

Vir die liberale tradisie is die verbintenis tot ŉ gemeenskaplike goed ŉ hindernis. Daarom ook sy diepliggende skepsis in dinge soos gemeenskaplike instellinge en die deugde wat daarop gekultiveer word. Alhoewel die liberale tradisie nie anders kan as om ook op gemeenskaplike instellings staat te maak nie (en dus deur ŉ wesenlike spanning gekenmerk word), is instellings en hulle deugde volgens hom voorskriftelik van aard en daarom ook ŉ inperking op my vrystaande individualiteit. Vryheid bestaan in die eerste plek in ŉ ongebondenheid ten opsigte van sodanige instellings en deugde. Ek is nie vry omdat ek op ŉ deugdelike wyse aan die verhoë van die openbare deelneem nie, maar juis omdat ek myself daarvan losgemaak het.

Vryheid is vir republikeine nie ŉ doel op sigself nie. Dit word nie net ter wille van die vryheid self, of die moontlike ter wille van die moontlike, nagejaag nie. Laasgenoemde is eerder kenmerkend van die liberale erfenis. Liberale vryheid lê nie opgesluit in die nastrewe van gemeenskaplike oogmerke nie, maar in die strewe na vryheid ter wille van die vryheid self. Nog nader, vryheid lê opgesluit in die onbeperkte potensialiteit waaroor ek as individu beskik om my eie potensialiteit na te jaag. Republikeine is soos te wagte negatief daaroor. Van Plato, Aristoteles, Cicero en Aquinas tot en met hedendaagse republikeine is die najaag van vryheid ter wille van vryheid onvoldoende. Vryheid kom eerder tot sy reg wanneer dit "teleologies" op die verwesenliking van ŉ doel, naamlik die goeie lewe gerig is.

31 Sandel, *Democracy's Discontent*, p 4
32 MacIntyre, *After Virtue*, pp 204-225

Die simboliese krisis onder Afrikaners waarna in die begin verwys is, hou ten nouste met bogenoemde onderskeidinge verband. Onder Afrikaners het die liberale idee van vryheid die afgelope dekades ŉ omvattende vastrapplek verwerf. Lewensvrae word op ŉ bykans vanselfsprekende grondslag aan die beslissingsreg van die individu oorgelaat. Van die vraag hoe kinders in die gesin, die skool en universiteit opgevoed moet word, tot en met politieke, kerklike of godsdienstige verbintenisse staan ŉ enkele imperatief in die hart daarvan: die individu moet self besluit hoe hy opgevoed moet word, watter kurrikula hy op universiteit wil volg, watter partye, kerk of godsdiens hy wil ondersteun – en watter produkte hy by watter supermark wil aanskaf. Dit wat die individu uit die hand van die natuur of die tradisie ontvang, word nietig verklaar. Slegs dit waaroor die individu self besluit, dra gewig.

Geen bowe-individuele verbintenisse (natuur, tradisie en gemeenskap) kan egter so staande bly nie. Vanuit ŉ republikeinse perspektief lui die boodskap baie duidelik: wanneer laasgenoemde dinge van die instemming van individue afhanklik word, gee hulle hulle gesag prys, met die gevolg dat kulturele "oordrag" nie kan gebeur nie. Eerder die teendeel. Vanweë die oppermag van die individuele keusevryheid maak oordrag plek vir ontbinding. Volgens republikeine gebeur laasgenoemde in die neo-liberale postmodernisme.[33] Tradisies se stabiliserende gesag oor ons wyk voor ons individualistiese (en ten diepste arbitrêre) gesag daaroor.

Volgens republikeine word ons vryheid self met die kultuur van die dood op die spel geplaas. Sonder tradisie kan daar geen vryheid wees nie. In die mate waarin ons tradisies egter in naam van vryheid voor die gesag van ons individuele keusevryheid wyk, in daardie mate kan daar eintlik nie van vryheid sprake wees nie. As die appèl van tradisies nogtans (en in weerwil van hulle ontbinding) steeds gehoor word, kan dit aan hulle merkwaardige standhoudendheid toegeskryf word. In weerwil van die kragte van ontbinding waarvoor hulle te staan gekom het, is talle tradisie steeds ŉ aanwesige werklikheid. Dikwels is dié aanwesigheid onbewus, ondergronds of onverwoord. Nogtans is hulle steeds ŉ krag wat die verbeelding aangryp en die alledaagse ritme van talle kulture en gemeenskappe stempel. Sou dit wees dat die tradisionele kragte in die verwikkelde ontvouing van die laat-moderne wêreld weer ŉ wesenlike aanwesigheid onder ons kan word? Sou vryheid in die republikeinse sin van die woord steeds ŉ realistiese moontlik wees? ŉ Sinvolle politiek van herinnering kan dié hoop lewend hou.

c. *Politiek en godsdiens*

> Politics and religion are never entirely separate or separable One cannot understand either, therefore, unless one takes them together [34]

Dit bring ons by ŉ laaste punt waaraan herinner word. Dit hou verband met die "teologies-politieke probleem" en in die besonder met die samehang tussen die republikeinse politiek en die godsdiens. ŉ Politiek van herinnering kan nie anders as om ook op die – strukturele – samehang tussen die politieke en die godsdienstige te wys nie. Volgens die republikeinse tradisie vooronderstel hulle mekaar. Die een is nie sonder die ander moontlik nie.

---

33 R Debray, *Transmitting Culture* (Columbia University Press, New York, 2000)
34 Manent, *Democracy Without Nations?*, p 4

Alhoewel die samehang tussen politiek en godsdiens vanuit die Klassieke tradisie geïllustreer kan word, tree dit die duidelikste in die Christelike era na vore. Die sogenaamde "twee ryke" leer van Augustinus en die latere teologiese tradisie is hiervan die beste vertolking. As ŉ mens ŉ verwikkelde tradisie in enkele sinne kan saamvat, kan gesê word dat dit op die gedagte steun dat die politieke en die godsdienstige twee verskillende, maar tegelyk samehangende groothede verteenwoordig. Volgens die Christelike tradisie is die politiek en die godsdiens, die immanente en die transendente, die aardse en die hemelse, verskillende groothede. Tussen politiek en godsdiens heers ŉ breuk. In die taal van Eric Voegelin, hulle word in die Christelike era as "uitgedifferensieerde" groothede ervaar.[35] In hierdie sin het elkeen van hierdie groothede – die politieke ingesluit – oor ŉ eie integriteit beskik.[36] Om die waarheid te sê, die politieke is juis vir sy eie integriteit vrygestel, want, het die tradisie aangevoer, dit is juis vanweë sy begrensing deur die godsdienstige dat die politieke onthef is van die verpligting om alles te wil wees. Voortaan kan dit sy eie – begrensde – natuur verwerklik.

Daarby eindig dit egter nie. Alhoewel daar volgens die tradisie ŉ verskil tussen politiek en godsdiens heers, staan hulle tegelyk nie soos in die gnostisisme in ŉ uitsluitende verhouding teenoor mekaar opgestel nie. Te midde van die verskille is daar ook ŉ samehang tussen hulle. Dit blyk onder meer uit die feit dat die republikeinse "stad van die mens" nie net deur ŉ eie interne logika gekenmerk word nie (die strewe na die "goeie lewe"), maar ook deur die feit dat dit buite homself na deelname aan die "die stad van God" verwys.

Die moderne liberale wêreld bring ŉ dramatiese verandering in hierdie verwikkelde verhouding tussen politiek en godsdiens mee. Ingevolge die moderne proses van differensiëring (Manent se "organisering van skeidinge")[37] het die moderne wêreld onder meer onderskeidinge aangelê tussen die uitvoerende, wetgewende en regsplegende magte, tussen die burgerlike lewe en die staat, tussen die verteenwoordigers en diegene wat verteenwoordig word, asook tussen "feite" en "waardes", die "wetenskap" en die "lewe". In die verlengde hiervan het die moderne wêreld ook op ŉ strakke wyse tussen kerk en staat onderskei. Met behulp van laasgenoemde onderskeid is die godsdienstige voortaan tot die private wêreld van die individu ingekort, terwyl die politieke magte vir hulleself die alleenseggenskap oor die openbare lewe opgeëis het.

Tydens die era van die sogenaamde neo-liberale postmodernisme word nie ŉ wesenlike verandering aan die moderne organisering van skeidinge gebring nie. Eerder die teendeel – dit word geradikaliseer. Voortaan word die godsdiens, wat eens na ŉ objektief geformaliseerde grootheid verwys het, tot die subjektiewe en private wêreld van die onverbonde individu ingeperk. In plaas daarvan dat die geformaliseerde ritmes van liturgie, ritueel en sakrament ons werklikheid orden, word dit nou aan die subjektiewe instemming van die individu onderwerp. Daarmee is die gesag van die godsdiens as ŉ objektiewe grootheid wat die politiek aan sy eie begrensdheid herinner, uit die weg geruim.

---

35 E Voegelin, *Order and History* I: *Israel and Revelation* (Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1989)

36. J von Heyking, *Augustine and Politics as Longing in the World* (University of Missouri Press, Columbia, 2001)

37 Manent, *A World Beyond Politics?,* pp 10-20

Afrikaners staan vandag vierkantig binne die invloedsfeer van hierdie gebeure. Manent se organisering van onderskeidinge het in weerwil van kontra-tendense sigself lank reeds onder Afrikaners gemanifesteer. In die historiese (neo-liberale en postmoderne) verlengstuk hiervan word die godsdiens ook tot die private wêreld van die individu ingekort, veral tot die sfeer van die subjektiewe ervaring. Dit blyk nie net uit die groot getalle Afrikaners wat die afgelope dekades die "formele" kerke verlaat het nie, maar ook uit die toevlug tot nuwe vorme van "geestelike informaliteit". 'n Voorbeeld hiervan is die steun wat charismatiese bewegings (onder meer die sogenaamde "Mighty Men" byeenkomste) onder Afrikaners geniet. Hierdie bewegings word gekenmerk deur die vervanging van kerklike formaliteit met subjektiewe informaliteit. Die objektiewe instelling maak plek vir die emosionele ervaring, die voorskriftelike dogma vir die selfgekose lewenstyl. Alhoewel hierdie bewegings na alle waarskynlikheid deur sosiale kragte (misdaad, arbeidsprobleme, politieke uitsigloosheid, ensovoorts) ontlok word, is dit ironies genoeg nie daartoe in staat om 'n – institusioneel objektiewe – repliek daarop te gee nie. Daarvoor is dit "teologies" te sterk rondom die subjektief-innerlike ervaring van die individu afgegrens.

Watter invloed het die subjektivering van die godsdiens op die politieke lewe? Met die inkorting van die godsdiens tot die innerlike gevoelswêreld van die individu, word vrye teuels aan die politieke kragte gegee om die werklikheid ter hande te neem en dit volgens hulle – nou volledig – arbitrêre magsvoorkeure in te rig. Waarom? Die antwoord daarop hou verband met die ontperking van die politieke, wat met die subjektiewe wending gepaard gaan. Vanweë die verlies aan 'n transendente grens word die politieke tot 'n pure magspel gereduseer. By grasie van die verlies aan transendente verwysingspunte, grond die politieke homself met ander voortaan op die laagste gemene deler. En dit is niks minder as mag self nie.

Daarmee word die politieke lewe in die republikeinse sin van die woord egter in 'n wesenlike bestaanskrisis gedompel. Die reduksie van die politieke tot 'n kwessie van mag, maak 'n republikeinse politiek van deelname onmoontlik. Deelname beteken immers om op die gemeenskaplike goed en in die besonder op transendente gesagsbronne (God, die natuur) gerig te wees. Met die moderne inperking van hierdie gesagsbronne tot die private wêreld van die individu word die rasionaal ten grondslag van deelname egter vernietig. Omdat die transendente gesagsbronne ontbreek, kring die politieke begeerte in op homself en op die pure mag wat dit nou geword het. Laasgenoemde eis nie deelname van die politieke akteur op nie, maar eerder dinge soos burokratiese en tegniese beheer deur 'n nuwe klas van professionele, die instrumentele berekening van voor- en nadele, kliniese bestuur, ensovoorts. Deugdelike deelname is vanuit dié perspektief nie noodsaaklik nie, maar eerder 'n hindernis.[38] Kortom, anders as wat dikwels in die moderniteit beweer word, het die begrensing van die politieke deur die godsdienstige nie die politieke opgehef nie. Dit is veel eerder die ontgrensing van die politieke wat tot sy opheffing aanleiding gee.

Daarmee stuit ons op 'n laaste verskil tussen die liberale en republikeinse tradisies. Dit hou nogmaals met die politieke en die begrensde aard daarvan verband. Terwyl eersgenoemde 'n nie-politieke toekoms in die vooruitsig stel, aanvaar

38 Daarmee verskil ons van politieke denkers wat oordeel dat "deelname" sonder 'n beroep op transendente groothede moontlik is Sien denkers binne die geledere van wat bekend staan as die "radikale demokratiese" tradisie – figure soos Ernesto Laclau en Chantal Mouffe

laasgenoemde die onvermydelikheid van die politieke. Onder Afrikaners het hierdie verskil ŉ belangrike invloed.

Alhoewel daar ook tekens tot die teendeel is, was Afrikaners die afgelope dekade en meer dikwels daartoe geneig om hulle rug op die politieke te draai – en daarvan afskeid te neem. In plaas daarvan om soos in die republikeinse tradisie die onvermydelike aard van die politiek te aanvaar, neem hulle eerder hulle toevlug tot die nie-politieke ruimtes van die morele oordeel, van individuele regte en die subjektief-godsdienstige gevoel. Laasgenoemde tendens steun ten diepste op ŉ progressiewe, moralistiese en nie-tragiese beeld op die geskiedenis. Daarvolgens is die mens onwrikbaar op pad om die beperkinge van die verlede (wat ook die beperkinge van die politieke as sodanig insluit) af te skud en tegelyk iets soos die utopie van die morele te betree. As daar nog van ŉ staat in dié toekoms sprake sal wees, is dit ŉ nie-staatlike staat, dit wil sê ŉ "staat" wat deur die beperkende logika van die politieke gebreek en homself volgens die absolute voorskrifte van die subjektiewe moraliteit sal inrig.[39] Dit is ŉ logika ingevolge waarvan morele agentskap hoogty sal vier en ons van die "treurige noodsaak" van die politieke afskeid geneem het. Benedetto Croce verwoord dit so:

> Thus a dualism is set up between political action and moral action A consequence of this dualism is the common opinion that politics is a sad necessity (an opinion to which some philosophers have given an important place in the forefront of their speculations, making of politics and of the State a temporary expedient and a transitory condition of mankind) [40]

Nodeloos om te sê, die nie-staatlike staat waarin die politieke agterweë gelaat is, is (nog) vreemd aan die geskiedenis. Alhoewel Europa volgens Manent dikwels poog om homself in post-politieke terme te verstaan, word hy deur kragte gedwing om met sy eie begrensdheid te handel. Sy toekoms sal afhang van sy vermoë om dié begrensdheid nogmaals toe te eien en op ŉ skeppende wyse te bevestig.[41] Laasgenoemde is ook van Afrikaners waar. Hulle toekoms sal waarskynlik eweso ŉ funksie daarvan wees.

Republikeine gaan uit van die Aristoteliese standpunt dat die mens ŉ "politieke dier" is. Waar mense is, gee hulle aan hulleself vorm en struktuur by wyse van politieke ordes. Anders as wat die morele optimisme in die vooruitsig stel, is dié strukture begrensde strukture. Politieke vorme is altyd weer begrensde vorme. Politieke state is altyd hierdie of daardie partikuliere staat, en nie ŉ universele wêreldstaat nie. Om die waarheid te sê, vir republikeine kan daar nie iets soos ŉ wêreldstaat wees nie. State is per definisie begrensde dinge.

As begrensde dinge word politieke vorme altyd weer met die problematiek van "grense" gekonfronteer. Daar is altyd weer ŉ "ons" wat ingesluit en ŉ "ander" wat uitgesluit word. Sonder hierdie in- en uitsluiting kan daar nie iets soos die politieke wees nie. State word uitgedaag of ondersteun, betwis of beskerm, aangeveg of

---

39 Sien in hierdie verband die uitstekende analise van die moderne Verligting deur R Koselleck, *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1988) Koselleck fokus in sy werk op die skerp skeiding wat die Verligting tussen moraliteit en politiek aangelê het, asook op die historiese implikasies daarvan

40 B Croce, *Politics and Morals* (George Allen & Unwin Ltd, London, 1947), p 8

41 Manent, *A World Beyond Politics?,* pp 60-69

verdedig, vyandskap teen verklaar of bondgenootskappe mee gesluit. As begrensde verskynsels ontsnap state nie wat Carl Schmitt die verdelingslyne tussen vriende en vyande genoem het nie.[42] Alhoewel republikeine dikwels verkies om hierdie verdelingslyne by wyse van dinge soos dialoog, verstandhouding en kompromie te hanteer (laasgenoemde verteenwoordig ŉ skeppende toe-eiening van die politieke), weet hulle ook dat daar nooit iets soos permanente vrede of stabiliteit kan wees nie. Politieke grense word altyd weer deur andere betwis, uitgedaag en selfs beveg.

Hier het ons met twee uiteenlopende stemminge te doen. Dit hou verband met die verskil tussen die begrippe "vooruitgang" en "hoop". Oënskynlik is hulle nou aan mekaar verwant, nogtans verskil hulle op ŉ wesenlike wyse. Waarin is die verskil geleë?

Die moderne nie-politieke moralisme word deur ŉ optimistiese geloof in die vooruitgang van die geskiedenis vanaf ŉ gewelddadige wêreld van politiek na ŉ nie-politieke staat van permanente vrede gekenmerk. Uiteindelik sal die republiek van die politiek met die republiek van die moralistiese individu vervang word. Republikeine daarenteen word deur ŉ tragiese blik op die geskiedenis gekenmerk. Die begrensing eie aan die politieke werklikheid is onvermydelik. Om die waarheid te sê, vir republikeine is grense die lewensare van die werklikheid. Daarsonder is ŉ menslike werklikheid nie moontlik nie. Dit is by grasie van grense tussen dinge dat die tipies menslike vrygestel kan word, soos ŉ sin vir die etiese, maar ook die estetiese, die wetenswaardige, ensovoorts. Grense skep deur die afstand wat dit tussen die dinge skep ruimte vir die tipies menslike. In plaas daarvan om van dié dubbelsinnige ekonomie eie aan grense te ontsnap, bevestig republikeine dit eerder op ŉ hoopvolle wyse.

Maar waar kom die hoop vandaan? Sluit die tragiese dit nie uit nie? Die antwoord daarop spruit uit die noue band tussen die godsdiens en die politiek. Die hoop waarvan republikeine praat, is ŉ hoop wat deur hulle blik op die waarhede van die godsdienstige bemiddel word. Vanweë dié gerigtheid hoop republikeine dat die geskiedenis nie deur die toeval van arbitrêre magte geregeer word nie, maar eerder deur ŉ goddelike voorsienigheid, deur ŉ "dieper rasionaliteit" ten grondslag van alles. Op grond van transendente verwysingspunte hoop republikeine met ander woorde dat die werklikheid nie slegs ŉ getuimel van chaotiese energieë is nie, maar ook ŉ esteties-sinvolle en eties-normatiewe geheel. ŉ Hoop dus dat die werklikheid self en in weerwil van sy tragiese aard in ŉ onveranderlike en vaste werklikheid gegrond is. ŉ Politiek van herinnering sal nie ŉ skeppende politiek wees as dit nie ook aan dié hoop vanuit die republikeinse tradisie herinner nie.

Opsomming

In die artikel word ŉ bondige politiek van herinnering met betrekking tot die republikeinse tradisie van Afrikaners beoefen. Die bedoeling daarmee is nie om aan te voer dat Afrikaners in antwoord op die uitdagings waarvoor hulle vandag as kultuurgemeenskap te staan gekom het, op ŉ simplistiese of reaksionêre wyse na hulle republikeinse tradisie kan terugkeer nie. Die bedoeling is eerder om in en deur die

42 C Schmitt, *The Concept of the Political*, p 26

vraag na (en herinnering aan) die betekenis van hulle republikeinse erfenis, die ruimte vir ŉ "anders dink" oor hulle kontemporêre toestand lewendig te hou.

In die eerste afdeling word stilgestaan by die betekenis van die begrip "politiek van herinnering" self. In die daaropvolgende afdelings word slegs by enkele belangrike eienskappe van die republikeinse gedagte stilgestaan. In die besonder sal gevra word na die republikeinse voorstelling van die verhouding tussen die geheel en die dele (in onder meer die Amerikaanse en Franse republikeinse erfenis); die republikeinse idee van vryheid (onderskeid van die liberale idee van vryheid); sowel as die republikeinse voorstelling van die verhouding tussen politiek en godsdiens (die sogenaamde teologies-politieke probleem).

Abstract

On the Republican Idea
An Exercise in Remembrance

In essence the article is nothing but a brief exercise in what can be referred to as a politics of remembrance with regard to the republican tradition of Afrikaners. The aim of this brief exercise is not to argue that Afrikaners as cultural-historical community can respond to the many crises it faces with a mere return to their republican tradition. Rather, the aim of such a politics of remembrance is to keep the question about the meaning of the republican tradition alive.

In the first section the meaning of the concept "politics of remembrance" is discussed. In the following sections, the focus shifts to three important characteristics of the republican tradition: firstly, the way in which the republican tradition represents the relationship between the whole and its parts (with specific reference to the American and French republican traditions); secondly, the republican idea of freedom (as distinguished from the liberal idea of freedom); and lastly a republican representation of the relationship between politics and religion (in other words, the theological-political problem).

Sleutelwoorde

Amerikaanse republikanisme; Aristoteles; deelname; deugde; eenheid en veelheid; Franse republikanisme; goeie oordeel; herinnering; nostalgie; liberale tradisie; pluralisme; federalisme; republikeinse tradisie; sentralisme; teologies-politieke probleem; tragies; vryheid.

Key words

American republicanism; Aristotle; centralism; freedom; French republicanism; liberal tradition; nostalgia; participation; pluralism; federalism; remembrance; republican tradition; sound judgement; theological-political problem; tragic; unity and plurality; virtues.