

Kompleksiteit en begroning in die werk van Hannah Arendt en Jacques Derrida

deur
Philip R n  Eloff

*Tesis ingelewer ter gedeeltelike voldoening aan die vereistes vir die
graad Magister in Filosofie aan die Fakulteit Lettere en Sosiale
Wetenskappe, Universiteit van Stellenbosch*



Studieleier: Prof. Paul Cilliers
Fakulteit Lettere en Wysbegeerte
Departement Filosofie

Maart 2011

VERKLARING

Deur hierdie tesis/proefskrif elektronies in te lewer, verklaar ek dat die geheel van die werk hierin vervat, my eie, oorspronklike werk is, dat ek die alleenouteur daarvan is (behalwe in die mate uitdruklik anders aangedui), dat reproduksie en publikasie daarvan deur die Universiteit van Stellenbosch nie derdepartyregte sal skend nie en dat ek dit nie vantevore, in die geheel of gedeeltelik, ter verkryging van enige kwalifikasie aangebied het nie.

Maart 2011

Kopiereg © 2011 Universiteit van Stellenbosch

Alle regte voorbehou

OPSOMMING

In hierdie skripsie ondersoek ek Hannah Arendt se ommeegang met die probleem van begronding deur dit in verband te bring met die werk van Jacques Derrida en kompleksiteitsteorie. Die probleem van begronding neem vir Arendt vorm aan in die poging om politieke gesag op so wyse te bedink dat dit nie politieke vryheid onderdruk nie. Die Amerikaanse rewolusie vorm 'n sentrale verwysingspunt in Arendt se poging om gesag op hierdie manier te bedink. Dit slaag volgens haar egter nie heeltemal daarin om hierdie alternatiewe vorm van gesag te verwesenlik nie. Ek steun op Derrida en kompleksiteitsteorie om te wys dat die tekortkominge waarop Arendt wys in 'n sekere sin struktureel is tot enige instelling. Ek argumenteer voorts in navolging van Derrida en kompleksiteitsteorie dat 'n erkenning van hierdie strukturele beperking 'n belangrike moment is in die poging om politieke gesag te bedink as iets wat stabiel kan wees, maar terselfertyd ruimte laat vir politieke verandering.

ABSTRACT

In this mini-thesis I explore Hannah Arendt's engagement with the problem of foundation in relation to the work of Derrida and complexity theory. In Arendt the problem of foundation takes shape as the attempt to develop a thinking of foundation that does not repress political freedom. The American Revolution is an important point of reference in Arendt's attempt to develop such a notion of authority. According to Arendt the American republic could, however, not entirely succeed in realizing this conception of authority. I draw on Derrida and complexity theory in order to show that the shortcomings Arendt points to are structural to institutions as such. Following Derrida and complexity theory, I further that the recognition of this structural limitation is an indispensable step in the attempt to think political authority as something stable, but which nevertheless keeps open the possibility of political change.

ERKENNING

Ek wil graag my opregte dank uitspreek teenoor die volgende mense:

- My studieleier, Prof. Paul Cilliers, vir sy vertrouwe in my, en vir sy eindelose geduld.
- Karin van Marle en Danie Brand, vir julle waardevolle kommentaar, aanmoediging en die talle heerlike versnapperings wat julle tydens die laaste fase van hierdie skripsie vir my aangedra het. Dankie veral aan Karin, wat my belangstelling in die filosofie aangewakker het, en my voortdurend uitdaag om krities met my eie gedagtes om te gaan.
- My ouers, Philip en Cecile Eloff. Sonder die geleentheid wat julle my gebied het, sou hierdie skripsie nooit moontlik gewees het nie.
- Nicol en Hester Faasen, vir al julle ondersteuning en liefde.
- Eckard Smuts, vir 'n gesprek wat nou al dertien jaar duur.
- Cornelia Faasen, vir jou matelose begrip en onvoorwaardelike bystand.

INHOUDSOPGAWE

Inleiding.....	1
Hoofstuk 1: Arendt se alternatiewe opvatting van gesag.....	11
Hoofstuk 2: Die <i>aporia</i> van die reg.....	40
Hoofstuk 3: Kompleksiteit en die rewolusionêre gees.....	64
Hoofstuk 4: Gevolgtrekking.....	93
Bibliografie.....	96

INLEIDING

Still, it remains that I fully intend to discuss with you – at least you will be able to confirm this – the promise, the contract, engagement, the signature, and even about what always presupposes them, in a strange way: the presentation of excuses.

- Jacques Derrida, *Declarations of Independence* (1986a: 7)

In hierdie skripsie ondersoek ek Arendt se ommevang met die probleem van begronding deur dit in verband te bring met die werk van Derrida en kompleksiteitsteorie. Ek argumenteer dat Derrida se idee van die *aporia* van die reg en kompleksiteitsteorie se klem op die beperkings van kennis, kritiese implikasies het vir Arendt se ommevang met hierdie probleem. Ek voer egter ook aan dat hierdie implikasies voortspruit uit 'n bemoeienis met die etiese, wat in die breë aansluit by Arendt se besorgdhede. Daarom argumenteer ek dat Derrida en kompleksiteitsteorie meer betekenisvol saam met Arendt se posisie as daarteen gelees kan word.

Bonnie Hönig voer aan dat die probleem van begronding die vernaamste probleem van die politiek is in moderniteit, en sy beskou Hannah Arendt as 'n teoretikus wat by uitstek bemoeid is met hierdie probleem. In die artikel “Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic” (1991), argumenteer Hönig dat Arendt die probleem van begronding aanspreek deur 'n alternatiewe opvatting van gesag vir moderniteit te bedink.

Vir Arendt is daar twee redes waarom moderniteit 'n ander opvatting van gesag nodig. Die eerste rede is histories van aard. Arendt argumenteer dat moderniteit gekenmerk word deur die verdwyning van gesag. Arendt maak dit egter duidelik dat wanneer sy praat van die verdwyning van gesag, sy 'n bepaalde opvatting van gesag in gedagte het. Binne die Westerse politieke denke het daar volgens haar 'n opvatting van gesag ontwikkel as iets wat setel in 'n transendente bron. Hierdie ontwikkeling begin volgens Arendt by Plato se gedagte van 'n ideëryk wat verhewe is bo die aardse bestaan. Die appropriasie van Plato se filosofie deur eers die Romeine en daarna die Rooms Katolieke Kerk, sorg uiteindelik volgens Arendt vir 'n diepgewortelde verstaan van gesag as iets wat afkomstig is van 'n hoër orde (Arendt, 2006: 91-141). Met die skeiding van kerk en staat - dit wil sê, die proses van sekularisasie - begin hierdie

vorm gesag volgens Arendt sy houvas op die politieke sfeer te verloor. Volgens haar word hierdie ineenstorting van gesag duidelik met die rewolusies van die laat 18de eeu. Daarom is dit ook tydens hierdie rewolusies wat die probleem van begroning in alle dringendheid na vore tree. Die rewolusies het die oogmerk gehad om iets nuuts op te rig, en hiervoor, argumenteer Arendt, het hulle 'n dringende nood aan legitieme gesag gehad (Arendt, 1963: 139-178).

Arendt is gevolglik ambivalent oor die verdwyning van gesag. Aan die een kant het dit van die moderne wêreld 'n onherbergsame plek gemaak. Volgens Arendt het dit gesorg vir 'n ekstreme atmosfeer van onsekerheid, waarin die ergste vorm van geweld enige oomblik onketen sou kon word. Arendt verbind die gruweldade van die 20ste eeu, soos verpersoonlik deur Stalin en Hitler, direk tot hierdie stand van sake (Arendt, 1956: 403). Aan die ander kant het die rewolusies 'n ervaring van vryheid opgediep wat ten nouste verbind was tot die ervaring van rewolusie as 'n nuwe begin, en as 'n geleentheid vir die mensdom om hierdie kapasiteit vir die nuwe en die onverwagse op te eis. Dit wil sê die rewolusies het hierdie vryheid na vore laat tree as iets wat beskermingswaardig was. Die rolspelers van die rewolusies is daarom in alle dringendheid gekonfronteer met die vraag van hoe om 'n instelling in die lewe te roep met die nodige gesag, stabiliteit en duursaamheid om die nuutgevonde vryheid te bewaar. Gegewe die verdwyning van politieke gesag soos die Westerse wêreld dit eens geken het, kom die stigting van 'n legitieme, standhoudende instelling egter voor soos 'n onmoontlike taak. Arendt voer egter aan dat selfs al sou die beroep op 'n transendente bron van gesag nog daarin kon slaag om politieke instellings te begrond, sou dit in wese nie daarin kon slaag om die ervaring van vryheid soos dit ten tye van die rewolusies na vore tree te verskans nie (Arendt, 1963: 139-178).

Dit bring ons by die tweede rede waarom Arendt daarop uitgaan om 'n alternatiewe opvatting van gesag te bedink. Dit hou ten nouste verband met wat Arendt die menslike toestand van pluraliteit noem. Met die toestand van pluraliteit verwys Arendt na die onontkombare feit dat die wêreld bewoon word deur 'n menigte mense, waarvan elkeen uniek is (Arendt, 1958: 7). Pluraliteit hou volgens Arendt gevaar, sowel as ongekende moontlikhede in. Elke mens het volgens Arendt die vermoë om oor te gaan tot aksie. Dit bring volgens Arendt teweeg dat elke aksie altyd opgeneem word in 'n web van ander aksies, wat voorts beteken dat aksie altyd radikaal

onvoorspelbare gevolge inhou. Hierdie einste onvoorspelbaarheid beteken egter volgens Arendt ook dat geïkte ritmes en prosesse altyd onderbreek kan word om iets nuuts en onverwags na vore te bring. Om saam met en in verhouding tot ander mense oor te gaan tot aksie, skep volgens Arendt ook 'n ryker realiteit as wat die mens ooit in volkome eensaamheid kan ervaar. Die ervaring van vryheid soos dit tydens die rewolusies na vore tree, het volgens Arendt hierdie eiesoortige waarde van menslike pluraliteit op die voorgrond laat tree (Arendt, 1958: 175: 242, 1963: 13-52).

Vanuit hierdie oogpunt verwelkom Arendt die ineenstorting van gesag. Gesag, insoverre dit gevoed is deur Plato se politieke filosofie, slaag volgens Arendt grotendeels daarin om vryheid en pluraliteit te onderdruk. Plato se poging om 'n ideale staat te bedink, het wesenlik daarop neergekom om aksie die handlanger te maak van 'n transendente rasonale orde. Vir Arendt impliseer hierdie struktuur 'n vorm van geweld, omdat dit noodwendig 'n hierargie inlyf bestaande uit heerser en onderdaan, waarbinne geen van die twee werklik vry kan wees nie. Binne hierdie bestel, waar daar geen meer ruimte bestaan vir spontane aksie nie, word die mens ontnem van die geleentheid om saam met haar gelykes deel te neem aan die oprigting van 'n gemene wêreld (Arendt, 2006: 91-141). Gelykheid en vryheid staan dus vir Arendt in 'n intieme verbintenis tot mekaar en is op hul beurt onlosmaaklik verbind tot gesamentlike publieke aksie. Dit is volgens Arendt ook die rewolusies wat hierdie komplekse verhouding tussen vryheid, gelykheid en gesamentlike aksie by uitstek na vore bring. Vir hierdie verhouding om te kan realiseer en te kan voortbestaan, benodig ons volgens Arendt 'n ander verstaan van gesag. Höning stel Arendt se probleem soos volg: "For Arendt, the problem of politics in modernity is, How do we establish lasting foundations without appealing to gods, a foundationalist ground, or an absolute? Can we conceive of authority without deriving that authority from some law of laws, from some extrapolitical source?" (Höning, 1991: 98). [sic] Höning argumenteer dat Arendt positief antwoord op hierdie vraag.

In Hoofstuk 1 kyk ek vervolgens in besonderheid na die alternatiewe opvatting van gesag wat Arendt uit die gebeure van die Amerikaanse rewolusie konstrueer. In die proses gee ek ook aandag aan Arendt se teorie van aksie en die eiesoortige verstaan van vryheid wat dit impliseer. Hier behandel ek ook in besonderheid Arendt se argument dat die Westerse tradisie van politieke denke grootliks gekarakteriseer sou

kon word as 'n poging om die beperkinge inherent tot die toestand van pluraliteit te probeer oorkom. In haar interpretasie van die Amerikaanse rewolusie, sal ons sien, probeer Arendt dan wys dat gesag en mag bedink sou kon word as iets wat nie vanuit 'n eksterne bron afkomstig is nie, maar in 'n sekere sin die “produkt” kan wees van aksie. Volgens Arendt verrys die politieke sfeer uit 'n bepaalde vorm van gesamentlike aksie - dit is, hierdie sfeer ontstaan wanneer ookal 'n pluraliteit van mense bymekaarkom om publieke sake te debatteer, en dit bly bestaan solank as wat hierdie aksie voortduur (Arendt, 1963: 139-178).

Volgens Arendt is daar 'n bepaalde vorm van aksie wat die vermoë het om hierdie sfeer in stand te hou oor tyd, naamlik, die vermoë om beloftes te maak. 'n Belofte sou beskryf kon word as 'n aktiewe herinnering - dit wil sê, dit vereis dat daar onthou word in die vorm van aksie. Wanneer mense hulle tot mekaar en tot 'n ooreengekome doel verbind deur wedersydse beloftes, verbind hulle hulself tot die voortgesette oprigting van die politieke sfeer. 'n Belofte is in hierdie konteks nie iets wat eenmalig afgelê word nie; dit moet in 'n sekere sin gedurig opnuut afgelê word. Dit beteken ook dat die belofte in beginsel gedurig geherinterpreteer kan en moet word. Op hierdie manier probeer Arendt politieke gesag bedink as die effek van gesamentlike aksie. Hierdie opvatting van gesag behels ook 'n verhouding van wedersydse afhanklikheid tussen politieke stabiliteit en politieke verandering (Arendt, 1963: 179-216).

Ek argumenteer dat, ten spyte van die veelbelowende tekens wat Arendt in die Amerikaanse rewolusie sien, 'n mens haar interpretasie van hierdie gebeurtenis uiteindelik sou moes lees as die verhaal van 'n verspeelde kans, of wat Thomson in 'n verbandhoudende konteks beskryf as 'n “narrative of loss” (Thomson, 2005: 171). Die Amerikaanse Verklaring van Onafhanklikheid, wat deur Arendt (1963:127) beskryf word as “the perfect way for an act to appear in words,” en wat 'n sentrale gegewe is in haar alternatiewe beskouing van gesag, dui volgens Arendt op 'n beperking wat die stigters nie kon oorkom nie. Hierdie dokument doen naamlik steeds 'n beroep op meer as een transendente bron van gesag. Volgens Arendt is dit daaraan toe te skryf dat die stigters in 'n sekere sin nie die betekenis van hul eie optrede volledig kon begryp nie. Ten spyte daarvan dat die rewolusies op 'n praktiese vlak die onhoudbaarheid van absolute gesag uitgewys het, was die stigters volgens

haar nie in staat daartoe om afstand te doen van die idee dat gesag en stabiliteit in die laaste instansie moes voortspruit uit 'n bron buite die politieke sfeer nie. In praktyk, voer Arendt aan, het hulle hierdie idee oorkom, maar op 'n konseptuele vlak was hulle steeds verbind daartoe (Arendt, 1963: 179-216).

Die feit dat die Amerikaanse stigters op 'n konseptuele vlak steeds vasgeklou het aan 'n uitgediende verstaan van gesag, het volgens Arendt daartoe gelei dat die nuwe beginsel van mag en gesag wat in praktyk aan die orde gestel is, nooit teoreties geartikuleer is nie. Gegewe dat hierdie nuwe beginsel nie geartikuleer is nie, argumenteer Arendt dat dit ook nooit 'n erflating van die Amerikaanse rewolusie geword het nie (Arendt, 1963: 217-286).

Vir Arendt is die kritieke beginsel wat uit die rewolusionêre ervaring na vore tree, dat politieke stabiliteit en die verandering wat deur aksie geskied nie wedersyds uitsluitend is nie, maar mekaar oor en weer voed. Volgens haar is hierdie beginsel die essensie van die rewolusionêre gees. Die feit dat bogenoemde beginsel onuitgesproke gebly het, verklaar volgens haar waarom die rewolusionêre gees wat tydens die rewolusies haar opwagting gemaak het, bykans onmiddelik weer verdwyn het. Prakties gesproke beteken dit dat die Amerikaanse republiek nie die vryheid wat die rewolusies beloof het in stand kon hou nie (Arendt, 1963: 217-286). Arendt se argument in *On Revolution* kan gesien word as 'n poging om hierdie verlore beginsel op te diep deur dit teoreties te artikuleer. Hiermee hoop sy om die lesse van die Amerikaanse rewolusie beskikbaar te maak vir die hedendaagse politieke denke.

Die metafisika word volgens Derrida by uitstek gekenmerk deur 'n gebaar wat altyd 'n huidige toestand van kompleksiteit interpreteer as 'n toevalligheid, en wat terselfertyd spreek van die oortuiging dat hierdie negatiewe en kompleksiteit in beginsel teruggevoer sou kon word tot 'n eenvoudige en suiwere oorsprong (Derrida, 1988: 1-24). Insoverre Arendt se projek gelees kan word as 'n narratief van verlies wat ook spreek van 'n begeerte tot herwinning, toon dit ooreenkomste met hierdie metafisiese gebaar, maar dit onderskei sigself ook in belangrike opsigte. Dit onderskei sigself insoverre Arendt se teenstand tot die Westerse filosofiese tradisie tot 'n groot mate berus op 'n soortgelyke waarneming as die van Derrida. Soos hierbo genoem kritiseer Arendt die tradisie omdat dit die onvoorspelbaarheid en kompleksiteit wat

meegebring word deur menslike pluraliteit en handeling wil inperk aan die hand van 'n transendente rasionele orde. Dit wil sê, in 'n sekere sin word die filosofiese tradisie vir Arendt ook gekenmerk deur die poging om kompleksiteit weg te dink. Hierteenoor wil Arendt 'n vorm van denke kultiveer wat saam met kompleksiteit dink, eerder as daarteen.

Derrida maak 'n soortgelyke punt. Hy argumenteer naamlik dat alles wat ons onder die teken van die eenvoudige, die suiwere en die normale sou wou plaas, eerder beskou sou moes word as die “effek” van 'n “oorspronklike” kompleksiteit (Derrida, 1988: 1-24). Hierdie stand van sake bring egter komplikasies vir die denke as sodanig, of soos Derrida dit stel, dit konfronteer die denke met 'n onoorkombare beperking. Eenvoudig gestel, behels dit dat die kompleksiteit van byvoorbeeld 'n sosiale sisteem nooit volkome deur die denke begryp sou kon word nie, of anders gestel, dit beteken dat die denke in 'n sekere sin altyd alreeds moet vereenvoudig ten einde hoegenaamd enigiets oor die wêreld te kan sê. In 'n sekere sin beteken dit dan ook dat alhoewel die metafisiese gebaar herken sou kon word, dit in 'n sekere sin nooit finaal oorkom sou kon word nie. Om hierdie beperking te erken is egter vir Derrida 'n onlosmaaklike deel daarvan om kompleksiteit te probeer bedink.

In Hoofstuk 2 kyk ek na die implikasies wat hierdie beperking inhou vir die reg se aanspraak op legitimiteit. Binne die konteks van hierdie skripsie het dit dan ook spesifiek implikasies vir Arendt se poging om 'n alternatiewe opvatting van gesag te bedink. Daar word naamlik gearchumenteer dat Arendt in 'n bepaalde opsig steeds opgeneem is in die tradisie waarteen sy haar verset. Arendt en Derrida se uiteenlopende interpretasies van die Amerikaanse Verklaring van Onafhanklikheid sal hier die sentrale verwysingspunt wees. Anders as vir Arendt, getuig hierdie dokument se beroep op 'n absolute, volgens Derrida nie op 'n skeiding tussen teorie en praktyk wat 'n historiese verklaring opeis nie. Dit wil sê, volgens Derrida is dit nie 'n *toevalligheid* wat onder ander historiese omstandighede vermy sou kon word nie. Volgens hom dui dit op 'n skeiding tussen teorie en praktyk wat intrinsiek is tot die performatiwiteit van taal (Derrida, 1992: 3-29). Dit kom kortliks daarop neer dat die betekenis van die performatief wat die reg neerlê nooit teenwoordig kan wees in ons gedagtes in die oomblik wat ons dit uitvoer nie, wat gevolglik ook beteken dat legitimiteit van die reg nooit in die teenswoordige gewaarborg kan word nie. Die

implikasie hiervan is dat ons die oomblik van begronding nooit as 'n gebeurtenis kan ken nie. Daarom voer Derrida aan dat die reg sigself altyd begrond deur 'n retro-aktief interpreterende geweld. Dit wil sê, die reg interpreteer sigself altyd asof dit afkomstig is vanuit 'n oorsprong wat by nadere oënskou 'n soort fiksie blyk te wees. Die implikasies hiervan vir Arendt se argument is dat die stigters in 'n sekere sin nooit die betekenis en gevolge van hul eie optrede sou kon begryp het nie. Dit wil sê, die feit dat die rewolusionêre gees nooit 'n erflating geword het van die Amerikaanse rewolusie nie, was dus geen toeval nie. Anders gestel, die feit dat betekenis uitgestel is, beteken dat ons nooit in die teenswoordige kan kies wat om agterlaat nie.

Ek argumenteer voorts dat Arendt, ten spyte daarvan dat, of miskien juis omdat sy gesag sien as 'n historiese verskynsel, nie attent is op hierdie interne geweld nie, en dat hierdie geweld daarom ook 'n kenmerk is van haar eie poging om 'n alternatiewe vorm van gesag te bedink. Derrida sê egter eksplisiet dat geen regverdigende diskoers hierdie beperking kan omseil nie (Derrida, 1992: 13-14). Maar hy argumenteer in dieselfde asem dat om hierdie onmoontlikheid te erken die enigste manier sou wees om oor geregtigheid te begin dink. Arendt se belangstelling lê nie daarin om 'n maatstaf vir geregtigheid te vind nie, maar die redes wat sy hiervoor aanbied wys juis op 'n ooreenkoms met die manier waarop Derrida die vraag na geregtigheid benader. Vir Arendt kan die vraag na wat geregtigheid is nie anders as om die deur oop te maak na 'n transendente bron van gesag wat die politiek, as ruimte van onderhandeling, probeer omseil nie. Op soortgelyke noot weier Derrida ook om 'n inhoud te gee aan geregtigheid, want om dit te doen sou weereens wees om die geweld wat intern is tot die reg te ontken en gevolglik blindelings te herhaal (Derrida, 1992: 3-67). Wanneer Derrida sê dat ons slegs oor geregtigheid kan begin dink deur te erken dat dit onmoontlik is, dui dit ook op 'n posisie wat die politieke as 'n ruimte van optrede en onderhandeling wil bevestig.

Ten spyte daarvan dat Derrida se argument sekere kritiese implikasies inhou vir Arendt se poging om 'n alternatiewe opvatting van gesag uit die gebeure van die Amerikaanse rewolusie te lees, is die argument hier dat hierdie kritiese implikasies uiteindelik meer betekenisvol saam met haar argument gelees kan word as daarteen. Dit word onderstreep dat Arendt, sowel as Derrida 'n sekere kompleksiteit wil bevestig, en ek voer aan dat Derrida se argument bevestigend is daarvan dat gesag

anders verstaan sou kon en moes word. Soos hierbo genoem, is een van die sentrale kenmerke van Arendt se alternatiewe opvatting van gesag die idee dat stabiliteit en verandering nie noodwendig as wedersyds uitsluitende verskynsels gesien hoef te word nie. In Hoofstuk 3 voer ek aan dat kompleksiteitsteorie ons tot soortgelyke insigte bring.

Kompleksiteitsteorie argumenteer vir 'n verstaan van komplekse sisteme as entiteite wat struktuur ontwikkel uit patrone van interaksie tussen 'n verskeidenheid elemente. Ek argumenteer dat Arendt se idee van 'n politieke ruimte as iets wat ontstaan uit die gesamentlike optrede van mense betekenisvolle ooreenkomste toon met hierdie argument. Ek voer aan dat wat Arendt verstaan onder gesag, netsowel struktuur genoem sou kon word. Die punt is dat ons by Arendt, sowel as by kompleksiteitsteorie die idee aantref dat struktuur, oftewel gesag, nie iets is wat afkomstig is van buite die sisteem nie, maar in 'n sekere sin die produk is van die voortgesette interaksie van elemente binne die sisteem. Verder word daar gewys op die implikasie dat struktuur oor tyd ontwikkel, en ook moet kan verander vir die sisteem om hoegenaamd oor enige duursaamheid te kan beskik. Dit word aangevoer dat kompleksiteitsteorie se insigte in hierdie verband veral ooreenkomste toon met Arendt se verstaan van die Romeinse begrip *auctoritas*, wat deur Arendt vertaal word as *augmentation* (Arendt, 1963).

Die argument is dat kompleksiteitsteorie tot 'n groot mate ondersteuning bied vir Arendt se alternatiewe opvatting van gesag. Dit help ons om te sien dat stabiliteit en verandering mekaar wedersyds impliseer, en gevolglik bied dit ook 'n alternatiewe verstaan van begroning. Alhoewel kompleksiteitsteorie ons help om te sien hoe stabiliteit en verandering mekaar wedersyds impliseer, hou dit ook die implikasie in dat hierdie verhouding nie iets is wat bereken sou kon word, of volmaak gerealiseer sou kon word deur 'n bepaalde regsisteem nie. Dit wil sê, kompleksiteitsteorie help ons om begroning te sien as 'n dinamiese proses, maar dit hou ook voor dat hierdie proses nie in al sy kompleksiteit gemodelleer sou kon word nie. Om dit in Arendt se terme stel, die rewolusionêre gees sou miskien bedink kon word as iets wat aktief is in 'n sisteem, maar dit sou nooit die vorm van 'n instelling kon aanneem nie. Ek argumenteer dat Derrida se verstaan van die reg as *aporia* ons tot 'n soortgelyke gevolgtrekking bring. Hier word daar gesteun op Thomson se argument dat die

dekonstruksie ons daartoe lei om die politiek te verstaan as 'n grammatika van depolitisering en herpolitisering. Die oomblik waarin die reg opnuut neergelê moet word, die oomblik wat optrede vereis in die afwesigheid van transendente waarborge, sou volgens Thomson beskou kon word as die oomblik van politisering. Sonder hierdie oomblik van onbeslisbaarheid (*undecidability*), sou daar volgens Derrida geen sprake kon wees van 'n besluit, vryheid, of verantwoordelikheid nie. Volgens Derrida kan ons egter nie in hierdie rewolusionêre oomblik vertoef nie - dit vereis 'n besluit, wat altyd 'n reël neerlê. Hierdie stabilisasie word deur Thomson beskryf as depolitisering. Die implikasie is dat rewolusie in 'n sekere sin nooit die politisering wat dit beloop kan verwesenlik nie. Volgens Derrida, sal ons sien, kan die oomblik van politisering egter ook nooit finaal opgehef word nie. Elke reël, en elke politieke program dra die spoor van 'n onherleibare *onbeslisbaarheid* en daarmee saam die moontlikheid en die imperatief van die nuwe wat nog moet kom. Om attent te wees op hierdie spoor sou verstaan kan word as 'n ander soort aandagtigheid tot die roep van die rewolusionêre gees.

In die laaste hoofstuk van *On Revolution* voer Arendt aan dat die stigters van die Amerikaanse republiek fouteer het insoverre hulle versuim het om die rewolusionêre gees van 'n gepaste instelling te voorsien (Arendt, 1963: 217-286). Die insigte van kompleksiteitsteorie en dekonstruksie sou betwyfel of so instelling moontlik is, want enige instelling sou noodwendig weer die bogenoemde dinamika tussen depolitisering en herpolitisering herhaal. Die rewolusionêre gees sou dus eerder gesien moes word as die onreduseerbare oorblyfsel van enige instelling - dit wil sê, as iets wat nooit in die sisteem geïnkorporeer kan word nie, maar wat dit altyd oopmaak vir onverkende moontlikhede.

Ek sluit af met die volgende: Derrida, gelees saam met kompleksiteitsteorie laat ons met 'n opvatting van gesag wat bewus is van die kompleksiteit van die politieke sfeer. Gesag, of begronding, word naamlik ook bedink as 'n dinamiese wisselwerking tussen stabiliteit en verandering. Ten einde hierdie kompleksiteit te respekteer, argumenteer Derrida en kompleksiteitsteorie dat ons attent daarop moet wees dat stabiliteit en verandering, alhoewel dit saam gedink moet word, altyd in 'n verhouding van spanning tot mekaar staan. Om begronding anders te bedink, kan nooit beteken om hierdie spanning te probeer ophef nie. Dit is naamlik slegs deur hierdie spanning te

erken, en voortdurend daarmee om te gaan dat ons die dinamiek van hierdie verhouding sou kon lewendig hou. Om dit weer in Arendt se terme te stel: die rewolusionêre gees is nie iets wat aanwesig kan wees in 'n bepaalde begroning nie – dit is in 'n sekere sin niks anders as die grens wat stabiliteit en verandering enersyds tot mekaar verbind, maar andersyds ook van mekaar skei nie.

HOOFTUK 1: HANNAH ARENDT SE ALTERNATIEWE OPVATTING VAN GESAG

1.1 'n Vergete vorm van vryheid

Volgens Arendt tree die probleem van begroning tydens die Amerikaanse en Franse rewolusies na vore as een van die vernaamste politieke probleme van moderniteit. Sy sien in hierdie gebeurtenisse die opkoms van 'n geheel en al nuwe politieke verskynsel, met die uitstaande kenmerk dat dit ons direk en onvermydelik konfronteer met die probleem van hoe om te begin (Arendt, 1963: 13).

Die rewolusies van die laat 18de eeu het volgens Arendt 'n ongekeerde breuk aangekondig met die voorafgaande geskiedenis. In die geval van die Franse rewolusie, herinner sy ons, is 'n rewolusionêre kalender ingestel waarin die jaar van die koning se teregstelling en die proklamasie van die republiek as jaar "een" getel is. Die moderne konsep van rewolusie impliseer dus die gedagte van 'n geheel en al nuwe storie, en die inhoud van hierdie verhaal, so vertel Arendt ons, is die opkoms van vryheid. Volgens Arendt is dit kritiek tot ons verstaan van moderne rewolusies dat vryheid en die ervaring van 'n nuwe begin gesamentlik die toneel betree (Arendt, 1963: 21-22).

Arendt het hier 'n spesifieke verstaan van vryheid in gedagte. Sy onderskei in hierdie verband vryheid en bevryding. Bevryding is volgens Arendt 'n noodsaaklike aspek van rewolusie, maar sy voer ook aan dat die regte wat ons deur bevryding bekom nie gelyk gestel kan word aan politieke vryheid nie. Bevryding dui op die herstel van sekere basiese burgerlike regte wat volgens Arendt nie 'n uitvloeisel van die rewolusies was nie. Sy wys daarop dat hierdie burgerlike regte, wat ons vandag gereedelik assosieer met grondwetlike regering, grotendeels neerkom op "freedom from unjustified restraint" (1963: 24). Hierdie vryhede het dus by uitstek 'n negatiewe karakter en dui nie op vryheid as 'n volwaardige politieke leefwyse nie. Die verskansing van burgerlike regte alleen sou ten beste neerkom op die herstel van gevestigde regte teenoor 'n regering wat sy mag oorskry het. Indien dit die enigste oogmerk van die rewolusies was, sou ons wat Arendt betref slegs kon praat van

bevryding en nie van die vestiging van volwaardige politieke vryheid nie. Die politieke vryheid soos dit na vore tree binne die konteks van die Griekse stad-state dien volgens Arendt as 'n voorlopige verwysingspunt om die negatiewe vryhede wat volg op *bevryding* te onderskei van *vryheid* as 'n volwaardige politieke leefwyse (Arendt, 1963: 24-25).

Vryheid as 'n politieke fenomeen verskyn volgens Arendt saam met die opkoms van die Griekse stad-state. Hier het dit verwys na 'n vorm van politieke organisasie waar geen burger oor 'n ander geheers het nie. Die afwesigheid van heerskappy is uitgedruk deur die woord "isonomie" (Arendt, 1963: 22-23). Wat van belang is hier, is dat gelykheid en vryheid binne hierdie opset nie van mekaar te onderskei was nie: "Equality [...] was the very essence of freedom: to be free meant to be free from the inequality present in rulership and to move in a sphere where neither rule nor being ruled existed" (Arendt, 1958: 33).

Volgens Arendt is dit voorts belangrik om te beseef dat die vryheid en gelykheid wat deur isonomie gewaarborg is, nie gegrond was in die idee dat mense die wêreld binnekom as gelykes nie. Dit is eerder aanvaar dat mense van nature ongelyk is en dat hulle 'n kunsmatige instelling soos die *polis* benodig het om hierdie gelykheid en vryheid moontlik te maak. Vryheid en gelykheid was dus kunsmatig en konvensioneel. Dit wil sê, dit was die produkte van menslike instellings en nie natuurlike, onvervreembare regte nie. Binne hierdie opvatting van vryheid kon die tiran ook nie as vry beskou word nie. Alhoewel hy ten volle *bevry* was, het hy deur sy heerskappy oor andere homself ontnem van sy gelykes, naamlik diegene in wie se geselskap hy werklik vry kon wees. Die oomblik wat heerskappy die toneel betree het, is die politieke ruimte wat vryheid en gelykheid kon waarborg, vernietig (Arendt, 1963: 21-24). Vryheid en gelykheid soos hier beskryf kon slegs manifesteer in bepaalde aktiwiteite, naamlik daar en wanneer mense vergader het om publieke sake aan te spreek. Dit wil sê, dit kon slegs realiseer deur deelname in die politieke sfeer:

Before it became an attribute of thought or a quality of the will, freedom was understood to be the free man's status, which enabled him to move, to get away from home, to go out into the world and meet other people in deed and word. This freedom clearly was preceded by liberation: in order to be free, man must have liberated himself from the

necessities of life. But the status of freedom did not follow automatically upon the act of liberation. Freedom needed, in addition to mere liberation, the company of other men who were in the same state, and it needed a common public space to meet them – a politically organized world, in other words, into which each of the free men could insert himself by word and deed (Arendt, 2006: 147).

Basiese burgerlike regte, wat die uitkoms is van bevryding, behels nie noodwendig enigiets van hierdie aard nie. Arendt wys daarop dat hierdie soort vryhede hulle trouens leen tot die teenoorgestelde interpretasie:

[I]t has become almost axiomatic even in political theory to understand by political freedom not a political phenomenon, but, on the contrary, the more or less free range of non-political activities which a given body politic will permit and guarantee those who constitute it (Arendt, 1963: 22).

Volgens Arendt het die rewolusies egter 'n breër en meer omvattende verstaan van vryheid laat ontwaak, naamlik Vryheid as aktiewe toetrede tot die oprigting van die politieke sfeer. In hierdie opsig was dit dus 'n soort herlewing van vryheid soos dit deur die Grieke verstaan is (Arendt, 1963: 25).

Arendt gee toe dat dit in 'n gegewe historiese konteks nie maklik is om te onderskei tussen bevryding en volwaardige politieke vryheid nie. Volgens haar is dit omdat diegene wat direk by die rewolusies betrokke was self nie altyd hierdie onderskeid duidelik aan die orde gestel het nie. Een van die redes hiervoor is volgens Arendt dat politieke vryheid in 'n sekere sin eers ontdek is tydens die rewolusie. Sy wys daarop dat die rewolusionêre van die Amerikaanse rewolusie aanvanklik half skrikkerig was vir die meer radikale implikasies van die rewolusie, en ten einde hul vrese te besweer het hulle gepraat in terme van die herstel van bekende vryhede. Die rewolusies het egter die soort aksie geverg wat hetsy bewustelik of onbewustelik die publieke arena begin skep het waar wesenlike politieke vryheid en die eiesoortige aard daarvan kon ontvou. Die proses het oorreding, onderhandeling en besluitneming vereis, en deelname aan hierdie aktiwiteite was vir die stigters 'n nuwe ervaring waaruit hulle 'n onverwagse genot geput het (Arendt, 1963: 26).

Vir die rewolusionêre was dit 'n nuwe ervaring en hierdie ervaring was terselfertyd 'n onthulling van die mens se vermoë om iets nuuts te begin (Arendt, 1963: 27). Die rewolusie in Amerika het die waarde van hierdie nuutgevonde vryheid by die stigters tuisgebring en hulle is daardeur aangespoor om die politieke sfeer op so 'n manier te herskep dat die burgers ook die vreugde van publieke vryheid en politieke aksie kon smaak. Die oprigting van 'n republiek waar publieke vryheid kon gedy word op hierdie punt die belangrikste oogmerk van die Amerikaanse rewolusie. Hierdie taak het die stigters in alle dringendheid gekonfronteer met die probleem van begroning as 'n probleem rakende die oorsprong van legitieme gesag. Dit wil sê, die stigters is gekonfronteer met die nood aan 'n bron van gesag wat die duursaamheid en stabiliteit van die nuwe republiek sou kon waarborg (Honig, 1991: 98).

1.2 Die soeke na 'n absolute

Volgens Arendt was die beslissende verskil vir die uiteenlopende uitkomst van die Amerikaanse en die Franse rewolusies die soort regimes waarteen daar onderskeidelik in opstand gekom is: in die geval van die Amerikaanse rewolusie was dit 'n beperkte monargie en in die geval van die Franse rewolusie, 'n absolute monargie. Vir haar sou dit geldig wees om te dink dat die verloop en uitkoms van 'n rewolusie bepaal word deur die bestel waarteen daar in opstand gekom word. Arendt sê dat hierdie argument ondersteun word deur 'n studie van die politieke denke wat die Franse rewolusie gevoed het. Sy wys onder meer op Rousseau se konsep van die "General Will," wat die nasie sou moes inspireer en stuur asof dit nie meer uit verskillende individue bestaan het nie, maar inderdaad die karakter gehad het van 'n enkele persoon. Volgens Arendt was hierdie "General Will" in sekere opsigte niks meer as 'n teoretiese plaasvervanger vir die soewereine wil van 'n absolute monarg nie. Die absolute monarg was die verteenwoordiger van God se wil op aarde, en as sodanig was sy wil die gesamentlike bron van reg en mag. Met die Franse rewolusie is die wil van die monarg verruil vir die wil van die mense, en vir Arendt sou dit kon verklaar waarom dit vir die Franse rewolusionêre bykans vanselfsprekend was om die wil van die mense as die gemeenskaplike bron van reg en mag te sien (Arendt, 1963: 154-155).

Die situasie ten opsigte van die Amerikaanse rewolusie was beduidend anders. Die Amerikaanse rewolusie het ontstaan uit 'n konflik met 'n beperkte monargie, dit wil sê, 'n regering bestaande uit 'n koning én 'n parlement. Binne hierdie opset was die monarg se mag nie grensloos nie, en daarom, voer Arendt aan, was die Amerikaanse stigters nooit in die versoeking om 'n gedeelde oorsprong vir reg en mag te bedink nie:

The seat of power to them was the people, but the source of law was to become the Constitution, a written document, an enduring objective thing, which, to be sure, one could approach from many different angles and upon which one could impose many different interpretations, which one could change and amend in accordance with circumstances, but which nevertheless was never a subjective state of mind, like the will (Arendt, 1963: 155-156).

Volgens Arendt kon die Amerikaanse rewolusie egter ook nie die probleem onderliggend aan absolutisme vryspring nie (Arendt, 1963: 156-159). Arendt wys daarop dat Europese absolutisme, menende die bestaan van 'n soewereine monarg in wie se wil beide reg en mag setel, in teorie sowel as praktyk 'n relatief nuwe verskynsel was. Vir haar was dit een van die vernaamste uitvloeisels van sekularisasie - dit wil sê, die proses waardeur sekulêre mag bevry is van kerklike gesag. Sekularisasie het die politieke sfeer van sy begroning ontnem, en daarom het dit onvermydelik die probleem opgeroep van hoe om opnuut die gesag te konstitueer wat die politieke sfeer van stabiliteit moes voorsien. Absolutisme was volgens Arendt die politieke sfeer se aanvanklike oplossing vir hierdie probleem. Sy argumenteer egter dat hierdie oplossing in werklikheid geen oplossing was nie:

Theoretically speaking, it as though absolutism were attempting to solve this problem without having recourse to the revolutionary means of a new foundation; it solved the problem, in other words, within the given frame of reference in which the legitimacy of rule in general, and the authority of secular law and power in particular, had always been justified by relating them to an absolute source which itself was not of this world (Arendt, 1963: 159).

Volgens Arendt kon die absolute monarg egter nie vergoed vir die gebrek aan kerklike gesag nie: "The specific sanction which religion and religious authority had bestowed

upon the secular realm could not simply be replaced by an absolute sovereignty, which, lacking a transcendent and transmundane source, could only degenerate into tyranny and despotism” (Arendt, 1963: 158). Volgens Arendt het die rewolusies hierdie diepliggende en basiese gebrek aan gesag in die oopte gebring. Dit het voorts ook gedui op die onomkeerbaarheid van hierdie ontwikkeling: religieuse sanksie vir die politieke sfeer was volgens Arendt onherroeplik verlore (Arendt, 1963: 158-159; 196).

Volgens Arendt kon die rewolusionêre in Frankryk, sowel as Amerika, egter nie afstand doen van die idee dat gesag moes setel in ’n absolute nie:

For the men of the Revolution, who prided themselves on founding republics, that is, governments “of law and not of men,” the problem of authority arose in the guise of the so-called “higher law” which would give sanction to positive, posited laws. No doubt, the laws owed their factual existence to the power of the people and their representatives in the legislatures; but these men could not at the same time represent the higher source from which these laws had to be derived in order to be authoritative and valid for all, the majorities and the minorities, the present and the future generations. Hence, the very task of laying down a new law of the land [...] brought to the fore, in America no less than France, the need for an absolute (Arendt, 1963: 182-183).

Sy wys daarop dat beide die rewolusies steeds plaasgevind het binne ’n Christelike tradisie. Hierdie tradisie het sy oorsprong gehad in ’n gebeurtenis waar God mens geword het - dit wil sê, waar ’n absolute ’n *wêreldse* gedaante aangeneem het. Die feit dat ’n absolute ’n wêreldse aard kon aanneem, het volgens Arendt die politieke uitwerking gehad dat sekulêre gesag voortaan ondenkbaar geword het sonder een of ander vorm van religieuse goedkeuring.

Die vraag na die absolute wat die geldigheid van mensgemaakte reg kon waarborg is volgens Arendt ook toe te skryf aan ’n betekenisverandering wat die konsep van “reg” ondergaan het gedurende die Middeleeue. Die Latynse woord vir wet, *lex*, het oorspronklik verwys na ’n noue verbintenis of verhouding wat twee dinge tot mekaar verbind wat deur eksterne omstandighede bymekaar uitgebring is. Ten spyte van die geweldige rol wat die Romeinse reg gespeel het in die ontwikkeling van Westerse

regstelsels, het die invloed van die Ou Testamentiese Tien Gebooue mettertyd die uitwerking gehad dat wette ook as gebooue verstaan is. Die konsep van reg as 'n wedersydse verbintenis noodsaak nie 'n absolute bron van gesag nie, maar 'n gebod moes per definisie afkomstig wees van 'n hoër gesag (Arendt, 1963: 190).

Die krisis wat aangebring is deur die rewolusies het dus die ironiese uitwerking gehad dat daar in hierdie uiters “verligte” tye, op die juiste punt wat kerk en staat finaal finaal van mekaar sou skei, opnuut 'n pleidooi was vir een of ander vorm van goddelike sanksie (Arendt, 1963: 186). Arendt wys in hierdie verband onder meer op die Amerikaanse Verklaring van Onafhanklikheid se beroep op “nature’s God,” en sy vind ook heelwat getuienis hiervan in die geskrifte van die onder meer John Adams en Robbespierre (1963: 185).

Vir Arendt is die soeke na 'n absolute bron van gesag hoogs problematies. Binne die konteks van moderniteit, argumenteer sy, is dit in die eerste plek onhoudbaar. Sy lees die rewolusies as 'n onomwonde teken daarvan dat hierdie opvatting van gesag van geen meer betekenis is vir moderniteit nie. Die Franse rewolusie is vir Arendt veral aanduidend hiervan, aangesien geen voorstelling van absolute gesag die gewelddadige verloop van hierdie rewolusie kon stuit nie. Daarom argumenteer Arendt ook dat die totstandkoming van die Amerikaanse republiek in die laaste instansie nie toegeskryf kan word aan die Verklaring van Onafhanklikheid se beroep op 'n transendente bron van gesag nie. Sy argumenteer naamlik dat die politieke praktyke van die Amerikaanse rewolusie van ander insigte getuig het as hulle uitgesproke teoretiese oortuigings (Arendt, 1963: 196). Voordat ons hierby kom, moet ons egter eers aandag skenk aan 'n verdere en meer verreikende rede waarom die soeke na 'n absolute vir Arendt problematies is. Hierdie rede, sal ons sien, hou direk verband met die eiesoortige vryheid wat tydens die rewolusies na vore getree het.

1.3 Pluraliteit, aksie en gesag

Volgens Arendt was die Amerikaanse stigters se dringende behoefte en soeke na 'n transendente bron van gesag 'n dwaling, want soos ons reeds gesien het, het die rewolusies juis die onhoudbaarheid van hierdie soort gesag ontbloot. Soos Arendt dit

stel: “[T]he very emergence of revolution on the political scene had demonstrated in actual fact that this tradition had lost its anchorage, its beginning and principle, and was cut adrift” (Arendt, 1963: 161). Dit wil soms voorkom asof Arendt die verdwyning van gesag betreur, aangesien dit die menslike wêreld van ’n vaste verwysingspunt ontnem het. In haar essay getiteld “What is authority?” bespreek Arendt hierdie stand van sake in besonderheid. In hierdie essay lê sy klem daarop dat wanneer sy praat van die verdwyning van gesag, sy verwys na ’n bepaalde vorm van gesag. Hierdie gebeurtenis beteken egter nie volgens Arendt dat die mensdom volledig oorgelewer is aan ’n toestand van ontheemding nie:

[T]he loss of worldly permanence and reliability – which politically is identical with the loss of authority – does not entail, at least nor necessarily, the loss of the human capacity for building, preserving, and caring for a world that can survive us and remain a place fit to live in for those who come after us (Arendt, 2006: 95).

’n Studie van Arendt se breër politieke denke, veral soos dit ontwikkel word in *The Human Condition* (Arendt, 1958), toon duidelik waarom onder andere Villa (1996: 116-117) en Hönig (1991: 102) argumenteer dat Arendt die verlies aan ’n sekere vorm van gesag ook verwelkom. Ek neem vervolgens ook nou hierdie argument op.

1.3.1 Arbeid, werk en aksie

In *The Human Condition* ondersoek Arendt die inhoud van drie verskillende vorme van aktiwiteit wat volgens haar fundamenteel is tot die menslike bestaan, naamlik: arbeid, werk en aksie. Arendt plaas hierdie drie aktiwiteite onder die oorkoepelende term *vita activa* (Arendt, 1958: 7). Voordat ons by die spesifieke betekenis van arbeid, werk en aksie kom, moet ons kennis neem van die tradisionele onderskeid tussen die *vita contempliva* en die *vita activa*.

Die *vita activa* stem ooreen met die Aristoteliaanse *bios politikos*, dit wil sê, ’n lewe wat toegewy is aan die politieke sfeer. Volgens Aristoteles was dit een van drie leefwyses wat as vry beskou kon word. Hierdie leefwyses het dit in gemeen gehad dat elkeen gemoeid was met die “skone,” dit wil sê, met dinge wat nie noodsaaklik was nie en ook nie enige instrumentele waarde besit het nie. Die het ingesluit ’n lewe

toegewy tot liggaamlike plesier, waar die skone as't ware verorber is; 'n lewe toegewy tot die *polis*, wat gekenmerk is deur die strewe om grootse daade; en die lewe van die filosoof wat toegewy was aan die oordenking van die skoonheid van dit wat onverganklik is. Die lewe van 'n slaaf, wat hoofsaaklik gesteld was op oorlewing, en selfs die lewe van 'n skrynwerker of handelaar, wat moes werk vir 'n inkomste, kon volgens Aristoteles nie as vry beskou word nie (Arendt, 1958: 13).

Arendt skets 'n ontwikkeling waardeur die term *vita activa* sy spesifieke betekenis verloor het en gaandeweg begin verwys het na enige aktiwiteit wat gemoeid was met aardse dinge (Arendt, 1958: 14-17). Betrokkenheid by die politieke sfeer is mettertyd ook gereken as 'n noodsaaklike aktiwiteit, soos arbeid en werk, sodat die *vita contempliva*, oftewel 'n lewe toegewy tot die filosofie, uiteindelik oorgebly het as die enigste soort lewe wat vry genoem kon word. Die *vita activa* het alle aansien verloor en is voortaan slegs geken as dit wat per definisie inbreuk gemaak het op die stilte en suiwerheid van die denke (Arendt, 1958: 14-17).

Volgens Arendt het hierdie ontwikkeling tot gevolg gehad dat die interne onderskeide binne die *vita activa* vanuit 'n teoretiese oogpunt afgeskeep is (Arendt, 1958: 17). In *The Human Condition* probeer sy onder meer om hierdie oorsig reg stel. Sy argumenteer dat die aktiwiteite wat die *vita activa* uitmaak nie almal gemoeid is met dieselfde ding nie, en sy argumenteer verder dat die politieke probleme van moderniteit nie sinvol aangespreek kan word sonder om die misverstande en wanopvattinge rondom hierdie aktiwiteite aan die lig te bring nie (Canovan, 1992: 101-102). In haar voorwoord tot *Between Past and Future* beskryf Arendt haar werkswyse van "kritiese interpretasie":

[T]here is an element of experiment in the critical interpretation of the past, an interpretation whose chief aim is to discover the real origins of traditional concepts in order to distill from them anew their original spirit which has so sadly evaporated from the key words of political language – such as freedom and justice, authority and reason, responsibility and virtue, power and glory – leaving behind empty shells with which to settle almost all accounts, regardless of their underlying phenomenal reality (Arendt, 2006: 14).

Volgens Arendt het die geringskating van die *vita activa* gelei tot 'n verarming van ons politieke woordeskat, en 'n diepliggende onkunde aangaande die betekenis van sleutelkonsepte. Dit is Arendt se doel om hierdie betekenis weer op te diep deur 'n soort fenomenologiese analise. Binne die konteks van hierdie skripsie is dit veral Arendt se “kritiese interpretasie” van aksie wat my interesseer. Ek kyk egter eers kortliks na wat Arendt verstaan onder “arbeid” en “werk,” ten einde die betekenis van aksie beter te kan begryp.

Arbeid verwys volgens Arendt na daardie aktiwiteite wat noodsaaklik is vir die instandhouding van die liggaam se organiese leefprosesse. Dit wil sê, arbeid verwys na aktiwiteite wat daarop gerig is om voedsel te bekom. Arbeid is derhalwe volgens Arendt 'n aktiwiteit wat op ons afgedwing word deur die menslike toestand. Verder is arbeid siklies. Dit vorm deel van 'n natuurlike proses van groei en agteruitgang, en die produkte van arbeid word deel van 'n eindelose en herhalende sirkel van verbruik; arbeid produseer dus geen duursame of blywende objekte nie (Canovan, 1992: 125).

Werk verwys volgens Arendt na daardie aktiwiteite wat kunsmatige of “onnatuurlike” dinge tot die wêreld toevoeg deur 'n proses van fabrikasie. Die produkte van “werk” kan volgens Arendt enigiets vanaf geboue to kunstwerke insluit. In haar analise van werk lê Arendt heelwat klem op die feit dat dit duursame objekte voortbring. Deur werk kan die mens vir haar 'n kunsmatige woning bou wat beskerming bied teen die wisselvallighede van die natuur. Om te werk is voorts 'n ervaring van meesterskap en geweld. Werk vereis feitlik altyd die vernietiging van een soort objek ten einde 'n ander te skep (Arendt, 1958: 136-139).

Dit bring ons by aksie. Anders as arbeid, word aksie nie gekondisioneer deur natuurlike behoefte nie. Dit wil sê, aksie is nie noodsaaklik vir die mens se fisiese oorlewing nie, en in teenstelling met werk, vervorm aksie nie die materiële wêreld ten einde 'n kunsmatige objek voort te bring nie. Volgens Arendt het aksie geen doel buite sigself nie. Die belangrikste verskil tussen arbeid en werk aan die een kant en aksie aan die ander kant, is dat aksie die teenwoordigheid van ander mense vereis. Beide arbeid en werk kan in afsondering geskied: alhoewel die mens as arbeider en vakman dikwels hierdie aktiwiteite in die teenwoordigheid van ander verrig, is die teenwoordigheid van ander mense nie 'n voorwaarde vir hierdie aktiwiteite om te kan

plaasvind nie. Arendt verwys gevolglik na aksie as daardie aktiwiteit wat ooreenstem met die toestand van menslike pluraliteit (Arendt, 1958: 7).

Menslike pluraliteit het volgens Arendt die tweeledige karakter van gelykheid en verskil. Indien mense nie gelyk was nie, argumenteer Arendt, sou hulle nie mekaar of hulle voorgangers kon verstaan nie en sou hulle ook nie daartoe in staat gewees het om in die toekomstige behoeftes van hulle nasate te kon voorsien nie. Die tweede aspek van pluraliteit, naamlik verskil, verwys daarna dat elke mens uniek is. Hierdie uniekheid word openbaar deur aksie, met ander woorde wanneer die mens haarself met woord en daad in die politieke sfeer begewe. Aksie wat in afsondering geskied, sou niks aan enigiemand openbaar nie en sou daarom volgens Arendt nie aksie genoem kon word nie. Hierdie openbaring kan slegs plaasvind binne 'n publieke ruimte. Die publieke ruimte self word volgens Arendt letterlik gekonstitueer deur 'n pluraliteit van mense wat hul unieke karakter in mekaar se teenwoordigheid openbaar deur woord en daad. Die unieke karakter waarna hier verwys word is nie 'n eienskap of kenmerk wat in beheer geneem kan word, of op enige doelbewuste manier tot uitdrukking gebring kan word nie. Dit manifesteer slegs in die daad self en geen persoon weet “wie” hy gaan openbaar nie. Spraak beklee 'n belangrike plek in Arendt se konsep van aksie, soveel so dat aksie volgens haar feitlik sonder uitsondering deur middel van spraak geskied. Dit sluit weereens nouliks aan by die feit dat aksie altyd 'n persoon se uniekheid aan andere openbaar, iets wat volgens Arendt nie moontlik sou wees sonder spraak nie (Arendt, 1958: 176-179).

Volgens Arendt is daar 'n diepliggende verband tussen pluraliteit, aksie en vryheid. Hierdie verband tree volgens Arendt by uitstek na vore in die verskynsel van geboorte. Geboorte is by uitstek 'n gebeurtenis waar iets geheel en al nuut die wêreld binnekom. Volgens Arendt gebeur iets soortgelyks elke keer wanneer mens met woord en daad toetree tot die politieke sfeer. Hierdie toetrede tot die openbare sfeer is 'n ervaring van vryheid. Dit is ook die vermoë om spontaan iets te inisieër, “to call something into being which did not exist before, which was not given, not even as an object of cognition or imagination, and which therefore, strictly speaking, could not be known” (Arendt, 2006: 150). Arendt wys daarop dat “om te doen,” in die mees algemene sin van die woord beteken “om te begin,” 'n verband wat volgens haar deur die Griekse woord *archein* (“om te begin”) uitgedra word en ook deur die Latynse

woord *agere*, wat oorspronklik beteken het, “om iets aan die gang te sit.” Arendt verwys in hierdie konteks na Augustinus, wat gesê het “that there be a beginning, man was created before whom there was nobody” (Arendt, 1958: 77). Sy sluit soos volg aan by Augustinus: “This beginning is not the same as the beginning of the world; it is not the beginning of something, but of somebody, who is a beginner himself” (Arendt, 1958: 177). Dit is volgens Arendt in die aard van ’n begin dat iets nuuts in die lewe geroep word wat nie voorspel kon word uit wat dit ookal voorafgegaan het nie. So kom daar met elke geboorte ’n unieke mens die wêreld binne wat die vermoë het om deur haar woorde en dae iets nuuts en onverwags te begin. Arendt sê gevolglik dat aksie, as die vermoë om met iets te begin, ontologies gegrond is in die feit van geboorte (Arendt, 1958: 175-180).

Die toestand van pluraliteit beteken dat aksie nooit in isolasie plaasvind nie. Mense se woorde en dae word as’t ware losgelaat in ’n netwerk van ander woorde en dae en gevolglik is dit onmoontlik vir die dader om die gevolge van sy aksies te voorspel. Hierdie netwerk impliseer dat die gevolge van aksie radikaal onvoorspelbaar is - dit wil sê, dat die dader nooit verseker kan wees dat sy aksies die verlangde uitwerking sal hê nie:

Because the actor always moves among and in relation to other acting beings, he is never merely a “doer” but always and at the same time a sufferer. To do and to suffer are like opposite sides of the same coin, and the story that an act starts is composed of its consequent deeds and sufferings. These consequences are boundless, because action, though it may proceed from nowhere, so to speak, acts into a medium where every reaction becomes a chain reaction and where every process is the cause of new processes (Arendt, 1958: 190).

Pluraliteit lei dus onvermydelik tot ’n moment van radikale onvoorspelbaarheid en kontingensie. Volgens Arendt beteken dit voorts dat vryheid vanuit ’n sekere oogpunt altyd *bepaalde* vryheid is. Die toestand van pluraliteit beteken om oorgelewer te wees aan ’n toestand van nie-soewereiniteit. Vryheid kan dus nooit op enige vorm van meesterskap dui nie, want die aktiwiteite waarin ons werklik vry is moet altyd rekening hou met die toestand van pluraliteit. Soos Arendt dit stel: “No man can be sovereign because not one man, but men, inhabit the earth” (Arendt, 1958: 234).

1.3.2 Aksie en die Westerse filosofiese tradisie

Die Westerse filosofiese tradisie word volgens Arendt gekenmerk deur 'n diepgaande wantroue jeens aksie en vryheid. Die rede hiervoor hou volgens haar verband met die onsekerheid en onvoorspelbaarheid wat pluraliteit en aksie meebring:

Escape from the frailty of human affairs into the solidity of quiet and order has in fact so much to recommend it that the greater part of political philosophy since Plato could easily be interpreted as various attempts to find theoretical foundations and practical ways for an escape from politics altogether. [...] All the recommendations the tradition has to offer to overcome the condition of non-sovereignty and win an untouchable integrity of the human person amount to a compensation for the intrinsic 'weakness' of plurality" (Arendt, 1958: 222; 234).

Die Westerse tradisie se opvatting van gesag is volgens Arendt ten diepste beïnvloed deur die filosofie se minagting van pluraliteit en aksie. Volgens Arendt was veral Plato se politieke filosofie 'n beslissende moment in die ontwikkeling van hierdie opvatting (Arendt, 2006: 106). In die gedeelte wat volg beskou ek hierdie argument.

Arendt argumenteer dat Plato na Sokrates te teregstelling vertrouwe verloor het in die politieke sfeer. Oorreding en argument was skynbaar nie genoeg om geregtigheid te laat geskied nie. Gevolglik het hy probeer om 'n betroubare maatstaf te vind wat die optrede van mense sou kon lei en stabiliteit aan die politieke sfeer sou kon voorsien. Arendt argumenteer dat Plato vroeg reeds tot die besef moes gekom het dat ewigdurende en bo-aardse waarhede - dit wil sê, die ideëryk wat die filosoof kan ken deur die nadenke - 'n besondere oortuigingskrag kon inhou. Hierdie waarhede was vanselfsprekend en het nie argument of geweld vereis nie. Die ideës kon as 'n maatstaf dien vir menslike gedrag, aangesien dit verhewe was bo die menslike sfeer op dieselfde manier wat 'n maatstok buite die sfeer is van dit wat daarmee gemeet word (Arendt, 2006: 107-109).

Arendt wys egter daarop dat die filosoof nie oorspronklik die ideëryk betree met die doel om maatstawwe te vind nie. Die ideëryk word betree met die uitsluitlike doel om die waarheid te kontempler. Die waarheid se vermoë om ons tot 'n sekere optrede te

lei, is volgens Arendt dus van meet af aan nie 'n uitgemaakte saak nie. Sy wys daarop dat Plato eers aan idees as maatstawwe begin dink wanneer die filosoof die helder lig van die ideëryk verlaat en terugkeer na die duisternis van 'n aardse bestaan (Arendt, 2006: 109). Volgens Arendt is hierdie punt beslissend:

In this part of the story Plato touches upon the deepest reason for the conflict between the philosopher and the *polis*. He tells of the philosopher's loss of orientation in human affairs, of the blindness striking the eyes, of the predicament of not being able to communicate what he has seen, and of the actual danger to his life which thereby arises (Arendt, 2006: 109).

Dit is binne hierdie konteks wat die filosoof idees die eerste keer aanwend as maatstawwe en uiteindelik, argumenteer Arendt, uit vrees vir sy lewe, as instrumente van domineering (Arendt, 2006: 109).

Ten einde die idees te omskep in maatstawwe, beroep Plato hom op 'n analogie uit die sfeer van fabrikasie. Ten einde 'n bepaalde objek te skep, laat die vakman hom lei deur 'n voorafbestaande idee. Die skrynwerker bou byvoorbeeld 'n tafel op grond van 'n sekere beeld van 'n tafel wat hy vooraf in sy geestesoog sien. Die beeld van tafel bepaal hoe die tafel moet lyk en die sukses van die eindproduk moet aan hierdie beeld gemeet word. Op soortgelyke wyse, argumenteer Plato, verskaf die ideëryk eksterne, voorafbestaande maatstawwe aan die hand waarvan menslike norme en gedrag gemeet kan word. Deur middel van 'n analogie met die aktiwiteit van fabrikasie vind Plato dus 'n manier om idees toe te pas op die politieke sfeer:

In the *Republic*, the philosopher-king applies the ideas as the craftsman applies his rules and standards; he 'makes' his City as the sculptor makes a statue; and in the final Platonic work these same ideas have even become laws which need only be executed (Arendt, 1958: 227).

Volgens Arendt is Plato se wens om aksie te vervang met fabrikasie hoogs problematies. Een eienskap van werk wat volgens haar 'n groot aantrekkingskrag vir Plato moes ingehou het, is die feit dat die vakman 'n kundige is wat alleen beheer uitoefen oor die skeppingsproses. Soos ons gesien het, word aksie altyd opgeneem in

'n netwerk van ander aksies, wat daartoe lei dat die gevolge van aksie altyd onseker is. Voorts laat aksie ook nooit enige tasbare eindprodukte agter nie. Dit staan in direkte teenstelling tot die aktiwiteit van die vakman, wat 'n tasbare, blywende produk op grond van sy kundigheid produseer en ook dwarsdeur die proses alleen beheer uitoefen oor die proses. Vanuit 'n politieke oogpunt herinner die vakman Arendt gevolglik aan 'n tiran (Arendt, 2006: 111).

Nog 'n kenmerk van werk waarvan die politieke implikasies Arendt kwel, is die element van geweld wat noodwendig met fabrikasie gepaard gaan: yster moet immers gesmelt word om 'n swaard te maak en bome moet afgekap word om 'n tafel te bou. Indien hierdie analogie volledig deurgevoer word na die politieke sfeer, het dit die implikasie dat mense, wat die politieke sfeer uitmaak, in 'n sekere sin die "materiaal" is wat omvorm moet word ten einde aan 'n sekere model te kan voldoen (Arendt, 2006: 111).

Arendt voer aan dat Plato se wens om aksie te vervang met fabrikasie die konsep van heerskappy bepalend gemaak het vir die politieke sfeer. Indien aksie bedink word as fabrikasie, beteken dit volgens Arendt dat die politieke sfeer noodwendig die domein word van enkele kundiges en binne hierdie opset word aksie effektief gereduseer tot die toepassing van kennis. Voorts skep dit volgens Arendt 'n verdeling tussen diegene wat oor kennis beskik en daarom in 'n posisie is om te heers, en diegene wat nie oor kennis beskik nie, en daarom onderdanigheid moet wees (Arendt, 1958: 225). Dit is in hierdie verband wat Plato se filosofie volgens Arendt die mees beduidende invloed gehad het op die Westerse tradisie se verstaan van politieke gesag. Fabrikasie word noodwendig gelei deur 'n idee buite die aktiwiteit self, en in politieke terme het dit beteken dat gesag afkomstig moes wees van 'n bron buite die politieke sfeer (Arendt, 2006: 110).

Hierdie opvatting van gesag is egter volgens Arendt onhoudbaar, want dit ontnem ons van die eiesoortige waarde van menslike pluraliteit. Soos Hönig dit stel: "The positing of an absolute undermines the quintessential feature of the public realm, the feature in virtue of which political freedom and human innovation are possible" (Hönig, 1991: 99). Die beroep op 'n absolute lei tot 'n geringskating van die menslike vermoë om politieke gemeenskappe op te rig deur gesamentlike aksie, want

dit stel hierdie vermoë ondergeskik aan iets buite die politieke sfeer. In die lig van Arendt se kritiek op Plato, behoort dit duidelik te word waarom Arendt die ineenstorting van hierdie tradisie nie net betreur nie, maar dit in 'n sekere sin ook verwelkom.

Op grond hiervan sien ons ook waarom Arendt krities is op die Amerikaanse rewolusionêre se hernude beroep op absolutes ten tye van die rewolusie. Aan die een kant was die rewolusie reeds 'n simptoom van die ineenstorting van 'n bepaalde soort gesag en daarom was 'n hernude beroep op hierdie gesag volgens Arendt eenvoudig onhoudbaar. Aan die ander kant het die krisis wat deur die rewolusie aangebring is 'n opening geskep vir die herlewing van volwaardige politieke vryheid. Tydens die rewolusie het daar volgens Arendt 'n outentieke politieke ruimte ontstaan - dit wil sê 'n openbare ruimte, waar 'n pluraliteit van mense hulself met woord in politieke kwessies kon begewe. Die beroep op 'n absolute druis in in teen hierdie nuutgevonde politieke vryheid, want 'n absolute behels 'n waarheid wat nie voorsiening maak vir verskillende perspektiewe nie en daarom ook nie vir die onderhandeling en argumente wat die lewensbloed van die politieke ruimte is nie. Dit besit 'n onweerstaanbare oortuigingskrag wat niks minder as despoties is nie en daarom radikaal onvriendelik staan teenoor publieke vryheid en die ganse sfeer van wat Arendt "politiek" sou noem.

Tog meen Arendt dat die politieke ruimte op een of ander manier beveilig moet word. Die ruimte waarbinne publieke vryheid kan gedy moet op een of ander wyse begrens word, en dit beteken dat 'n vorm van gesag steeds noodsaaklik is om die stabiliteit van die republiek te verseker. Op hierdie punt ontstaan daar 'n spanning. Die onvoorspelbare en onverwagse gevolge van aksie verleen aan die politieke sfeer sy kontingente karakter en daar is gesien dat hierdie kontingensie 'n eiesoortige waarde het en betekenis inhou vir die menslike leefwêreld. Hierdie kontingensie is die voorwaarde vir menslike vryheid; om met iets nuuts te kan begin, beteken om oor gelewer te wees aan die kontingente gevolge van ons woorde en daede. Die probleem is dat hierdie einste kontingensie ook uiters destruktiewe gevolge kan hê. Die onbegrensde aard van aksie beteken dat dit, soveel as wat dit 'n politieke ruimte in die lewe kan roep, ook hierdie einste ruimte kan vernietig. Die vlietende aard van aksie en die feit dat dit geen tasbare werklikheid tot gevolg het nie, beteken dat aksie en die spesifieke vryheid wat daarmee gepaard gaan weerloos is. "Publieke vryheid"

benodig dus volgens Arendt 'n ruimte wat meer standhoudend is as die woorde en daade wat dit konstitueer. Hierdie standhoudenheid vereis 'n vorm van gesag, maar soos ons gesien het kan dit nie dieselfde vorm van gesag wees waarvan die ineerstorting op so beslissende wyse deur die rewolusies aangekondig is nie. Die uitdaging lê dus daarin om 'n vorm van gesag te bedink wat die politieke sfeer kan begrens en van stabiliteit kan voorsien, sonder om hierdie sfeer te ontnem van die kontingensie wat voorwaardelik is vir menslike vryheid en innovering. Volgens Hönig probeer Arendt gevolglik om 'n alternatiewe vorm van gesag te bedink. Hierdie alternatiewe opvatting van gesag is die onderwerp van Hönig se artikel, "Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic" (Hönig, 1991).

1.4 'n Alternatiewe opvatting van gesag

Arendt kritiseer die Amerikaanse rewolusionêre vir die feit dat die Verklaring van Onafhanklikheid steeds 'n beroep doen op 'n absolute. Ten spyte hiervan laat Arendt haar steeds lei deur die voorbeeld van die Amerikaanse rewolusie in haar poging om 'n alternatiewe vorm van gesag te bedink. Die feit van die saak is, volgens Arendt, dat daar wel 'n rewolusie in Amerika was en dat hierdie rewolusie, anders as die Franse rewolusie, tot 'n einde gekom het met die stigting van 'n republiek wat 'n merkwaardige standhoudendheid en stabiliteit vertoon. Volgens Arendt is die sukses van die Amerikaanse rewolusie egter nie te danke aan die verklaring se beroep op "nature's God" en "self-evident" truths nie. Volgens haar setel hierdie gesag in die begrotingsdaad self (Arendt, 1963: 205).

Arendt beskryf die Amerikaanse Verklaring van Onafhanklikheid as "the perfect way for an action to appear in words" en sy gaan voort om te sê: "[S]ince we deal here with the written, and not the spoken word, we are confronted with one of the rare moments in history when the power of action is great enough to erect its own monument" (1963: 127). Hierdie dokument is volgens Arendt 'n uitstaande voorbeeld van politieke aksie. Hönig wys daarop dat dit beskik oor al die eienskappe van aksie, soos wat Arendt dit wil onderskei van beide arbeid en werk (Hönig, 1991: 100-101). In hierdie geval het aksie egter ook daarin geslaag om iets blywends voort te bring.

1.4.1 Die krag van beloftes

Die moontlikheid van aksie wat sigself kan onderhou en sodoende duursaamheid kan bekom, is sentraal tot Arendt se poging om 'n alternatiewe vorm van gesag te bedink. Die menslike vermoë om beloftes te maak en na te kom is volgens Arendt by uitstek 'n voorbeeld van hierdie soort aksie (Arendt, 1958: 243-247).

Soos reeds genoem kan geen mens volgens Arendt beheer uitoefen oor die proses wat deur aksie op dreef gesit word nie, en hierdie stand van sake belas die toekoms met 'n radikale onsekerheid. Plato se oplossing vir hierdie probleem, het ons gesien, was om die politieke sfeer te herbedink in terme van fabrikasie. Met hierdie oplossing het Plato egter die kategorie van oorheersing sentraal gemaak binne die westerse politieke denke. Dit wil sê, binne hierdie raamwerk is daar nie meer ruimte vir spontane en vrye aksie nie. Volgens Arendt bestaan daar egter 'n alternatiewe "oplossing" vir die onvoorspelbaarheid van aksie en die bedreigings wat dit inhou vir die politieke sfeer. Sy argumenteer naamlik dat die menslike vermoë om beloftes te maak en na te kom tot 'n beperkte mate die onvoorspelbaarheid van aksie kan temper (Arendt, 1958: 244). Soos Arendt dit stel:

[B]inding oneself through promises, serves to set up in the ocean of uncertainty, which the future is by definition, islands of security without which not even continuity, let alone durability of any kind, would be possible in the relationships between men (Arendt, 1958; 237).

Beloftes besit volgens Arendt 'n inherente stabiliserende krag wat gesien sou kon word as 'n alternatief tot die soort gesag wat vryheid en pluraliteit onderdruk. 'n Belofte is volgens Arendt 'n bepaalde vorm van aksie en daarom eie aan die politieke sfeer. Dit wil sê, beloftes word nie van buite toegepas op hierdie sfeer nie, maar ontstaan direk uit die menslike behoefte om op 'n bepaalde manier saam te leef (Arendt, 1958: 247). Beloftes is volgens Arendt "the only alternative to a mastery which relies on domination of one's self and rule over others; it corresponds exactly to the existence of a freedom which was given under the condition of non-sovereignty" (Arendt, 1958: 244). Keenan beskryf die aantreklikheid van hierdie oplossing soos volg:

[B]y respecting both the plurality of those who inhabit the political realm and the uncertainty introduced into political life by the future (and the possibility of new beginnings that it contains), promising can act as a foundation for the political realm while remaining true to the logic of freedom essential to it (Keenan, 1994: 304).

Dit bly nou egter oor om te sien presies waarin die stabiliserende krag van beloftes lê. Beloftes se begrondende krag kan slegs begryp word deur dit in verband te bring met Arendt se konsep van mag (“power”), en wat sy beskryf as “the space of appearance” (Arendt, 1958: 199). Wanneer Arendt skryf oor die sleutelrol wat beloftes speel in die totstandkoming van politieke gemeenskappe, onderskei sy tussen drie verskillende fasette van politieke vryheid, naamlik die “space of appearance,” waar mense vergader (die Griekse *polis* dien hier as voorbeeld vir Arendt); die mag wat gegeneer word wanneer mense gesamentlik optree en ook hierdie ruimte in stand hou; en uiteindelik die bindingskrag van wedersydse beloftes. Die “space of appearance” word gekonstitueer deur die vergaderde mense - dit wil sê die “space of appearance” ontstaan slegs wanneer ’n pluraliteit van mense vergader in “the manner of speech and action.” Dit word dus volgens Arendt nie voorafgegaan deur enige formeel gekonstitueerde politieke organisasie nie. Die eienaardigheid van hierdie “ruimte” is volgens Arendt dat dit ook tot niet gaan die oomblik wanneer die vergaderde mense ontbind of bloot sodra hulle aktiwiteite (aksie as woord en daad) tot ’n einde kom. Dit verleen gevolglik aan die publiek ruimte ’n uitsluitlik potensiële karakter (Arendt, 1958: 199).

Dit bring ons by Arendt se verstaan van mag. Mag ontspring volgens Arendt wanneer ookal mense vergader en deur hulle woorde en dade die “space of appearance” in die lewe roep. Dit is volgens Arendt ook mag wat hierdie ruimte in stand hou. Mag het egter ook die potensiële karakter wat hierbo beskryf is: die oomblik wanneer die vergaderde mense ontbind of hulle aktiwiteite staak, gaan mag verlore. Arendt verwys dan ook na die etimologie van die woord mag en sê die volgende:

[I]ndeed the word itself, its Greek equivalent *dynamis*, like the Latin *potentia* with its various modern derivatives or the German *Macht* (which derives from *mogen* and *möglich*, not from *machen*), indicates its ‘potential’ character. Power is always, as we

would say, a power potential and not an unchangeable, measurable and reliable entity like force or strength (Arendt, 1958: 200).

Mag is dus 'n ontluikende eienskap van die gesamentlike aksie van mense en as sodanig is dit ook die kleefstof wat die publieke ruimte bind. 'n Mens kan daaraan dink as iets wat tydelik die publieke ruimte verander tot iets wat meer is as die som van sy dele. Die mag wat gegeneer word is gevolglik ook nie afhanklik van die hoeveelheid mense wat vergader nie. Mag is gewortel in aksie en soos tevore gesien, ontketen aksie altyd 'n grenslose proses vanweë die feit dat dit inwerk op 'n netwerk van ander aksies. Dit dra by tot die potensiële, maar ook grenslose aard van mag en beteken dus ook dat mag nie iets is wat betroubaar bemeester, of gestoor kan word nie. Dit is volgens Arendt niks meer as 'n potensialiteit wat lê in die aksies van 'n versamelde groep mense nie (Arendt, 1958: 200-201).

Arendt onderskei mag ten sterkste van geweld. Middele tot geweld kan inderdaad gestoor word en aangewend word na wense, maar anders as mag kan dit geen grondslag vir politieke gemeenskap vorm nie. Geweld word volgens Arendt gekarakteriseer deur stilte - dit wil sê, met die toepassing van geweld kom die "gepraat" wat vir Arendt so kermkend is van die politieke sfeer tot 'n besliste einde. Geweld vernietig gevolglik vryheid sowel as "mag." Ons keer nou terug tot die onderlinge verhouding tussen die "space of appearance," mag en die bindingskrag van beloftes (Arendt, 1958; 202).

Mag ontspring uit aksie, maar bestaan nie onafhanklik daarvan nie. Daarom kan dit nie die voortbestaan van die politieke sfeer op enige besliste wyse waarborg nie. Op hierdie punt, argumenteer Arendt, word die stabiliserende krag van beloftes onontbeerlik. Beloftes is woordhandelinge wat 'n geringe mate van beheer oor die toekoms moontlik maak. 'n Mens sou kon sê dat 'n belofte 'n bietjie tyd koop. Dit is 'n vorm van aksie wat "aktief" bly, selfs wanneer die oomblik waarin die belofte uitgespreek word tot 'n einde gekom het. Solank as wat 'n belofte nagekom word, duur die aksie in effek voort en gevolglik ook die mag wat deur die aksie gegeneer word (Arendt, 1958: 244).

Herinnering speel 'n onmisbare rol in Arendt se politieke denke. Aksie self laat gewoonlik geen tasbare produkte agter nie en daarom is dit afhanklik van reïfikasies, soos byvoorbeeld stories, monumente of kunswerke. Indien aksie nie onthou word nie, is dit volgens Arendt asof dit nooit gebeur het nie (Arendt, 1958; 139-144). 'n Belofte is 'n manier waarop aksie sigself onthou, want om hierdie aksie tot die toekoms te kan verplaas moet dit ook verbind bly tot die verlede. Soos alle aksie, verteenwoordig 'n belofte die begin van iets nuuts, met die verskil dat ander aksies onmiddelik in 'n eindeloos komplekse netwerk verdwyn, sodat hulle oorsprong onherroepelik vergaan. 'n Belofte skep die moontlikheid om hierdie bestaansmoment te onthou en te herhaal. Alan Keenan beskryf hierdie beweging goed:

The force of the promise lies in its ability to form a new political community, or 'space', where none had been before, by deliberately leaving a trace or mark, in the present that immediately becomes past, on whose basis the identity and the freedom of the community can be measured (Keenan, 1994: 307-308).

In die lig van hierdie argument kan ons nou begryp waarom beloftes vir Arendt so waardevolle politieke verskynsel is. Beloftes bly volgens Arendt getrou aan haar konsep van spontane politieke aksie. Dit laat 'n "merk" agter, maar die merk bly aktief. As gevolg van hierdie "merk" kan beloftes egter 'n merkwaardige stabiliserende effek hê op die politieke sfeer sonder om die pluraliteit van hierdie ruimte te vernietig. Deur middel van beloftes verbind mense hulle tot mekaar op grond van 'n ooreengekome doel. Hierdie doel verkry sy geldigheid op grond van die belofte alleen, dit wil sê die doel word nie nagestreef as iets wat goed insigself is nie – dit bestaan slegs op grond van die gesamentlike handeling van mense. Daarom sê Arendt dat die vermoë om beloftes te maak 'n unieke kapasiteit inhou vir die oprigting van 'n gedeelde leefwêreld. Wanneer mense hulle tot mekaar verbind deur beloftes verkry hulle 'n beperkte greep op die onsekerheid van die toekoms (Arendt, 1958: 244-245).

Daar is vroeër gesien dat Arendt vryheid in teenstelling tot soewereiniteit bedink. Vryheid, as die vermoë om iets te begin behels noodwendig dat die agent nie soewerein is nie - sy kan iets begin, maar die uiteinde daarvan lê nie binne haar beheer nie. Die vermoë om beloftes te maak verleen volgens Arendt egter wel 'n beperkte

mate van soewereiniteit. Dit is egter nie die soewereiniteit van 'n enkele, magtige wil nie, die soewereiniteit lê slegs in die beperkte beheer wat die partye tot 'n belofte oor die toekoms kan uitoefen. Arendt tref in hierdie verband weereens 'n vergelyking tussen aksie en werk:

If sovereignty is in the realm of action and human affairs what mastership is in the realm of making and the world of things, then their chief distinction is that the one can only be achieved by the many bound together, whereas the other is conceivable only in isolation (Arendt, 1958: 245).

1.4.2 Die rol van wedersydse beloftes in die Amerikaanse rewolusie

Die mag wat gegeneer word en in stand gehou word wanneer mense hulle tot mekaar verbind deur wedersydse beloftes was volgens Arendt beslissend vir die uitkoms van die Amerikaanse rewolusie. Sy argumenteer dat die Amerikaanse koloniste in die stabiliserende krag van wedersydse beloftes op 'n nuwe beginsel van mag afgekom het (Arendt, 1963: 165-166). Arendt spoor hierdie ontwikkeling so ver terug as die ondertekening van die *Mayflower Compact*. Sy wys op die voor die hand liggende vrees wat by hierdie vroegste koloniste teenwoordig sou gewees het: die vrees vir die sogenaamde natuurstaat, die onbegrensde wildernis en die onbeperkte inisiatief van mense wat aan geen reg hoef te antwoord nie. Arendt gaan egter voort en sê die volgende:

The really astounding fact of the whole story is that their obvious fear for one another was accompanied by the no less obvious confidence they had in their own power, granted and confirmed by no one and as yet unsupported by any means of violence, to combine themselves together into a 'civil Body Politick' which, held together solely by the strength of mutual promise 'in the Presence of God and one another,' supposedly was powerful enough to 'enact, constitute, and frame' all necessary laws and instruments of government (Arendt, 1963: 166).

Volgens Arendt het die *Mayflower Compact* 'n presedent geskep wat uiteindelik bepalend geword het vir die manier waarop politieke liggame in die kolonies tot stand gekom het. Dit het bykomend daartoe gelei dat die Amerikaanse kolonies tot 'n groot mate self-regerend geword het, aangesien hulle hiermee 'n grondslag vir mag ontdek

het wat ten diepste gewortel was in die gesamentlike politieke aksie van gelykes. Gelykheid sou nie hier verstaan kon word as 'n natuurlike reg wat hulle *geregtig* gemaak het op self-regering nie. Hulle was gelyk slegs uit hoofde van hulle gesamentlike aksie, dit wil sê binne die politieke sfeer wat hulle deur hul eie aksie opgerig het. Die feit dat hierdie magsbeginsel lank voor die Amerikaanse rewolusie reeds in die kolonies wortel geskiet het, verklaar volgens Arendt waarom die kolonies na die konflik met Engeland begin het, nie in die sogenaamde “natuurstaat” verval het nie. Die afskeiding van Engeland het dus nie beteken dat alle magstrukture outomaties ineengestort het nie. Arendt som hierdie ontwikkeling soos volg op:

[W]hat had happened in colonial America prior to the Revolution (and what happened in no other part of the world, neither in the old countries nor in the new colonies) was, theoretically speaking, that action had led to the formation of power and that power was kept in existence by the then newly found means of promise and covenant (Arendt, 1963: 175).

Dit behoort nou duidelik te wees waarom die Amerikaanse rewolusie 'n belangrike verwysingspunt is in Arendt se poging om 'n alternatiewe opvatting van begroning te bedink: die rewolusie het volgens Arendt hierdie nuwe magsbeginsel in die ope laat kom (Arendt, 1963: 166-175).

1.5 Die daad van begroning as bron van gesag

Arendt tref 'n onderskeid tussen *mag* en *gesag* en sy voer aan dat die Amerikaanse rewolusionêre deeglik bewus was van hierdie onderskeid (Arendt, 1963: 183). Hulle het besef dat mag afkomstig was van die “mense” (“the People”) en gegewe die feit dat die “mense” reeds voor die rewolusie hierdie mag opgedoen het deur hul verskeie ooreenkomste, kontrakte en wedersydse beloftes, was die vestiging van mag nooit vir die stigters 'n wesenlike probleem nie. Gesag het hulle egter geglo, moes setel in die reg. Soos reeds aangetoon, was dit juis op hierdie punt wat die netelige probleem van 'n absolute sy onvermydelike verskyning gemaak het. Die stigters was volgens Arendt steeds opgevang in die filosofiese tradisie wat aan gesag gedink het as iets wat moes setel in 'n hoër, goddelike reg. Arendt skryf in hierdie verband: “[T]he novelty of the New World’s political development was nowhere matched by an adequate

development of new thought” (Arendt, 1963: 196). Dit verklaar volgens Arendt waarom die Verklaring van Onafhanklikheid steeds ’n beroep doen op ’n absolute (Arendt, 1963: 182-183).

Hierdie beroep verskyn volgens Arendt op ’n unieke en eenaardige manier. Sy verwys hier spesifiek na die gedeelte van die Verklaring van Onafhanklikheid wat lees, “We hold these truths to be self-evident” (Arendt, 1963: 192-194). Dit is volgens Arendt eenaardig, omdat die “We hold” dui op ’n ooreenkoms wat per definisie relatief is, synde dit slegs geldig is vir die partye wat daaraan deelneem. Die basis van hulle ooreenkoms is egter die “vanselfsprekendheid” van sekere “waarhede.” Arendt wys daarop dat dit in die aard van vanselfsprekende waarhede is, dat dit geen ooreenkoms vereis nie. ’n Ooreenkoms impliseer onderhandeling en kompromie, terwyl ’n vanselfsprekende waarheid enige onderhandeling by voorbaat uitsluit (Arendt, 1963: 192-193).

Arendt se punt is egter dat dit juis die “We hold” is wat uiteindelik deurslaggewend was en nie die beroep op “self-evident truths” nie. Die “We hold” is ’n verklaring en ’n belofte. Die Verklaring van Onafhanklikheid bestaan uit ’n merk wat ’n bepaalde aksie met ’n sekere duursaamheid beklee. So roep hierdie aksie ’n Republiek in die lewe. Arendt beklemtoon gedurig die geskrewe aard van die Verklaring. Dit gee aan die oomblik van begroning ’n wêreldse karakter, oftewel, dit maak daarvan ’n tasbare ding, ’n soort “monument,” wat die moontlikheid van herinnering versterk. Daar is reeds gewys op die belangrike rol wat herinnering speel in Arendt se konsepsie van politiek en dit word volgens haar veral goed geïllustreer deur die Amerikaanse Verklaring van Onafhanklikheid. Dit is ook duidelik dat Arendt hiermee ’n aktiewe herinnering in gedagte het, in die sin dat die belofte nie slegs onthou word as ’n aksie in die verre verlede nie, maar as ’n aksie waaraan elke Amerikaanse burger in ’n bepaalde sin steeds deel het (Arendt, 1963: 205).

Arendt wys in hierdie verband ook na die dubbele betekenis van die term “konstitusie.” Dit verwys naamlik enersyds na die handeling waardeur iets gekonstitueer word en andersyds na die wette en reëls wat in ’n konstitusie vervat word. Arendt onderstreep hier die eersgenoemde betekenis van die word (Arendt, 1963: 143). Dit is Arendt se argument dat beide hierdie betekenis van sentrale

belang was vir die gesag en standhoudendheid van die Amerikaanse Republiek, aangesien 'n konstitusie of grondwet van min waarde is indien dit nie ook gedurig teruggevoer kan word tot die daad van begroning nie. Die Verklaring van Onafhanklikheid is volgens Arendt die oomblik van begroning wat die grondwet met gesag beklee.

Arendt bedink dus hier 'n alternatiewe vorm van gesag wat deur en deur polities is, dit wil sê, gesag is nie iets wat die politieke sfeer anker van buite nie, dit word in die lewe geroep deur die politieke proses self. Höning maak daarom ook die volgende opmerking: “[O]ne might say not that Arendt seeks to salvage authority for the sake of politics but that she seeks to salvage politics for the sake of authority” (1991: 103).

Daar kan na aanleiding hiervan ook gesien word op watter wyse Arendt die spanning tussen vryheid en gesag hanteer. Die daad van begroning impliseer Arendt se konsep van vryheid, naamlik die vermoë om iets nuuts te begin. Die konsep van gesag waarmee Arendt vorendag kom in haar analise van die Amerikaanse rewolusie staan dus nie in teenstelling met vryheid nie, dit is gewortel in vryheid. Die Verklaring van Onafhanklikheid tekstualiseer hierdie aksie en roep dit voortdurend in herinnering - om die aksie te onthou wat die grondslag van die republiek vorm is om te onthou dat die republiek in die lewe geroep is deur aksie.

Wat die onderskeid tussen mag en gesag aanbetref, word dit nou duidelik dat hierdie twee konsepte in Arendt se analise verwickel is met mekaar. Mag word opgewek wanneer mense gesamentlik optree ten einde 'n bepaalde doel te verwesenlik. Sodra hulle ontbind, gaan hierdie mag tot niet. Wanneer mense hulle egter tot mekaar verbind deur wedersydse beloftes, slaag hulle daarin om die mag wat hulle gesamentlike optrede opwek in stand te hou. Die gesag wat setel in die Verklaring van Onafhanklikheid het eweneens daarmee te doen dat die Verklaring die struktuur van 'n belofte het. Dit is 'n aksie wat nie tot 'n einde kom nie, en solank as wat dit nie tot 'n einde kom nie, dit wil sê, solank as wat dit in herinnering geroep word is dit 'n daad wat lewe aan die republiek skenk. Die Verklaring het die verdere eienskap dat dit sy eie beginsel verwoord en uitvoer, met ander woorde, dit is in 'n sekere sin simbolies van die mag wat lê in gesamentlike aksie en wedersydse beloftes. Arendt stel dit soos volg:

What saves the act of beginning from its own arbitrariness is that it carries its own principle within itself, or, to be more precise, that beginning and principle, *principium* and principle, are not only related to each other, but are coeval. The absolute from which the beginning is to derive its own validity and which must save it, as it were, from its inherent arbitrariness is the principle which, together with it, makes its appearance in the world (Arendt, 1963: 214).

1.6 Die dubbelsinnigheid van die Amerikaanse Verklaring van Onafhanklikheid

Die Verklaring van Onafhanklikheid se “We hold these truths to be self-evident,” ’n kombinasie wat Arendt as eenaardig opval, word deur Hönig gelees as ’n uitdrukking wat ’n performatief met ’n konstatief verbind. Hönig maak hier gebruik van Austen se onderskeid tussen performatiewe uitsprake en konstatiewe uitsprake (Austen, 1975). Die “We hold,” ’n toonbeeld van politieke aksie soos Arendt dit verstaan, is performatief: dit is ’n aksie wat in woorde geskied. In teenstelling met konstatiewe uitinge kommunikeer dit nie ’n bepaalde inhoud wat as waar of vals beoordeel kan word nie – dit bring iets teweeg. Soos ander performatiewe uitinge kan aksie ook nie in afsondering geskied nie. Daar is gesien dat aksie volgens Arendt altyd die voorwaarde het dat dit in ’n verhouding tot en in die teenwoordigheid van andere geskied. In die afwesigheid van iemand wat die woorde kan hoor en dit kan onthou, kan daar niks van aksie kom nie, of eerder, sal daar nie enige aksie wees om van te praat nie. In teenstelling hiermee is die beroep op ’n absolute (“self-evident truths”) konstatief van aard. Dit wil sê dit verwys na iets wat die inhoud van ’n stelling kan wees en dit is geensins afhanklik van politieke aksie in Arendt se sin van die woord nie. Dit benodig nie onderhandeling, ooreenkoms of besluit nie, maar impliseer intendeel ’n gelate aanvaarding. So ontnem dit die politieke sfeer van daardie aktiwiteite wat dit konstitueer (Hönig 1991: 100-102).¹

¹ Benhabib argumenteer dat Arendt se konsep van aksie nie in terme van Austin se “speech act theory” verstaan moet word nie (1996: 199). Ek vind Hönig se argument in hierdie verband egter oortuigend. Arendt verstaan aksie as die vermoë om iets teweeg te bring, en volgens haar moet hierdie soort aksie die vorm van spraak aanneem. Arendt onderskei die aktiewe aspek van spraak dan ook eksplisiet van die vermoë om inligting deur middel van spraak oor te dra. Hierdie onderskeid dui myns insiens baie sterk op Austin se onderskeid tussen performatiewe en konstatiewe taal (Arendt, 1958: 178-179).

Hönig argumenteer dat Arendt die Verklaring van Onafhanklikheid in 'n sekere sin moet stroop van hierdie konstatiewe element ten einde dit te laat strook met die alternatiewe opvatting van gesag wat sy uit die gebeure van die Amerikaanse rewolusie wil lees (Hönig, 1991: 106). Die stigting van 'n republiek benodig volgens Arendt nie 'n konstatiewe anker nie. Die performatiewe “We hold” het tot die Amerikaanse rewolusie se redding gekom, want dit gee uitdrukking aan die legitieme mag wat in die lewe geroep word wanneer mense hulle tot mekaar verbind deur wedersydse beloftes. Hönig stel dit soos volg:

The performative *We hold*, on Arendt's account, empowers an existing community inasmuch as it constitutes a free coming together and gives public expression of a shared agreement to abide by certain rules in the community's subsequent being together. The *We hold* is a promise and a declaration; it signals the existence of a singularly human capacity: that of world-building (Hönig 1991: 101).

Die Amerikaanse rewolusie het volgens Arendt 'n nuwe vorm van mag aan die lig gebring en daarmee saam ook 'n nuwe konsep van gesag. Volgens Hönig is hierdie alternatiewe opvatting van gesag vir Arendt die enigste houdbare opsie in moderniteit, aangesien dit nie berus op 'n gedeelde geloof in mites of gode nie, maar eerder staatmaak op 'n gemene onderskrywing tot die krag van beloftes. Dit veronderstel 'n voorafbestaande gemeenskap, maar nie in die sterk sin van die woord nie. Dit vereis byvoorbeeld nie 'n gedeelde verlede en afkoms nie. Volgens Arendt behoort hierdie gemeenskap ook daarin te slaag om hierdie nuwe soort gesag te onderhou, mits hulle die versoeking kan weerstaan om te gryp na vanselfsprekende, transendente bronne van gesag (Hönig, 1991: 102-103).

Hönig lees Arendt se politieke filosofie as 'n reaksie teen nihilisme in die sin dat Arendt politiek sien as iets wat die waardigheid en potensiaal van menslike aksie in eie reg kan bevestig (Hönig, 1991: 103). Mense het die vermoë om deur hul aksies 'n stabiele leefwêreld te skep vir hulself en hul nasate. Die verlies aan transendente waardestelsels verdoem hulle nie tot 'n betekenislose, fundamenteel onsekere bestaan nie. Soos Hönig dit stel:

Politics is more important than ever because it is the only alternative to violent domination, the only source in modernity of legitimate rules possessed of authority and capable of addressing 'the elementary problem of human living-together' (1991: 103).

1.7 Die beperkings van beloftes

Hönig wys daarop dat die radikaal kontingente aard wat Arendt aan aksie toeskryf ietwat misleidend is – veral so met betrekking tot beloftes. 'n Belofte, as 'n vorm van aksie wat sy eie bron van gesag is, veronderstel 'n bepaalde diskursiewe praktyk wat aan sekere voorwaardes moet voldoen ten einde suksesvol te wees. Die performatiewe politiek wat Arendt voorstel veronderstel 'n gemeenskap van mense wat begryp wat 'n belofte is. Hierdie gemeenskap hoef weliswaar nie dieselfde waardesisteem te deel of van eenderse geloof te wees nie, maar hulle moet weet wat 'n belofte is en onder watter voorwaardes 'n belofte herken sou kon word as 'n belofte. Arendt beklemtoon die belang van beloftes se stabiliserende potensiaal in die politieke sfeer, maar bevraagteken nie die onderliggende voorwaardes van hierdie praktyk nie. Hönig verduidelik waarom dit problematies is:

If the practice of promising is to be the source of legitimacy in an Arendtian politics, the question of the legitimacy of the practice and of its own techniques of self-legitimation must be addressed (1991: 103).

Hönig wys daarop dat Arendt se praktyk van belowing hoogs gesofistikeerd en selfs geritualiseerd moet wees om aan haar vereistes te voldoen. As sodanig sal dit die kontingensie wat Arendt met aksie assosieer ondermyn. Volgens Hönig blyk daar hier 'n teenstrydigheid te wees: Daar is gesien dat aksie, waarvan wedersydse beloftes 'n voorbeeld is, altyd 'n geweldige risiko inhou, insoverre dit altyd opgeneem word in 'n netwerk van ander aksies. Terselfertyd argumenteer Arendt dat beloftes juis 'n mate van sekuriteit bied teen die onvoorspelbaarheid van aksie insoverre dit 'n vastrapplek skep in die radikale kontingensie van die publieke sfeer. Hönig argumenteer dat vir beloftes om hierdie stabiliteit en sekuriteit te kan bied, moet belofte as 'n performatief relatief onproblematies wees. Dit sou beteken dat aksie as 'n belofte nie 'n suiwer begin kan wees nie, maar alreeds gegrond is in iets anders. Indien aksie as 'n belofte egter wel 'n radikale nuwe begin is, sal dit beteken dat

beloftes alleen nie voldoende kan wees om die standhoudendheid en stabiliteit te verskaf wat Arendt daarvan verwag nie. In hierdie geval sou gesag dus steeds elders gesoek moes word, moontlik “buite” die performatief. Derrida neem hierdie kritiese moment op in sy lees van die Verklaring van Onafhanklikheid.

Derrida se dekonstruksie van die begrotingsdaad is die onderwerp van Hoofstuk 2. Derrida problematiseer die onderskeid tussen performatiewe en konstatiewe uitdrukkings en gevolglik hou sy lees van die Verklaring van Onafhanklikheid ook kritiese implikasies in vir Arendt se poging om ’n alternatiewe vorm van gesag te bedink. In Hoofstuk 2 ondersoek ek hierdie kritiese implikasies. Die argument van hierdie skripsie is egter dat die filosofiese posisie onderliggend aan Derrida se lees van die Verklaring in belangrike opsigte aansluit by Arendt se besorgdhede. Die kritiek wat ek teen Arendt formuleer moet gevolglik nie verstaan word as ’n totale afwysing van haar posisie nie. My argument is eerder dat hierdie kritiek die afmetings van Arendt se probleem vergroot en so ook ander moontlikhede invoer.

HOOFSTUK 2: DIE APORIA VAN DIE REG

These moments are, in fact, fabulous moments: in them, fable speaks; in them, the speech of fable becomes action.

- Maurice Blanchot, *Literature and the Right to Death* (1995: 318)

In Hoofstuk 1 het ons gesien dat Hannah Arendt haar verset teen die idee dat politieke gesag gegrond moet wees in 'n transendente bron. Sy is krities op hierdie idee, omdat dit menslike vryheid ontken. Die vryheid waaraan Arendt waarde heg, het ons gesien, is nie die vryheid om in die privaatheid van jou huis te doen wat jy wil nie. Dit is die eiesoortige vryheid om met woord en daad 'n plek in te neem in die publieke sfeer en om in die teenwoordigheid van jou gelykes jou saak te stel. Hierdie vryheid is vir Arendt waardevol, omdat dit ons bestaan met 'n realiteit bekleed wat ons nooit in die benouendheid van die private kan ervaar nie. Verder behels hierdie vryheid vir Arendt een van die min aktiwiteite waar die mens die inherente tydelikheid van haar bestaan kan uitdaag. Volgens Arendt word die filosofiese tradisie gekenmerk deur niks minder as 'n vrees vir hierdie soort vryheid nie, omdat dit onvoorspelbare en onomkeerbare gebeure aan die gang sit. Die filosofiese tradisie se oplossing hiervoor is om 'n transendente beginsel te postuleer wat sou kon heers oor die aktiwiteite van mense. Hierdie oplossing is vir Arendt onaanvaarbaar omdat dit geen ruimte laat vir spontane aksie nie. Dit ontnem ons van die vryheid om iets nuuts te begin en aktief saam met andere betrokke te wees by die oprigting van 'n gemene leefwêreld. Dit beteken egter nie dat Arendt die waarde van politieke stabiliteit gering skat nie. sy argumenteer trouens dat gesag in een of ander vorm noodsaaklik is vir die einste vryheid wat sy so hoog ag. In die Amerikaanse Rewolusie sien Arendt 'n moontlike oplossing vir die probleem wat hier ontstaan, naamlik hoe om politieke gesag te vereenselwig met volwaardige politieke vryheid. Die Amerikaanse Rewolusie wys volgens haar dat politieke gesag nie afkomstig hoef te wees van 'n transdente bron nie, maar dat aksie self, en beloftes in die besonder, 'n daadwerlike en legitieme bron van gesag kan wees.

In hierdie hoofstuk kyk ek na Jacques Derrida se ommeegang met die probleem van begronding. Hierdie kwessie figureer ook sterk in sy werk en sy benadering daartoe

word dikwels beskryf as die dekonstruksie van die metafisika van teenwoordigheid. Dit sluit nou aan by die denke van Nietzsche en Heidegger in soverre dit ook 'n radikale kritiek behels op die filosofie se soeke na 'n stabiele basis waaruit onder meer betroubare kennis, legitieme gesag, of etiese verbintenisse sou kon spruit. Sommige kommentators beskryf Derrida se werk as 'n poging om alle aansprake op kennis of gesag in die laaste instansie grondloos te verklaar.² Deur die loop van hierdie en die volgende hoofstuk sal dit hopelik duidelik word dat ek nie hierdie posisie aan hom toeskryf nie. My argument is dat Derrida se posisie, gelees in kombinasie met kompleksiteitsteorie, 'n betekenisvolle bydrae kan lewer tot die poging om, soos Arendt, 'n alternatiewe teorie van politieke begroning te bedink.

'n Kort teks van Derrida met die titel "Declarations of Independence" (Derrida, 1986a). sal hier van besondere belang wees. In hierdie teks bemoei Derrida hom ook met die probleem van begroning soos dit na vore tree in die Amerikaanse Verklaring van Onafhanklikheid. Die teks bewerkstellig ook op heel spesifieke wyse 'n gesprek met Arendt se lees van hierdie dokument en die alternatiewe beskouing van politieke gesag wat sy daaruit wil ontwikkel. Hierdie gesprek is ook al opgeneem deur Bonnie Höning in haar artikel "Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the problem of Founding a Republic."

Ten spyte van die hoë lof wat Arendt vir die Verklaring van Onafhanklikheid het,³ is daar gesien dat hierdie dokument in haar oordeel tog nie heeltemal foutloos is nie. Die kruks van haar beswaar kom voor in die volgende opmerking:

Jefferson's famous words, 'We hold these truths to be self-evident,' combine in a historically unique manner the basis of agreement between those who embarked upon revolution, an agreement necessarily relative because related to those who enter it, with an absolute, namely a truth that needs no agreement since, because of its self-evidence, it compels without argumentative demonstration or political persuasion (Arendt, 1963: 193).

² Goeie voorbeeld van hierdie soort kritiek kom voor in Sweetman (1999).

³ Sy verwys daarna as "the perfect way for an action to appear in words" (Arendt, 1963: 127).

Volgens Arendt ondermyn Jefferson se formulering die Amerikaanse rewolusie se belangrikste nalatenskap – nie ’n filosofie van universele menseregte nie, maar ’n nuwe opvatting van mag en gesag (Arendt, 1963: 125-127). In Höning se artikel het ons gesien dat die unieke kombinasie waaroor Arendt dit hierbo het ook verstaan sou kon word in terme van die onderskeid tussen performatiewe en konstatiewe taal. Höning argumenteer dat Jefferson se formulering die eienaardige gevolg het dat die dokument skynbaar gelyktydig performatief en konstatief is. Volgens Arendt spruit die Verklaring se gesag in die laaste instansie egter steeds uit die performatiewe “We hold,” en nie uit die beroep op “vanselfsprekende waarhede” nie (Arendt, 1963 196).

In “Declarations of Independence” let Derrida daarop dat die Verklaring op ’n bepaalde moment interpretasie weerstaan, en ook insoverre dit skynbaar gelyktydig performatief en konstatief is. Vir Derrida, sal ons sien, is hierdie konseptuele onsekerheid nie ’n historiese eienaardigheid nie. Volgens hom is hierdie dubbelsinnigheid enersyds intrinsiek tot politieke gesag en dui dit andersyds ook op die beperkinge daarvan (Derrida, 1986a: 9-10). Derrida se argument hou kritiese implikasies in vir Arendt se poging om ’n alternatiewe opvatting van gesag te bedink, want dit bevraagteken die onderskeid tussen performatiewe en konstatiewe taal. Insoverre Arendt die begrensde, wêreldse aard van gesag wil beklemtoon, is daar myns insiens egter ook belangrike raakpunte tussen haar en Derrida se posisies. Hierdie raakpunte sal verken word deur Arendt se argument in verband te bring met kompleksiteitsteorie. In hierdie hoofstuk sal ek egter hoofsaaklik fokus op die kritiese implikasies wat Derrida se argument vir Arendt inhou. Ek begin deur in meer detail te kyk na Derrida se lees van die Verklaring van Onafhanklikheid.

2.1 Performatiewe wat voorgedoen word as konstatiewe

Derrida begin sy lees van die Verklaring deur te vra, “*who signs, and with what so-called proper name, the declarative act which founds an institution?*” (Derrida, 1986a: 8). Die antwoord op hierdie vraag blyk voor die hand liggend te wees: ons lees in die Verklaring, dat dit die “representatives of the United States of America in General Congress assembled” is wat aan die woord is, en ons lees verder dat hulle die Verklaring aflê namens die “good people.” Derrida wys egter op die volgende:

The “we” of the declaration speaks “in the name of the people.” [...] But this people does not exist. They do *not* exist as an entity, it does *not* exist, *before* this declaration, not *as such*. If it gives birth to itself as free and independent subject, as possible signer, this can hold only in the act of the signature. The signature invents the signer. This signer can only authorize him- or herself to sign once he or she has come to the end [*parvenu au vout*], if one can say this, of his or her own signature, in a sort of fabulous retroactivity. That first signature authorizes him or her to sign” (1986a: 10).

Dit wil hieruit blyk dat die performatiewe “We hold,” nie tot die redding van die politieke sfeer kan kom nie. Die ondertekenaars is nie in ’n posisie om die reg neer te lê nie, want die entiteit wat hulle verteenwoordig bestaan nog nie as sodanig nie. Thomson stel dit soos volg:

[A]t the moment of signing there is a transgression, an illegal and illicit constitution of a law by representatives of a body which has not yet been brought into being, and who are therefore in no position to legislate” (Thomson 2005: 190).

Die ondertekenaars is dus steeds vasgevang in Sièyes se bouse kringloop: diegene wat die reg moet neerlê is het self geen magtiging om dit te doen nie, want die reg bestaan nog nie. Derrida interpreteer daarom die Verklaring se beroep op “the laws of Nature and of Nature’s God” ietwat anders as Arendt:

It is still ‘in the name of’ that the ‘good people’ of America call *themselves* and declare *themselves* independent, at the instant in which they invent (for) themselves a signing identity. They sign in the name of God. They *pose* or *posit* their institutional laws on the foundation of natural laws and by the same coup (the interpretive coup of force) in the name of God, creator of nature. He comes, in effect, to guarantee the rectitude of popular intentions, the unity and goodness of the people. He founds natural laws and thus the whole game which tends to present performative utterances *as* constative utterances (Derrida, 1986a: 11).

Vir Derrida is daar dus niks vreemd daaraan dat die stigters hulle op hierdie beslissende oomblik sou wend tot ’n transendente absolute nie: dit is eerder *tekenend* van die onhoudbare posisie waarin die verteenwoordigers hulle bevind. Arendt, sal ons onthou, is van mening dat die stigters nie die betekenis van hul optrede kon insien

nie en hulle daarom laat meevoer het deur die soeke na 'n absolute. Vir Derrida, sien ons, getuig die beroep op God miskien eerder daarvan dat die stigters met reg die beperkings van hulle eie aksies vermoed het, en daarom hulle lot toevertrou het aan 'n hoër gesag.

Op eerste oogopslag sou dit miskien voorkom of Derrida se opmerkings hier in direkte opposisie staan teenoor Arendt. Dit is myns insiens egter nie die geval nie. Derrida se punt is nie dat die Verklaring nié performatief is nie. Dit is 'n kwessie van 'n “spel” wat performatiewe uitinge laat *voorkom* soos konstatiewe uitinge, en die kritiese aspek van Derrida se argument lê daarin dat dit hierdie spel ontbloom. Om die spel te ontbloom beteken egter nie hier om dit tot 'n einde te bring nie. Hierdie spel staan in die teken van 'n interpretatiewe geweld wat volgens Derrida intern is tot die reg: “The very emergence of justice and law, the founding and justifying moment that institutes law implies a *performative force*, which is always an interpretative force.” (Derrida, 1992: 13). [my beklemtoning] Die beroep op 'n absolute sou hier beskryf kon word as die spoor van hierdie geweld: “[F]or this Declaration to have a meaning *and* an effect, there must be a last instance. God is the name, the best one, for this last instance and ultimate signature” (Derrida, 1986a: 12). Hönig wys daarop dat “God” net een inkarnasie is van wat Derrida hier 'n “last instance” noem. Die natuur, die subjek, taal of tradisie sou volgens haar enkele ander voorbeelde daarvan kon wees (Hönig, 1991: 105). Daar is met ander woorde iets generies aan hierdie laaste instansie. Dit is 'n plekhouer, en dit wil sê, terwyl dit 'n bepaalde gebrek vul, is dit soos alle plekhouers terselfertyd ook aanduidend van 'n gebrek.⁴ Die struktuur wat Derrida hier aan ons wil voorhou, is een waar 'n bepaalde gaping altyd gevul word, maar terselfertyd 'n spoor laat van hierdie beweging. Hierdie beweging maak dit moeilik om te sê wat meer oorspronklik is: die gebrek wat altyd die legitimiteit van die reg in twyfel sou trek, of die sogenaamde “last instance” wat hierdie gebrek sou moes vul. Vir Derrida is die vraag daarom nie of hierdie gebrek gevul *kan* of *moet* word nie. Wat hier “oorspronklik” skyn te wees, is eerder die konseptuele aandadigheid van afwesigheid en teenwoordigheid. Daarom sê Derrida dan ook: “[the origin of authority exceeds] the opposition between founded and unfounded, or between any foundationalism or anti-foundationalism” (Derrida, 1992: 14).

⁴ In *White Mythology* maak Derrida 'n soortgelyke punt oor die son as metafoer (Derrida, 1972: 250).

Hierdie struktuur ontnem ons gevolglik ook van 'n meta-posesie van waar ons sou kon onderskei tussen legitieme en illegitieme gesag:

No justificatory discourse could or should insure the role of metalanguage in relation to the performativity of institutive language or to its dominant interpretation. Here the discourse comes up against its limit: in itself, in its performative power itself. It is what I here propose to call the mystical. Here a silence is walled up in the violent structure of the founding act. Walled up, walled in because silence is not exterior to language (Derrida, 1992: 13).

Indien daar 'n kritiese gebaar is in Derrida se omgang met die kwessie van gesag, lê dit naamlik in die erkenning dat 'n sekere geweld *intern* is tot die reg, en verder meer, in die erkenning dat enige regverdigende diskoers ook altyd alreeds opgeneem is in hierdie struktuur. Sy “kritiek” van die Verklaring is 'n kritiek van instellings in die algemeen, waarvan enige regverdigende diskoers ook 'n voorbeeld sou wees. Dit wil sê, die “spel” waarna Derrida hierbo verwys, is 'n spel waarin politieke gebeurtenisse, sowel as die teorieë waarmee ons daarvan probeer sinmaak altyd alreeds gedompel is. Of anders gestel, teoretiese diskoerse is in 'n sekere sin ook politieke gebeurtenisse en word daarom ook gekenmerk deur hierdie interpretatiewe geweld. Dit beteken egter nie dat Derrida hierdie geweld goedpraat, of wil voorhou as 'n grondslag vir gesag nie. Sy punt is eerder dat 'n kritiek van geweld slegs pertinent en relevant kan wees indien ons begryp dat dit in 'n sekere sin onoorkombaar is (Derrida, 1992: 35). Dit is dan ook op grond van bogenoemde punte wat ons teen die einde van hierdie hoofstuk Derrida en Arendt se posisies van mekaar sal onderskei. Die doel sal uiteindelik egter nie wees om bloot 'n bepaalde verskil tussen hulle posisies uit te lig nie. Dit sal eerder wees om te wys in watter opsig Derrida se argument kan aansluit by Arendt se poging om 'n opvatting van gesag te bedink ingevolge waarvan vryheid en stabiliteit saamgedink kan word. Hierdie argument word egter eers in Hoofstuk 3 eksplisiet opgeneem. Voor dit gedoen kan word, moet ons nou egter eers probeer om die beperking waarna Derrida hierbo verwys van nader te ondersoek.

2.2 Die *aporia* van die reg

Ons het hierbo gesien dat Derrida sy analise van die Verklaring begin met die vraag, “who signs, and with what so-called proper name, the declarative act which founds an institution?” (Derrida, 1986a: 8). Daar is ook gelet op die paradoksale antwoord waarop hierdie vraag uitloop. Ek sal nou probeer wys dat ons hier te doen het met ’n onherleibare temporale probleem.

Austin voer aan dat die handtekening die noodsaaklike funksie het om die uitspraak gebonde te hou aan sy oorsprong (Derrida, 1988:19-20). Die handtekening impliseer per definisie die empiriese afwesigheid van die ondertekenaar, maar terselfertyd moet die handtekening ook op bepaalde wyse die ondertekenaar se eertydse teenwoordigheid onderhou, naamlik, as ’n huidige en toekomstige teenwoordigheid. In ’n sekere sin is dit asof die handtekening ’n oomblik in tyd self moet vasvang en onbepaald moet bewaar. Derrida interpreteer Austin soos volg: “In order for the tethering to the source to occur, what must be retained is the absolute singularity of a signature event and a signature-form: the pure reproducibility of a pure event” (Derrida, 1988: 20). Die handtekening waarmee ’n instelling, ’n konstitusie of ’n staat bekragtig word, bewaar dus die gebeurtenis opsigself - dit is asof dit verhoed dat ’n bepaalde oomblik tot ’n afloop kom. Paul De Man (1979: 273) verwys na hierdie oomblik as ’n “eternal present.” Dit kan in gedagte gehou word dat hierdie vermoë van die handtekening om ’n bepaalde oomblik te onderhou, soortgelyk is aan die eienskap wat Arendt aan beloftes toeskryf, dit is, “binding and promising, combining and covenanting *are the means by which power is kept in existence*” (Arendt, 1963: 174). [my beklemtoning]

Die eenheid van hierdie oomblik is egter volgens Derrida glad nie so vanselfsprekend nie. Wat die Verklaring se oomblik van ondertekening betref, wys Derrida daarop dat ons sou kon onderskei tussen “several instances within the moment of your declaration” (1986a: 8). Derrida wys op die volgende: Thomas Jefferson het die dokument opgestel het en die taak het hom toegeval om die woorde wat die aksie beskryf op papier te sit - tog word hy nie as die regmatige ondertekenaar beskou nie. Hy het die dokument namens die “representatives of the United States in General Congress assembled” opgestel en tree dus op in ’n verteenwoordigende hoedanigheid.

Sy rol was grotendeels die van 'n sekretaris wat opteken wat aan hom gedikteer word. Nadat Jefferson die konsepdokument opgestel het, is dit voorgelê aan diegene wat hy verteenwoordig het en hulle het die reg gehad het om die dokument te wysig en uiteindelik te ratifiseer. Derrida herinner ons dan ook aan die noukeurige ondersoek waaronder die konsepdokument deurgeloopt het alvorens dit uiteindelik geratifiseer is. (Derrida 1986a: 8-9). Derrida se doel met hierdie opmerkings is nie bloot om historiese konteks te gee, of om ons in te lig betreffende die tegniese aspekte van dokumentontwerp nie. Sy doel is eerder om te wys dat die opvatting van die Verklaring as 'n enkele handeling, wat sou plaasgevind het in 'n enkele beslissende oomblik, tot 'n groot mate 'n fiksie is. In werklikheid het ons hier te doen met 'n uitgerekte proses, waarby verskeie “instellings” betrokke is. Die ondertekende dokument self gee egter niks te kenne van hierdie proses nie, intendeel, dit is bykans asof dit vergeet móet word. 'n Mens is ook geneig om te dink dat Arendt gretig is om daarvan te vergeet wanneer sy die Verklaring beskryf as “the perfect way for an act to appear in words” (Arendt, 1963: 127). Dit mag egter wees dat hierdie aanvanklike proses waardeur die Verklaring op skrif gestel word nie werklik afbreuk doen aan die integriteit van die dokument nie. Wat werklik saak maak is die oomblik van ondertekening. Dit sou miskien ook juis een van die voordele van hierdie soort aksie wees dat dit deurdink en gewysig kan word voordat dit uiteindelik uitgevoer word. Wanneer ons egter ons aandag vestig op die “oomblik” van ondertekening self, sien ons dat hierdie fiksie eerder geradikaliseer word. Volgens Derrida word ons naamlik bewus van 'n eienaardige onkunde:

One cannot decide – and that’s the interesting thing , the force and the coup of force of such a declarative act – whether independence is stated or produced by this utterance. Is it that the good people have already freed themselves in fact and are only stating the fact of this emancipation in the Declaration? Or is it rather that they free themselves at the instant of and by the signature of this Declaration? (Derrida, 1986a: 9).

Die probleem bestaan daaruit dat ons nie kan besluit of die Verklaring performatief of konstatief is nie. Derrida let dus hier op 'n soortgelyke spanning as wat Arendt aantref in die sinsnede “We hold these truths to be self-evident.” In hierdie geval sal dit egter opgemerk word dat hierdie onduidelikheid nie beperk is tot 'n bepaalde formulering nie, maar dat dit die Verklaring in sy geheel betrek. Wat Arendt sien as

die onwenslike en ietwat onsinnige kombinasie van 'n konstatief en 'n performatief lê dus nie net in die doelbewuste beroep op 'n absolute nie. Dit tree ook na vore in die “We hold” as sodanig.

Wat opgelet moet word is dat die probleem hier 'n temporale dimensie het: om nie te kan besluit of die Verklaring performatief of konstatief is nie, is in 'n sekere sin om nie te kan sê *wanneer* die “mense” hul vryheid verkry nie. Dit is asof die oomblik van ondertekening 'n tydsorde inhuldig waarin daar nie meer ruimte bestaan vir die ontstaan van die reg as 'n *gebeurtenis* nie. Derrida brei soos volg hieroor uit:

It is not a question here of an obscurity or of a difficulty of interpretation, of a problematic on the way to its (re)solution. It is not a question of a difficult analysis that would fail in the face of the structure of the acts involved and the overdetermined temporality of the events. This obscurity, this undecidability between, let us say, a performative structure and a constative structure, is *required* to produce the sought after effect. It is essential to the very positing or position of a right as such, whether one is speaking here of hypocrisy, of equivocation, of undecidability, or of fiction.⁵ (Derrida 1986a: 9-10).

Arendt, het ons gesien, beroep haar op 'n historiese argument om die Verklaring se kombinasie van 'n performatief en 'n konstatief op te klaar: sy argumenteer naamlik dat die stigters se historiese konteks hulle verhoed het om te besef dat die beroep op 'n absolute teen die grein gegaan het van wat hulle besig was om te doen (Arendt, 1963: 196). Volgens Derrida het ons egter hier te doen met 'n teenstrydigheid wat nie deur interpretasie uitgestryk sou kon word nie, en hy argumenteer verder dat hierdie teenstrydigheid 'n *vereiste* is vir die neerlê van die reg. Derrida se argument hier is tweeledig: aan die een kant lyk dit soos 'n verklaring vir hoe die reg ontstaan. Aan die ander kant stel, wat hy hierbo ‘*undecidability*’ noem, ook 'n beperking op ons vermoë om die oorsprong van die reg tot teenwoordigheid te roep. Dit impliseer in 'n sekere sin die afwesigheid van enige herkenbare oorsprong. Hierdie beperking

⁵ Derrida ontleed hierdie struktuur ook in diepte in sy lees van Francis Ponge se gedig, *Fable*. Die eerste twee versreëls van hierdie gedig lees soos volg: “By the word by begins thus this text/Of which the first line says the truth” (Derrida 1986a: 10). Derrida sê die volgende oor die eerste reël: “That line’s inventiveness results from the single act of enunciation that performs and describes, operates and states. The constative statement is the performative itself since it points out nothing that is prior or foreign to itself” (Derrida, 1992: 324).

manifesteer hier as 'n soort leeservaring – dit sal trouens selfs meer akkuraat wees om dit te beskryf as 'n ervaring van 'n teks wat in 'n sekere sin nié gelees kan word nie, want in stede daarvan om 'n koherente betekenis op te roep, is dit asof dit 'n soort onkunde produseer. Derrida verwys dikwels hierna as 'n aporetiese ervaring. Die woord *aporia* is afkomstig van die Griekse woord *aporos*, wat letterlik beteken, “die afwesigheid van 'n pad.” In die Griekse filosofie het dit onder meer die betekenis gehad van 'n probleem wat die denke tot stilstand bring en geen uitkoms bied nie (Beardsworth, 1996: 32). Derrida hou die woord egter nie by hierdie betekenis nie. Volgens hom sou ons eerder aan die aporetiese ervaring moes dink as dit wat die moontlikheid van onbekende denkkroetes open (Derrida, 1986b: 132). Hierdie punt sal later weer opgeneem word, vir die oomblik moet dit slegs opgemerk word dat die *aporia* van die reg te voorskyn tree as die onvermoë om rekenskap te gee van die oorsprong van die reg.

Laasgenoemde sluit aan by 'n meer algemene argument van Derrida ingevolge waarvan 'n bepaalde breuk in betekenis terselfertyd 'n vóórwaarde is vir betekenis. Die argument behels dan ook dat betekenis nooit 'n reeds bestaande gegewe is wat ons ontdek deur 'n teks te lees nie, maar dat 'n teks eerder 'n soort krag is wat betekenis produseer (Ijsseling, 1992: 14). Die onleesbaarheid van onbeslisbaarheid sou hier beskryf kon word as die spoor van hierdie krag. Hierdie argument sal nou in meer detail bespreek word.

2.3 Oorspronklike kompleksiteit

Ek verwys in die inleidende dele van hierdie hoofstuk na 'n algemene persepsie rakende Derrida, naamlik, dat hy hom skuldig maak aan die tipies postmodernistiese en selfs nihilistiese stadnpunt dat alle betekenis uiteindelik grondloos, oftewel, sonder oorsprong is. Bennington bied 'n besonder insiggewende korrektief op hierdie opvatting. Hy argumenteer naamlik dat indien een of ander “fundamentele” insig aan Derrida toegeskryf sou kon word, sou dit eerder die insig wees dat daar *kompleksiteit* by die oorsprong is. Bennington skryf:

From his very early Master's thesis on Husserl, in which he writes of an 'originary dialectic', and an 'originary synthesis', it seems that his thinking turns around the

thought that *the origin is not simple*, and that a non-simple origin has immeasurable consequences for thought” (Bennington, 2007: 231).

Alhoewel die opponering van kompleksiteit en eenvoud in Bennington se opmerking ’n sekere voorrang geniet, moet dit opgelet word dat dit slegs een van ’n reeks opposisies is wat volgens Derrida bepalend is vir wat hy beskou as die metafisiese gebaar by uitstek, naamlik:

the enterprise of returning “strategically,” ideally, to an origin or to a “priority” held to be simple, intact, normal, pure, standard, self-identical, in order *then* to think in terms of derivation, complication, deterioration, accident, etc. All metaphysicians, from Plato to Rousseau, Descartes to Husserl, have proceeded in this way, conceiving good to be before evil, the positive before the negative, the pure before the impure, the simple before the complex, the essential before the accidental, the imitated before the imitation, etc (Derrida, 1988: 93).

Volgens Derrida sou daar gewys kon word dat die meer “oorspronklike” term in elkeen van bogenoemde hierargiese opposisies telkens sinspeel op die een of ander vorm van *teenwoordigheid*. Hierdie punt word volgens Derrida goed geïllustreer deur ’n bepaalde filosofiese opvatting van skrif. Ingevolge hierdie beskouing word daar aan spraak gedink as ’n afbeelding van ’n spreker se gedagtes, en aan skrif as ’n afbeelding van spraak. Indien ’n bepaalde geskrewe teks aanleiding gee tot misverstand, of moeilik is om uit te lê, skryf ons dit toe aan die feit dat die geskrewe woord afgesny is van sy oorsprong - of anders gestel, hierdie misverstand word beskou as ’n ongeluk wat ons oorkom as gevolg van die feit dat die spreker nie *teenwoordig* is om haar gedagtes aan ons uit te lê nie (Derrida, 1988: 1-27). Teenwoordigheid sinspeel dus op die idee van onbemiddelde toegang tot betekenis en daarom staan dit ook in die teken van die normale, die suiwere, die goeie, die essensieële, ensovoorts.⁶

⁶ Culler skryf die volgende in hierdie verband: “[T]he threat posed by writing is that the operations of what should be merely a means of expression might affect or infect the meaning it is supposed to represent” (Culler, 1983: 91). Die probleem is dus nie alleen dat skrif ’n mindere effektiewe vorm van kommunikasie sou wees nie - dit roep ook die bedreiging op van iets wat per definisie buite ons beheer sou wees. Hierdie punt vind weerklank in Arendt se kritiek van die filosofiese tradisie, insoverre dit handeling sou probeer uitkakel het uit vrees vir die onvoorspelbare gevolge wat dit altyd inhou.

Die idee dat daar kompleksiteit is by die oorsprong sal daarop neerkom om te wys dat teenwoordigheid nie oorspronklik is nie, of om meer spesifiek te wees, dat die eienskappe van skrif wat oënskynlik 'n bedreiging sou inhou vir die oordrag van betekenis, eerder 'n moontlikheidsvoorwaarde is vir betekenis, of soos Culler dit stel:

[It] would involve the demonstration that for presence to function as it is said to, it must have the qualities that supposedly belong to its opposite, absence. Thus, instead of defining absence in terms of presence, as *its* negative, we can treat “presence” as the effect of a generalized absence (Culler, 1983: 95).

2.3.1 “Iterability”

Ek kyk nou in meer detail na die eienskappe van skrif wat dit tradisioneel van spraak sou moes onderskei. Die sleuteleienskap het hierbo reeds aan die lig gekom. Derrida stel dit soos volg:

A written sign ... is a mark that subsists, one which does not exhaust itself in the moment of its inscription and which can give rise to an iteration in the absence and beyond the presence of the empirically determined subject who, in a given context, has emitted or produced it” (Derrida, 1988: 9).

Dit wil sê, die geskrewe teken word by uitstek daardeur gekenmerk dat dit funksioneer in die afwesigheid van wie ookal daarvoor verantwoordelik was. Dit is voorts volgens Derrida 'n strukturele eienskap van die geskrewe teken, naamlik dat dit kan breek met die konteks waarbinne dit geproduseer word. Hierdie eienskap is byvoorbeeld al te duidelik in die geval van die reg, wat gewoonlik bekragtig word in 'n bepaalde historiese tydvak en met verwysing na baie spesifieke sosiale omstandighede. Die feit dat hierdie omstandighede radikaal verander, verhinder nie die reg om betekenis aan te neem binne nuwe omstandighede nie. Die bewoording van 'n wet wat geskryf word met 'n spesifieke misdaad in gedagte kan altyd van toepassing word op 'n handeling wat die wetgewer nooit in gedagte gehad het nie. In 'n sekere sin is die omstandighede waarbinne 'n wet toegepas word altyd alreeds “nuut” met betrekking tot die situasie waarbinne die wet op skrif gestel word, want die wet word nie geskryf met 'n unieke geval in gedagte nie. Hierdie eienskap van die

geskrewe teken hou volgens Derrida verband met die spasiëring waarsonder 'n teken nie as sodanig sou kon verskyn nie. Die oomblik wat daar 'n teken is wat verbind sou kon word met 'n ander teken, is daar ook 'n spatie wat toelaat vir hulle skeiding. As gevolg van hierdie spasiëring kan ons nooit sê dat 'n geskrewe teken op enige bepaalde plek “hoort” nie – dit het in 'n sekere sin altyd 'n “plek” en ook nooit 'n “plek” nie. Hierdie spasiëring bevry die geskrewe teken potensieël van die elemente binne sy onmiddellike konteks, en ook van alle verwysing na enige spesifieke teenwoordige moment (Derrida, 1988: 9).

Hierdie eienskappe van skrif kan saamgevat word onder die begrip *iterability*, wat miskien vertaal sou kon word as *herhaalbaarheid*. Die essensieële eienskap van skrif is dat dit herhaalbaar, of leesbaar is buite die konteks waarin dit neergelê word. Op hierdie punt moet dit egter opgelet word dat alhoewel *iterability* daarop dui dat 'n geskrewe teken altyd met een konteks kan breek, *bevestig* dit terselfertyd dat betekenis altyd tot stand kom binne 'n konteks. 'n Breuk met een konteks kan slegs waargeneem word as 'n inskripsie in 'n nuwe een. *Iterability* ondermyn dus nie die belang van konteks nie, dit impliseer dit deur en deur. Dit verplaas egter ons verstaan van die verhouding tussen 'n woord en sy konteks. Die woord “herhaalbaarheid” waarmee *iterability* hierbo vertaal is kan misleidend wees, want dit sou nog steeds die idee kon oproep van iets wat gaan *haal* word *daar* waar dit *eintlik* hoort, dit is, van 'n oorspronklike konteks waarin hierdie woord sy regmatige plek vind, sodat enige nuwe konteks steeds sou moes terugstaan vir hierdie meer oorspronklike betekenis. Dit sou met ander woorde 'n identiteit veronderstel wat min of meer onaangetas bly deur tyd. Derrida argumenteer egter dat enige sogenaamde “oorspronklike” betekenis altyd alreeds 'n geval is van 'n teken wat betekenis aanneem in 'n “ander” konteks.⁷ Anders gestel, 'n teken se vermoë om betekenis te verkry in ander kontekste is nie 'n sekondêre moontlikheid wat later ontstaan as 'n soort nowe-effek of toevallige byproduk nie – hierdie moontlikheid is wat enige sogenaamde “oorspronklike” betekenis hoegenaamd moontlik maak. *Iterability* is nie 'n funksie van identiteit nie. Identiteit is eerder die effek van 'n kontekstuele krag wat berus op *iterability*. Dit beteken dat identiteit noodwendig vatbaar is vir verandering, oftewel, dat die moontlikheid van verandering 'n strukturele komponent is van identiteit. Derrida stel

⁷ Derrida wys op die etimologiese verband tussen die woord “*iterability*” en die Sanskrit woord “*itera*,” wat beteken “ander” (Derrida, 1988: 7).

dit soos volg: “There is no idealization without (identificatory) iterability; but for the same reason, for reasons of (altering) iterability, there is no idealization that keeps itself pure, safe from all contamination” (Derrida, 1988: 119).

Dit behoort duidelik te wees dat *iterability* belangrike implikasies sal inhou vir ons verstaan van die performatief, veral insoverre die sukses van ’n performatief skynbaar daarvan sou afhang dat woorde soos “ek,” “hiermee” en “nou” altyd hul teikens vind. Op hierdie punt moet dit opgelet word dat die sukses van ’n performatief volgens Austin ook afhanklik is van die konteks waarbinne dit geuiter word. Austin erken daarom dat ’n performatief altyd die risiko loop om te misluk. Hierdie punt is duidelik genoeg, want dit is byvoorbeeld goed moontlik om te sê, *Hiermee verklaar ek julle man en vrou*, sonder dat ’n huwelik ooit plaasvind. Hierdie uitspraak sal volgens Austin slegs suksesvol wees indien dit geuiter word op die regte plek, deur die toepaslike persoon en met betrekking tot spesifieke persone (Culler, 1983: 114-115). Austin is deeglik bewus daarvan dat alle performatiewe ’n konvensionele karakter het, en hy erken selfs dat die moontlikheid vir ’n performatief om te misluk intrinsiek verbind is tot hierdie konvensionaliteit. Dit sal egter opgelet word dat hy hierdie risiko beperk tot die toepaslikheid al dan nie van die *omringende* konvensies en kontekstuele omstandighede. Die risiko lê daarin dat sekere eksterne omstandighede nie toepaslik is nie. Hierdie waardes van ekternaliteit en toepaslikheid dui op ’n skeiding tussen “binne” en “buite” wat in beginsel oorkom sou kon word, dit wil sê, dit stel konvensie uiteindelik steeds ondergeskik aan ’n verhouding wat onder sekere omstandighede natuurlik en vanselfsprekend sou wees. Ingevolge hierdie opvatting hang die sukses van die performatief in ’n sekere sin dus steeds daarvan af dat ’n bepaalde reeks woorde sou kon *verwys* na iets *buite* sigself. Hierdie deurslaggewende moontlikheid van ’n verbintenis tussen “binne” en “buite” impliseer niks anders as ’n referensieële verhouding nie. *Iterability* behels egter dat enige verwysing na ’n “toepaslike” kontekstuele gegewe, byvoorbeeld, ’n teenwoordige moment, ’n bepaalde persoon, ensovoorts, slegs kan geskied deur ’n woord, oftewel, ’n teken, wat insoverre dit ’n teken is, noodwendig funksioneer in die afwesigheid van ’n referent. Die vertroude onderskeid tussen “binne” en “buite” word dus onhoudbaar, oftewel, hierdie onderskeid bestaan nooit voor *iterability* nie, dit is self alreeds ’n *effek* van *iterability*. Om dit anders te verduidelik, die konteks is nie ’n grens wat geïsoleer sou kon word van wat binne dit gebeur nie; die konteks as grens

maak betekenis moontlik, maar dit is terselfertyd ook 'n produk, of 'n effek, van 'n tekstuele krag. Anders gestel, die konteks het ook 'n konteks.

2.3.2 Die uitstel van betekenis en die verdwyning van die oorsprong

Indien die konteks self in 'n sekere sin 'n produk is, behoort dit duidelik te wees dat die waarde van aktualiteit waarop die performatief sinspeel ook geïmplementeër word. Dit is, ons sou nie meer aan die performatief kon dink as iets ontplooi word *in* 'n bepaalde oomblik en *daar* en *dan* sy merk vind nie. Aangesien die konteks ook 'n produk is, beteken dit dat tyd, as 'n kontekstuele gegewe, in 'n sekere sin ook moet ontvou. Die totstandkoming van betekenis word dus onderwerp aan 'n vertraging. Die ruimtelike verhouding van 'n konteks binne 'n konteks, binne konteks, ensovoorts, manifesteer as die uitstel van betekenis. Dit wil sê dat betekenis in 'n sekere sin altyd *terug* gelees word, terwyl dit terselfertyd vorentoe ontvou. Anders gestel, die ervaring van betekenis as teenwoordigheid is slegs moontlik insoverre dit in 'n sekere sin reeds verby is. Cornell stel dit soos volg:

In order for reality to 'present' itself, it must already be spaced, which implies temporization and time. 'The present,' in other words, is what is already past and, therefore, 'presented.' But this condition is only reachable as the 'effects' of temporization, one of which is time, itself a diachronic force (Cornell, 1992: 129).

Dit beteken voorts dat ons die "oorsprong" of die "begin" nooit as sodanig kan ken nie, want vir die oorsprong, as 'n bepaalde tyd en plek, om te kan verskyn moes iets anders altyd alreeds gebeur het. Die verlede wat hier geïmpliseer word is nie 'n verlede wat ons sou kon gaan opsoek nie, of soos Cornell dit stel:

The past is not the past of chronology, which can be traced back through a linear succession of moments. Nor is it one of the horizons that extends back from the present [...] Rather, the past is the primordial constitution of temporality, which in turn is the condition of presentation. The present, as a result, itself becomes a sign, pointing beyond itself" (Cornell, 1992: 129).

Dit wil sê, soveel as wat die teenwoordige oomblik die spoor dra van 'n verlede wat ons nooit kan ken nie, net soveel, staan dit ook alreeds in die teken van die toekoms. Dit is, in die teenwoordige oomblik is iets anders altyd alreeds besig om te “gebeur” wat ons nooit as 'n gebeurtenis kan ken nie.

Op hierdie punt word dit duidelik wat Derrida bedoel wanneer hy sê dat die reg in die lewe geroep word deur 'n interpretatiewe geweld. Die struktuur van verdraging waarop hierbo gewys is, impliseer dat die performatief sigself nooit kan inhaal nie. Anders gestel, die performatief kan nooit in die oomblik waarin dit geuit word die voorwaardes vir sy sukses bevredig nie, want die teenwoordige is nie voldoende tot sigself nie. 'n Wet kom in 'n sekere sin altyd te vroeg en ook altyd te laat. Derrida skryf:

Here we “touch” without touching this extraordinary paradox: the inaccessible transcendence of the law before which and prior to which “man” stands fast only appears infinitely transcendent and thus theological to the extent that, so near him, it depends only on him, on the performative act by which he institutes it: the law is transcendent, violent and non-violent, because it depends only on who is before it – and so prior to it, on who produces it, founds it, authorizes it in an absolute performative whose presence always escapes him. (Cornell Derrida, 1992: 36).

In 'n sekere sin is Derrida daarom in ooreenstemming met Arendt wanneer sy sê: “[It] is futile to search for an absolute to break the vicious circle in which all beginning is inevitably caught, because this ‘absolute’ lies in the very act of beginning itself” (Arendt, 1963: 205). Hy verskil egter van Arendt insoverre die aksie waarmee ons “begin” volgens hom slegs deur 'n interpretatiewe geweld as 'n “begin” herken word. Die “begin” is die effek van 'n narratief wat altyd steeds besig is om te ontvou. Daarom skryf Derrida ook: “Only the yet-to-come will produce intelligibility or interpretability of this law” (Derrida, 1992: 36).

Paul De Man maak 'n soortgelyke punt in sy lees van Rousseau se sosiale kontrak. Soos Derrida, argumenteer hy dat die kontraktuele teks, insoverre dit performatief is, altyd toekomsgerig is. Dit wil sê, om 'n kontrak te sluit, is om 'n handeling uit te voer wat in 'n hipotetiese toekoms realiseer en as sodanig verwys dit nooit na 'n situasie

wat in die hede bestaan nie (De Man 1979: 273). Dit bring De Man tot die gevolgtrekking dat alle wette, insoverre hulle toekomsgerig is, die struktuur van 'n belofte het.⁸ 'n Belofte veronderstel 'n bepaalde tyd en plek waarsonder dit geen geldigheid sou hê nie. Die beteken egter dat die tyd waarin 'n belofte gemaak word noodwendig 'n verlede is ten opsigte van sy voltrekking. Wat Rousseau se konsep van “the general will” betref, beteken dit dat die sosiale kontrak die “mense” effektief van 'n stem ontnem. Volgens Rousseau moet die Reg die “mense van vandag” se wil verwoord, maar vanweë die kontrak se toekomsgerigheid kan dit nooit 'n definisie gee van hierdie “mense van vandag” nie: “The definition of this ‘people of today’ is impossible, however, for the eternal present of the contract can never apply as such to any particular present” (De Man 1979: 273). In die oomblik wat die mense optree, hul kontrak sluit, gee hulle hulself 'n toekomstige spreekbuis, as die “mense van vandag.” Maar hierdie toekomstige spreekbuis is ontligaam, dit is, gestroop van enige partikuliere stem. Anders gestel, hierdie spreekbuis kom altyd te laat. Die “mense” gee hulself 'n identiteit en 'n stem wanneer hulle die sosiale kontrak sluit, maar teen die tyd wat hulle dit het, teen die tyd wat “die mense van vandag” as 'n entiteit bestaan, is “vandag” reeds iets van die verlede.

2.3.3 Die *aporia* van die reg as temporale geweld

Die taal waarmee die reg neergelê word erken egter nie hierdie verdrag nie – dit hardloop sigself vooruit. Dit begrond sigself op toestande wat eers in die toekoms sal bestaan. Derrida beskryf hierdie beweging soos volg: “The sentence *speaks of* itself, it gets carried away, precipitates and precedes itself, as if its end arrived before the end” (Derrida, 2005: 31). Dit is hierdie struktuur wat Derrida uitlig in sy lees van die Verklaring van Onafhanklikheid. Die ondertekenaars het nie die gesag om te onderteken voor ondertekening plaasvind nie, want die entiteit wat hulle met hierdie gesag moet beklee bestaan tot op hierdie punt nog nie as sodanig nie. Dit is egter nie die verhaal wat die dokument vertel nie - dit vertel nie van hierdie oomblik voor ondertekening toe die “people” nog nie as sodanig bestaan het nie. Die gebeurtenis voltrek sigself asof vanuit 'n verlede wat eers na afloop daarvan, in die toekoms, sal

⁸ De Man verwys in hierdie verband na Nietzsche: “In *The Genealogy of Morals*, Nietzsche also derives the notion of a transcendental referent (and the specificity of “man”) from the possibility of making promises” (1979: 273).

bestaan. 'n Soortgelyke beweging kan gesien word in die Verklaring se bekende aanspraak op 'n reg tot rewolusie. Die Verklaring behels die uitoefening van hierdie reg, maar soos in die geval van die "people" bestaan hierdie reg ook nie as sodanig voor die ondertekening van die Verklaring nie. Dit lees egter asof hierdie reg reeds bestaan het.

Derrida wys dan ook op die volgende: "But this future perfect, the proper tense for this coup of right (as one would say coup of force), should not be declared, mentioned, taken into account. It's as though it didn't exist" (Derrida 1986a: 10). Hierdie herskrywing van die toekomstige verlede, word dus verswyg. Die reg begrond sigself deur wat Beardsworth beskryf as 'n temporale geweld. (Beardsworth, 1996: 99). Hier kan ons die beperking sien wat enige diskoers teëkom wat wil rekenskap gee van die oorsprong van die reg: die oomblik waarin die reg ontstaan ontwyk ons, want die ontstaan van die reg behels om 'n diskoers te skep ingevolge waarvan die reg altyd alreeds bestaan. Die Verklaring se beroep op "Nature's God" kan ook nou in heroënskou geneem word. "God" se funksie is naamlik om hierdie temporale geweld te verbloem, of soos Beardsworth dit stel:

'God' is the fantasy that everything could take place in the 'simulacrum of the instant' [...] The refusal to recognize the originary violence of the law, [...] derives from the desire to concentrate time into the present. God is the 'irreplaceable' name of this desire (Beardsworth, 1996: 100-101).

In 'n sekere sin gee Arendt erkenning aan hierdie temporale geweld. Dit sal onthou word dat sy beloftes as onontbeerlik beskou vir die stabiliteit van die politieke sfeer, en sy tipeer dit as "the capacity to *dispose* of the future *as though* it was the present" (Arendt, 1958: 245). [my beklemtoning] Dit wil sê, Arendt sien in die belofte ook die vermoë om die beperkinge van tyd te oorkom. Haar formulering maak dit egter ook duidelik dat hierdie ontkenning van tyd slegs deur 'n fiksie kan geskied.

Derrida se lees van die Verklaring ontbloom hierdie fiksionaliteit. Die onbeslisbaarheid van die Verklaring tree na vore en dui op wat Derrida beskryf as "the non-adequation of a present tot itself" (Derrida, 1986a: 10). Die spanning tussen 'n konstatiewe en 'n performatiewe struktuur wat in die Verklaring van

Onafhanklikheid aangetref word, dui daarop dat 'n performatiewe uiting nie volledig rekenskap kan gee van sy eie performatiwiteit nie - dit artikuleer sigself nie, soos Arendt dit wil hê, as 'n kontingente handeling wat niks het om aan vas te hou nie. Dit skep die voorwaardes vir sy eie legitimiteit deur wat De Man beskryf as 'n "act of deceit": "It seems that as soon as a text knows what it states, it can only act deceptively ... and if a text does not act, it cannot state what it knows" (De Man 1979: 270). Derrida se kommentaar op De Man se teks is ewe pertinent hier:

[T]he *act* of language is that of a performative promise whose perverse ambiguity cannot be dominated or purified, but whose *act* could not be annulled. [...] This singular *aporia*, which divides the act, occurs, if no one can master it, if we are already committed before any active commitment on our part, and if we are trapped in advance, because the rhetorical structure of language precedes the act of our present initiative; it is, if we can say this, 'older.' It is a *Faktum*, a fact of language which [...] is already there, as a past which has never been present. We might say that it is historicity itself – as historicity which cannot be historical, [...] but which produces history (Derrida, 1986b: 95).

Aan die begin van hierdie hoofstuk argumenteer ek dat, indien daar 'n kritiese moment is in Derrida, dit lê in sy erkenning dat 'n sekere geweld inherent is tot die reg. Om dit te sien, impliseer vir Derrida dan ook om 'n beperking te erken ten opsigte van ons teoretiese vermoë om die oorsprong van gesag tot teenwoordigheid te roep. Sy argument is voorts dat 'n diskoers wat dit nie erken nie, hierdie geweld op 'n onkritiese wyse herhaal en sigself sodoende van die moontlikheid ontnem om dit sinvol aan te spreek. Ons is nou in 'n posisie om te sien hoe Arendt se lees van die Verklaring binne hierdie strik val.

2.4 Arendt se laaste instansie

Daar is in Hoofstuk 1 gesien dat Arendt 'n diep wantroue het in enige poging om die politieke sfeer te orden aan die hand van 'n teoretiese model, want sulke modelle is volgens haar altyd ontoereikend teenoor die radikale pluraliteit van hierdie sfeer. Arendt gee toe dat dit aanloklik is om te dink dat wat in die Nuwe Wêreld gebeur het, 'n soort verwerkliking was van die teorieë wat in die Ou Wêreld mee vorendag gekom is om die ontstaan van die samelewing te probeer verduidelik, asof die Amerikaanse

settelaars die geleentheid gehad het om die sosiale kontrak teorie op die proef te stel en daarmee geslaag het (Arendt, 1963: 171). Arendt is egter nie vir hierdie argument te vinde nie. Sy lê groot klem daarop dat ons hier nie met 'n teorie gekonfronteer word nie, maar met 'n gebeurtenis:

Once we turn from these theories and speculations about influences to the documents themselves and their simple, uncluttered, and often awkward language, we see immediately that it is an *event rather than a theory or a tradition* we are confronted with, an event of the greatest magnitude and the greatest import for the future, enacted on the spur of time and circumstances, and yet thought out and considered with the greatest care and circumspection (Arendt, 1963: 172). [my beklemtoning]

Wanneer ons terugkeer na Arendt se lees van die Verklaring, sien ons dat sy in 'n sekere sin ook nie aan die oomblik van begronding kan dink as 'n geheel en al teenwoordige gebeurtenis nie. Wanneer Arendt sê dat die Verklaring se “We hold these truths to be self-evident” 'n taamlik onsinnige sinsnede is, verwoord sy iets van wat Derrida hier *undecidability* noem. Vir Derrida het ons gesien is hierdie onbeslisbaarheid die spoor van 'n onoorkombare interpretatiewe geweld. Volgens hom kan ons hierdie teenstrydigheid nie deur middel van 'n historiese argument opklaar nie, omdat hierdie geweld juis die temporale orde waarop historiese narratiewe berus omverwerp. Dit is egter presies wat Arendt hier probeer doen. Sy argumenteer naamlik dat die konseptuele raamwerk waarin die stigters hulle bevind het hulle nie toegelaat het om die politieke werklikheid van die dag akkuraat te verwoord nie, of om dit kras te stel, sy voer aan dat die stigters nie presies geweet het wat hulle besig was om te doen nie (Arendt, 1963: 176). Wat nou egter duidelik behoort te wees is dat hierdie onkunde waarvan Arendt die stigters beskuldig nie as toevallig beskou kan word nie. Derrida se punt is dat die performatief *noodwendig* gepaard gaan met 'n sekere onkunde:

Those who say ‘our time,’ while thinking ‘our present’ in light of a future anterior present, do not know very well, by definition, what they are saying. It is precisely in this ignorance that the eventness of the event consists, what we naively call its presence” (Derrida, 1992: 35).

Vir Derrida is dit dus onmoontlik om die oorsprong van gesag tot teenwoordigheid te roep, juis omdat dit altyd 'n performatiewe dimensie het, of soos Höning dit stel: “What Arendt does not see is that the American declaration and founding are paradigmatic instances of politics (however impure) *because* of this undecidability, not in spite of it” (Höning, 1991: 106).

In 'n seker sin beaam Arendt se politieke teorie in die algemeen Derrida se punt. As gevolg van die radikale pluraliteit van die politieke sfeer, hou oontentieke handeling volgens Arendt altyd onvoorspelbare gevolge in. Jerome Kohn verduidelik dit in terme van die afwesigheid van kennis of 'n plan: “If we knew what we were doing when we act we would not be free but enacting or unfolding a plan” (Villa 2000: 123). Arendt neem hierdie punt skynbaar nie ag in haar interpretasie van die Verklaring nie, want hier hou sy die stigters se onkunde aan ons voor as 'n historiese gegewe, en nie as beperking wat inherent is aan enige handeling nie. Vir Arendt doen dit daarom ook nie afbreuk aan wat ons volgens haar *in retrospek* wel kan sien nie, naamlik, dat die stigters se “We hold” in 'n sekere sin reeds presies verwoord het wat hulle besig was om te doen. Sy skryf dan ook:

What saves the act of beginning from its own arbitrariness is that it carries its own principle within itself, or, to be more precise, that beginning and principle, *principium* and principle, are not only related to each other, but are coeval. The absolute from which the beginning is to derive its own validity and which must save it, as it were, from its inherent arbitrariness is the principle which, together with it, makes its appearance in the world (Arendt, 1963: 214).

Dit wil sê, deur te sê “We hold,” was die stigters nie alleen besig om 'n belofte af te lê nie, hulle was ook besig om uitvoering te gee aan die beginsel dat wederkerige beloftes die enigste legitieme bron van mag is. Ons behoort egter nou te kan sien waarom “beginning and principle” nooit soomloos in mekaar inpas soos Arendt dit hier stel nie. Die betekenis van 'n handeling is altyd onderworpe aan 'n vertraging, wat beteken dat die teoretiese beginsel nooit samelopen met die handeling kan verskyn nie. Cornell interpreteer Derrida soos volg in hierdie verband:

That no justificatory discourse *can* or *should* insure the role of metalanguage in relation to its dominant interpretation, *means* that the conserving promise of law can never be fully actualized in a hermeneutical circle that successfully turns back on itself and therefore grounds itself (Cornell, 1992: 163).

In 'n sekere sin is Arendt reg dat “beginsel” en “begin” struktureel tot mekaar verbind is, maar hierdie verbintenis, soos Arendt se argument self van getuig, is nooit 'n gegewe nie, dit is altyd die produk van 'n skeppende interpretasie. Arendt sê dit elders dan ook in bykans soveel woorde:

Action reveals itself fully only to the storyteller, that is, to the backward glance of the historian, who indeed always knows better what it was all about than the participants [...] What the storyteller narrates must necessarily be hidden from the actor himself, at least as long as he is in the act or caught in its consequences, because to him the meaningfulness of his act is not in the story that follows. Even though stories are the inevitable results of action, it is not the actor but the storyteller who perceives and 'makes' the story (Arendt, 1958; 192).

Arendt neem met ander woorde hier die posisie in van die “storieverteller” wat beter daartoe in staat is as die Amerikaanse stigters om die betekenis van hul eie aksies te begryp. Dit sal opgemerk word dat Arendt huiwerig is om die storieverteller se aktiwiteit as 'n skeppende aktiwiteit te beskryf, want sy sit “makes” in aanhalingstekens. Fabrikasie impliseer volgens haar altyd 'n gewelddadige omvorming van 'n bepaalde materiaal, en haar huiwering hierbo kan miskien in hierdie lig begryp word - dit wil sê, sy sou angstig wees om die storieverteller te laat voorkom as 'n fabriseerder in hierdie sin van die woord. Dit blyk egter dat die onderskeid tussen fabrikasie en aksie nie so streng gehandhaaf kan word soos wat Arendt graag sou wou nie, want die betekenis van optrede kan nie na vore tree sonder die hulp van 'n soort fabrikasie nie. Walter Benjamin skryf in hierdie verband: “[T]races of the storyteller cling to the story the way the handprints of the potter cling to the clay vessel” (Benjamin, 1973: 92). So sien 'n mens dan in Arendt se verhaal ook die spore van haar vakmanskap.

Arendt is daarop gesteld om te wys dat begroning moontlik is sonder die sanksie van 'n transendente absolute, maar om dit te kan doen moet sy die onbeslisbaarheid van die Verklaring kan afskryf as 'n soort toevalligheid. Hönig stel dit soos volg:

Arendt resists this undecidability because she seeks in the American declaration and founding a moment of perfect legitimacy. Insofar as the authority of the founding derives from a constative, it is rooted not in power but in violence. This undecidability, then, deligitimates the republic; and so, for the sake of her moment of pure legitimacy, Arendt must do away with it (Hönig, 1991: 106).

Dit wil sê, in haar weergawe van die Amerikaanse rewolusie probeer Arendt om hierdie dubbelsinnigheid te rasionaliseer - sy sien dit as iets wat in beginsel oorkom sou word. Sodoende spreek sy in weerwil van haarself ook die hoop uit dat teorie en praktyk uiteindelik bymekaar sal uitkom. Derrida se punt is dat hierdie dubbelsinnigheid, of *aporia*, nie gerasionaliseer kan word nie. Die oomblik van begroning is vir Derrida polities juis insoverre dit 'n moment is wat nie deur teoretiese rasionaliteit bemeester kan word nie.

In navolging van Derrida, beskryf Beardsworth die Verklaring se beroep op God as “the fantasy that everything could take place in the ‘simulacrum of the instant’ “ (Beardsworth, 1996: 100). Arendt klou in 'n sekere sin ook vas aan hierdie fantasie wanneer sy skryf: “The foundation *which now, for the first time, had occurred in broad daylight to be witnessed by all who were present* had been, for thousands of years, the object of foundation legends in which imagination tried to reach out into a past and to an event which memory could not reach” (Arendt, 1963: 206). [my beklemtoning] Derrida se punt is natuurlik dat hierdie “gebeurtenis” per definisie aan 'n verlede behoort wat nie in herinnering geroep kan word nie. Die onbeslisbaarheid van die Verklaring dui daarop dat begroning nie bedink kan word as 'n gebeurtenis wat helder oordag plaasvind vir almal om te aanskou nie. Arendt se verhaal het dus iets in gemeen met die legendes waarna sy hier verwys, en dit tree na vore op presies die oomblik wat sy dit daarvan sou wou onderskei. Sy moet ook haar verbeelding inspan om hierdie verhaal van begroning te vertel, dit wil sê, om die gapings in die storie in te vul. Haar verhaal vervul daarom in effek 'n soortgelyke funksie as die Verklaring se beroep op 'n transendente absolute. In Hönig se woorde:

[I]t erases the violence and the ambiguity that marked the original act of founding. And the effect of Arendt's fable is the same as that of all legitimating fables: to prohibit further inquiry into the origins of the system and protect its center of illegitimacy from the scrutiny of prying eyes (Hönig, 1991: 107).

Vir Derrida word begronding altyd gekenmerk deur 'n oomblik van geweld en illegitimiteit. Hierdie oomblik van geweld dui egter ook op 'n kraak, of 'n opening in die reg se fondasies. Dit dui daarop dat die reg nooit absoluut kan wees nie, of soos Derrida dit stel, dit beteken dat die reg altyd gedekonstrueer kan word (1992: 14). Soveel as wat onbeslisbaarheid dui op 'n oomblik van geweld en illegitimiteit, soveel so dui dit dus ook op die moontlikheid om 'n bestaande regsorde uit te daag. In 'n sekere sin beteken dit ook dat die moontlikheid vir transformasie intern is tot die reg:

The structure I am describing here is a structure in which law [*droit*] is essentially deconstructible, whether because it is founded, constructed on interpretable and transformable textual strata (and that is the history of law [*droit*], its possible and necessary transformation, sometimes its amelioration), or because its ultimate foundation is by definition unfounded (Derrida, 1992: 14).

Arendt erken nie die oomblik van geweld wat intern is tot die reg nie, maar sy probeer ook om die reg te bedink as iets wat oor die moontlikheid beskik om oor tyd te verander. Soos ons gesien het, probeer sy 'n opvatting van gesag bedink waarbinne stabiliteit en verandering mekaar wedersyds impliseer. Ten einde hierdie oënskynlik teenstrydige konsepte met mekaar te kan verbind, bedink sy gesag as iets wat *gegenereer* moet word deur aksie, wat beteken dat sy in 'n sekere sin, soos Derrida, die onderskeid tussen "founded" en "unfounded" uitdaag. In Hoofstuk 3 argumenteer ek dat Derrida se verstaan van die reg as *aporia* ook van ons verwag om stabiliteit en verandering saam te dink. Ten einde dit te doen sal ek Arendt se argument eers in verband bring met kompleksiteitsteorie. Ek voer aan dat kompleksiteitsteorie enersyds die verhouding tussen stabiliteit en verandering aan die orde stel, en andersyds ook hierdie verhouding in verband bring met die *aporia* van die reg.

HOOFSTUK 3: KOMPLEKSITEIT EN DIE REWOLUSIONÊRE GEES

The boundlessness of action is only the other side of its tremendous capacity for establishing relationships, that is, its specific productivity; this is why the old virtue of moderation, of keeping within bounds, is indeed one of the political virtues par excellence, just as the political temptation par excellence is indeed *hubris* (as the Greeks, fully experienced in the potentialities of action, knew so well) and not the will to power, as we are inclined to believe.

- Hannah Arendt, *The Human Condition* (1958: 191)

In Hoofstuk 2 het ek gekonsentreer op Derrida se argument dat begroning noodwendig gekenmerk word deur 'n interpretatiewe geweld. Hierdeur is sekere verskille uitgelig tussen Arendt en Derrida se onderskeie interpretasies van die Amerikaanse Verklaring van Onafhanklikheid. Arendt, is daar gesien, beskou dit as 'n onreëlmatigheid wat in die laaste instansie toegeskryf moet word aan die histories-teoretiese nalatenskap van die tydperk voor die Rewolusies. Derrida daarenteen, argumenteer dat die dokument se dubbele performatiewe en konstatiewe karakter struktureel is tot die gebaar waarmee reg neergelê word.

Ten spyte van hierdie oënskynlik onoorbrugbare verskil, maak Derrida, in ooreenstemming met Arendt, ook die punt dat die bestaan van die Amerikaanse Republiek uiteindelik nie gewaarborg word deur goddelike sanksie of enige vanselfsprekende waarhede nie. Die onbeslisbaarheid wat die Verklaring moet verduur ontsetel juis die aanspraak op enige waarborg van hierdie aard. Die onvermydelikheid van hierdie interpretatiewe geweld ten spyte, blyk Derrida se argument egter ook nie te wees dat die totstandkoming van die Amerikaanse Republiek, of enige instelling in daardie geval, op een of ander vorm van geweld berus, asof dit die “oorsaak” of grond daarvan kon wees nie. Derrida se dekonstruksie van die Verklaring bevraagteken juis die idee van enige finale grond, hetsy dit geweld of transendente sanksie is.

Derrida en Arendt blyk dit dus minstens eens te wees dat die poging om politieke instellings te anker in onveranderlike, absolute beginsels, problematies is. Arendt probeer gevolglik om politieke gesag te bedink as iets wat gegrond kan wees in die

performatiwiteit van die begrotingsdaad. Derrida erken hierdie performatiewe dimensie in die Verklaring van Onafhanklikheid. Hy argumenteer egter dat die idee van 'n "suksesvolle" performatief sigself steeds skuldig maak aan die metafisika van teenwoordigheid (Derrida, 1988: 1-27). Die legitimeit van 'n bepaalde aksie kan volgens Derrida nooit gewaarborg word in die oomblik wat dit uitgevoer word nie, omdat die betekenis van aksie altyd uitgestel is. Soos Cornell dit stel:

[The] separation of cognition and action by *time* means that no acts of violence can truly be justified at the time they take place, if by truly justified one means cognitive assurance of the rightness of action (Cornell, 1992: 168).

Derrida se punt is dat 'n bepaalde opvatting van performatiwiteit sigself steeds skuldig maak aan wat Arendt sou tipeer as een van die filosofie se diepste begeertes, naamlik om die onsekerheid en vloeibaarheid van die politieke sfeer in bedwang te probeer bring. Die onbeslisbaarheid van die Verklaring dui volgens Derrida op die beperkinge van enige regverdigende diskoers. Sy bemoeienis lê daarin om te wys dat 'n onbevraagtekende vertrouwe in die krag van performatiewe hierdie beperking spoedig weer verontagsaam en die metafisiese geweld (waarteen Arendt dit ook het) onwetend herhaal.

Dit sou dus taamlik onkontroversieel wees om te sê dat Arendt en Derrida 'n sekere houding van verzet deel teen die Verklaring se metafisiese momente. Vir Arendt gaan dit egter opmerklik nie bloot om hierdie houding van verzet nie, sy probeer ook om 'n alternatief te bedink, en in hierdie poging dien die Amerikaanse rewolusie ook as 'n sentrale verwysingspunt. Die vraag is of Derrida se lees van die Verklaring en sy meegaande problematisering van die performatief die moontlikheid uitsluit dat daar langs hierdie weg 'n alternatiewe verstaan van politieke gesag bedink kan word.

Arendt se argument is dat 'n sekere vergestaltung van gesag ten tye van die rewolusies reeds uitgedien was en daarom ook onwerkbaar was. Terwyl hierdie konseptuele raamwerk steeds 'n ongeoorloofde verskyning maak in die Verklaring van Onafhanklikheid, het daar op die vlak van politieke handeling iets anders gebeur. Politieke gesag het te voorskyn gekom wat op 'n manier volgens haar niks te doen gehad het met die stigters se oënskynlike metafisiese verbintenisse nie. 'n Belangrike

verwysingspunt in haar argument is dat die Franse Rewolusie bepaald anders verloop het – hier het die magteloosheid van metafisiese oortuigings alleen duidelik na vore getree. Die punt is, dat relatief tot mekaar was die Amerikaanse Rewolusie ’n groot sukses en die Franse Rewolusie ’n klaaglike mislukking. Arendt se argument neem gevolglik deels vorm aan as ’n poging om rekenskap te gee van wat by die Franse Rewolusie ontbreek het. Haar argument is oortuigend, naamlik dat die performatiewe krag van beloftes die sleutelverskil tussen die twee is. Volgens haar kan hierdie beginsel ook gesien word in die Verklaring van Onafhanklikheid se “We hold.” Die belofte wat hierdeur verwoord word is volgens Arendt slegs een instansie van ’n praktyk wat goed gevestig was in die Amerikaanse kolonies (Arendt, 1963: 173).

Derrida se argument dat die “We hold” op ’n strukturele vlak onbeslis performatief en konstatief is, is myns insiens nie teenstrydig met die veelbelowende gedagte van Arendt dat die ontstaan van politieke gesag in die Amerikaanse konteks toe te skryf is aan iets anders, of minstens iets meer as die Verklaring se oproep van transendente absolutes nie. Dit wil sê, Derrida se punt dat interpretatiewe geweld ’n strukturele eienskap is van alle performatiewe, verbind hom myns insiens nie tot die siening dat geweld of metafisiese oortuigings (misplaas of andersins) die bron van politieke stabiliteit is nie. Soos ons gesien het is hierdie punt deel van ’n meer omvattende argument waarmee hy die idee van oorsprong as sodanig anders probeer bedink, naamlik in terme van ’n oorspronklike kompleksiteit. Die vraag wat binne die konteks van hierdie skripsie ontstaan, is watter implikasies oorspronklike kompleksiteit inhou vir die probleem van begronding.

Ek wil argumenteer dat die implikasies van Derrida se argument eers duidelik na vore tree wanneer ons sien dat Arendt se poging om ’n alternatiewe vorm van gesag te bedink in ’n sekere sin ook niks anders is as ’n poging om in die reine te probeer kom met ’n oorspronklike kompleksiteit nie. Derrida se argument open myns insiens moontlikhede daar waar Arendt struikelblokke aantref. Voor ek hierby kom bring ek Arendt se argument nou eers eksplisiet in verband met kompleksiteitsteorie.

3.1 Pluraliteit as kompleksiteit

Volgens Arendt is menslike pluraliteit die voorwaarde vir aksie. Canovan merk op dat Arendt uniek is insoverre sy 'n ernstige poging aangewend het om die feit aan die lig te bring dat, soos sy dit stel, “men, not Man, live on the earth and inhabit the world” (Canovan, 1983: 286). Arendt maak erns van die saak dat die wêreld bewoon word deur 'n menigte mense, waarvan elkeen uniek is. Hierdie gegewe beteken dat aksie nooit in 'n vakuum plaasvind nie:

Since action acts upon beings who are capable of their own actions, reaction, apart from being a response, is always a new action that strikes out on its own and affects others. Thus action and reaction among men never move in a closed circle and can never be reliably confined to two partners (Arendt, 1958: 190).

Die grensloosheid van aksie bring 'n dubbele onvoorspelbaarheid mee: in die eerste plek is dit onmoontlik om te voorspel wat enige individu gaan doen, en tweedens is daar geen manier vir enigiemand (die agente ingesluit) om te weet tot watter gevolge hulle aksies sal lei nie (Canovan, 1983; 293). Arendt erken die onsekerheid en risiko wat hierdie stand van sake inhou, maar anders as die groter gedeelte van politieke filosofie probeer sy nie 'n oplossing bedink wat hoofsaaklik berus op die poging om pluraliteit te probeer neutraliseer nie (Canovan, 1983: 293). Haar politieke filosofie begin deur pluraliteit te erken as 'n gegewe waarvan ons nie kan ontsnap nie.

Pluraliteit toon myns insiens belangrike ooreenkomste met die begrip “kompleksiteit” soos dit binne kompleksiteitsteorie verstaan word. In sy artikel “Restricted Complexity, General Complexity” (2005), skets Morin 'n kort geskiedenis van hierdie begrip. Hy wys daarop dat dit eers 'n bepaalde tegniese betekenis verkry binne die konteks van die Santa Fe Instituut:

[Here] the word will be essential to define dynamical systems with a very large number of interactions and feedbacks, inside of which processes very difficult to predict and control take place, as ‘complex systems’ (Morin, 2005: 9).

Op grond van hierdie definisie blyk dit dat die probleme wat voortspruit uit komplekse sisteme soortgelyk is aan die probleme wat voortspruit uit pluraliteit. Morin self voer aan dat wat hy noem “the principle of the ecology of action” sentraal is tot ’n verstaan van kompleksiteit. Hy verduidelik hierdie beginsel soos volg:

[F]rom the moment an action enters a given environment, it escapes from the will and intention of that which created it, it enters a set of interactions and multiple feedbacks and then it will find itself derived from its finalities, and sometimes to even go in the opposite sense (Morin, 2005: 25).

Hierdie opmerkings plaas Arendt se verstaan van pluraliteit en aksie baie na aan ’n sekere verstaan van komplekse sisteme. Dit is egter nie net ’n bepaalde beskrywing van kompleksiteit wat Arendt in gemeen het met kompleksiteitsteorie nie. Haara benadering tot die probleme wat opgeroep word deur pluraliteit toon ook merkbare ooreenkomste met die die uitgangspunt van kompleksiteitsteorie. In hierdie verband wys Cilliers daarop dat daar verskillende opvattinge van kompleksiteitsteorie is. So word die benadering van Santa Fe Instituut gekenmerk deur ’n sterk wiskundige inslag. Cilliers is skepties oor hierdie benadering. Hy voer aan dat ’n onnadenkende toepassing van hierdie posisie op die menswetenskappe kan lei tot ’n onkritiese positiwisme. Volgens hom sou hierdie strategie tot die opvatting kon lei dat die probleme waarmee die menswetenskappe te doen het opgelos kan word aan die hand van wiskundige modelle, dit wil sê, dat antwoorde op hierdie probleme bereken kan word. Die opvatting van kompleksiteitsteorie wat Cilliers voorstaan, sou as ’n meer kritiese posisie beskryf kon word, insoverre dit argumenteer dat kompleksiteitsteorie ons nie van die middele voorsien om komplekse probleme op te los nie, maar ons eerder lei tot ’n beter begrip van hoekom hierdie probleme in die eerste plek soveel uitdagings bide (Cilliers, 2005: 257). Arendt se benadering tot pluraliteit sluit aan by hierdie opvatting. Haar politieke filosofie begin ook deur die pluraliteit te erken as ’n beperking. ’n Groot deel van wat Arendt doen, is om hierdie beperking, en die problematiek wat daaruit ontstaan beter te omskryf.

Arendt tipeer die Westerse tradisie van politieke filosofie as ’n poging om hierdie beperking te probeer omseil (Arendt, 1958: 220-230). Soos ons gesien het in Hoofstuk 1, lei hierdie projek, beginnende by Plato, tot ’n opvatting van gesag as ’n

vorm van oorheersing. Dit wil sê, Plato het die onvoorspelbaarheid wat meegebring word deur menslike pluraliteit probeer oorkom deur aksie te onderwerp aan 'n bron van gesag buite die politieke sfeer. Volgens Arendt het die verreikende ineenstorting van gesag, en die rewolusies wat in die 18de eeu daaruit voortgespruit het, menslike pluraliteit en die unieke waarde daarvan uit die skadu van die filosofiese tradisie laat tree. Die Amerikaanse rewolusie wys volgens Arendt dat gesag en mag anders bedink kan word, naamlik as iets wat gegrond sou kon wees in pluraliteit en aksie. Dit wil sê, dit bied politieke denke opnuut die geleentheid om pluraliteit te erken, sowel as die geleentheid om anders daarmee om te gaan (Arendt, 1963). Ek argumenteer dat kompleksiteitsteorie 'n belangrike bydrae kan lewer in hierdie verband. Voor ons daarby kom, moet ons eers sien waarom Arendt van mening is dat die belofte van die Amerikaanse rewolusie in 'n sekere sin nooit volbring is nie.

3.2 Die teenstrydige elemente van die rewolusionêre gees

Dit sal onthou word dat die rewolusies van die laat 18de eeu volgens Arendt nie net in feit 'n nuwe begin was nie. Hierdie gebeurtenisse het volgens haar ook die moontlikheid van 'n nuwe begin beliggaam - dit wil sê, Arendt lees in die verskynsel van rewolusie iets soos die belofte van voortgesette rewolusionêre aksie. Wat Arendt in 'n sekere sin doen is om te probeer dink hoe 'n spesifieke bestel hierdie belofte kan verwesenlik, of ten minste, hoe hierdie belofte die beginsel van 'n staat se stabiliteit kan wees, in die sin dat die oorspronklike rewolusionêre aksie 'n ruimte skep wat verdere aksie moontlik maak. Arendt stel dus 'n instelling in die vooruitsig wat oor tyd gevestig raak deur die voortdurende herhaling van die begrondingsdaad.

Arendt argumenteer egter dat alhoewel die Amerikaanse stigters se optrede getuig het van hierdie beginsel, dit nooit deur hulle verwoord is nie. Ons het ook gesien dat Arendt hierdie stand van sake toeskryf aan die geweldige gewig van die filosofiese tradisie wat hulle geërf het. Die feit dat hulle hul eie ervarings nie kon konseptualiseer nie, het noodwendig beteken dat die lesse wat daaruit te leer was verlore was vir die nageslagte. Die belangrikste hiervan is die idee dat stabiliteit en duursaamheid aan die een kant, en aksie en vernuwing aan die ander kant nie as teenstrydige konsepte gesien hoef te word nie, maar dat hulle mekaar in werklikheid wedersyds kan aanvul. Hierdie idee is volgens Arendt die essensie van die

“rewolusionêre gees.” Arendt argumenteer dat die rewolusionêre gees nie meer in Amerika te vinde is nie. Volgens haar het die stigters ’n oordrewe bemoeienis met stabiliteit en duursaamheid gehad – ’n stand van sake wat duidelik spreek uit hulle soeke na ’n absolute (Arendt, 1963: 222-226).

Volgens Arendt is die belangrikste gebeurtenis in enige rewolusie die begrondingsdaad, wat volgens haar teweeg bring dat die rewolusionêre gees opgemaak word uit twee skynbaar teenstrydige en onversoerbare elemente. Een van hierdie is ’n diepgaande bemoeienis met die stabiliteit en duursaamheid van die nuwe oprigting en die ander is die opwinding wat gepaard met die koms van iets nuuts. Volgens Arendt het hierdie twee elemente in die nadraai van die rewolusie paaie geskei en neerslag gevind in wedersyds uitsluitende politieke posisies, waarvan een geïdentifiseer word as konserwatisme en die ander as die “monopolie van progressiewe liberalisme.” Vir Arendt is hierdie stand van sake slegs een voorbeeld van ’n meer algemene gevolg van die rewolusies van die 18de eeu, naamlik die gewoonte om altyd te praat in terme van teenoorgestelde pare, byvoorbeeld, links en regs, reaksionêr en progressief, konserwatisme en liberalisme. Arendt gee toe dat hierdie ontwikkeling tot ’n groot mate voortspruit uit die rewolusionêre ervaring as sodanig. Sy voer egter aan dat hierdie teenoorgesteldes gedurende die rewolusies twee aspekte van een en dieselfde verkynsel was (Arendt, 1963: 225-226).

’n Bemoeienis met die spanning tussen stabiliteit en vryheid, oftewel, tussen duursaamheid en verandering, tesame met die poging om hierdie skynbaar teenoorgestelde konsepte saam te dink, loop soos ’n goue draad deur Arendt se analise van rewolusie. Arendt se eie projek tree na vore as ’n poging om nuwe lewe te blaas in die rewolusionêre gees deur hierdie uiteenlopende spore terug te voer na hul gemene oorsprong. Sy stel dit ook pertinent so:

Terminologically speaking, the effort to recapture the lost spirit of the revolution must, to a certain extent, consist in the attempt at thinking together and combining meaningfully what our present vocabulary presents to us in terms of opposition and contradiction (Arendt, 1963: 226).

Die gedagte dat stabiliteit en verandering mekaar wedersyds impliseer, is 'n belangrike element van Arendt se poging om 'n vorm van gesag te bedink wat verenigbaar is met pluraliteit en vryheid. Dit wil sê, dit is 'n belangrike element van Arendt se poging om 'n oorspronklike kompleksiteit te konfronteer. Ek argumenteer hierbo dat Arendt se konsep van pluraliteit ooreenkomste toon met 'n sekere verstaan van die begrip “kompleksiteit.” In die gedeelte wat volg argumenteer ek dat kompleksiteitsteorie ons help om die dinamiese verhouding tussen stabiliteit en verandering beter te verstaan.

3.3 Die dinamiese verhouding tussen stabiliteit en verandering in komplekse sisteme

3.3.1 Eienskappe van komplekse sisteme

Voordat ons by die kwessie van stabiliteit en verandering kom, kyk ons eers na die basiese eienskappe van komplekse sisteme. Cilliers wys op die volgende:

1. Komplekse sisteme is oop sisteme, dit wil sê, hulle verander en ontwikkel in verhouding tot 'n bepaalde omgewing.
2. Komplekse sisteme bestaan uit heelwat verskillende komponente.
3. Komponente in komplekse sisteme tree oor en weer in verbinding met ander komponente.
4. Komplekse sisteem toon gedrag wat die uitkoms is van die interaksies tussen verskillende komponente.
5. Asimmetriese struktuur (temporale, ruimtelike en funksionele organisasie) ontstaan, word onderhou en pas aan uit hoofde van die dinamiese interne prosesse van die sisteem. Struktuur bly voortbestaan selfs wanneer spesifieke komponente vervang word. Hierdie funksie van komplekse sisteme staan ook bekend as “self-organization.”
6. Komplekse sisteme het “geheue,” dit wil sê, alhoewel sekere dele van die sisteem aanpas as gevolg van veranderinge in die omgewing, sal sekere gedeeltes van die sisteem teen 'n stadiger pas verander as die omgewing (Cilliers, 2005: 257).

Ons het reeds gesien dat sekere van hierdie eienskappe ook voorkom in Arendt se beskrywings van pluraliteit en aksie. Ek argumenteer nou dat dit veral komplekse sisteme se vermoë is om 'n aanpasbare struktuur te ontwikkel en te onderhou (sien punt 5 hierbo), wat relevant is vir Arendt se poging om 'n vorm van gesag te bedink waar stabiliteit en verandering nie wedersyds uitsluitende konsepte is nie.

3.3.2 Die immanente moontlikhede van aksie

Pluraliteit, sal daar onthou word, stel volgens Arendt 'n onoorkombare beperking op soewereiniteit. Alle aksies word altyd opgeneem in 'n reeds bestaande web aksies en gevolglik kan geen mens ooit met enige sekerheid die gevolge van haar aksies voorspel nie (Arendt, 1958: 190). Volgens Arendt moet ons egter vra, “whether the capacity for action does not harbor *within itself* certain potentialities which enable it to survive the disabilities of non-sovereignty” (Arendt 1958: 236). [my beklemtoning] Die kapasiteit waarna Arendt hier verwys is die menslike vermoë om beloftes te maak en na te kom. Daar word klem gelê op “within itself,” aangesien dit daarop dui dat watter stabiliserende effek ookal beloftes mag hê nie te danke is aan 'n element van “buite” nie, maar ontstaan op die vlak van optrede self. Arendt maak hierdie punt eksplisiet:

Here, the remedy against the irreversibility and unpredictability of the process started by acting does not arise out of another and possibly higher faculty, but is one of the potentialities of action itself. [...] The danger and the advantage inherent in all bodies politic that rely on contracts and treaties is that they, unlike those that rely on rule and sovereignty, leave the unpredictability of human affairs as they are, using them merely as the *medium*, as it were, into which certain islands of predictability are thrown and in which certain guideposts of reliability are erected (Arendt, 1958: 237; 244). [my beklemtoning]

Wat my hier interesseer is die *medium* waarna Arendt verwys - spesifiek die feit dat dit, ten spyte daarvan dit by uitstek onvoorspelbaarheid tot gevolg het, die vermoë het tot 'n vorm van organisasie. Arendt praat soms in hierdie verband van “isolated islands of certainty in an ocean of uncertainty” (Arendt, 1958: 244). Die idee van grense, oftewel struktuur, dring sigself onvermydelik op met hierdie beeld. Wat dit

verder opmerklik maak is die feit dat hierdie struktuur volgens Arendt nie vanuit 'n eksterne posisie neergelê word nie, maar ontstaan vanuit die einste elemente wat andersins 'n “see van onsekerheid” sou wees. Die feit dat Arendt se metafoor steeds nie kan ontkom aan die idee van 'n beginsel van aksie buite hierdie *medium* nie (sy praat van “the medium [...] into which islands of predictability [...] are thrown”) getuig daarvan dat dit moeilik is om hierdie verkynsel op 'n meta-vlak te beskryf. Arendt se idee is egter duidelik dat die *medium* hier op *sigself* aangewese is. Dit is moeilik om hierdie idee te begryp, omdat die onderskeid tussen aktief en passief ondermyn word.

Hierdie beginsel van organisasie, waar die onderskeid tussen aktief en passief nie meer betroubaar is nie, tree ook na vore in Arendt se bespreking van mag. Hier is dit weereens 'n kwessie van struktuur wat na vore tree as die “effek” van handeling self. Mag, sal ons onthou, is volgens Arendt nie 'n negatiewe konsep wat verwys na 'n instrument van dominasie of geweld nie: “Power is what keeps the public realm, the potential space of appearance between acting and speaking men, in existence (Arendt, 1958: 200). Die verhouding tussen “power,” “the potential space of appearance,” en “acting and speaking men,” is hier van belang. Die sogenaamde “space of appearance” ontstaan volgens Arendt wanneer ookal 'n pluraliteit van mense vergader “in the manner of speech and action.” Arendt gebruik hier graag die voorbeeld van die greekse polis: “The *polis*, properly speaking, is not the city-state in its physical location; it is the organization of the people as it arises out of acting and speaking together” (Arendt, 1958: 198). Volgens Arendt gaan hierdie ruimte ook weer tot niet die oomblik wanneer die aktiwiteite wat dit in die lewe roep tot 'n einde kom (Arendt, 1958: 198). Uit hierdie opmerking is dit duidelik dat die interaksie tussen mense 'n ruimte skep, of 'n organisasie tot gevolg het, wat, terwyl dit die produk is van mense se interaksie met mekaar, in 'n sekere sin ook die voortsetting van die aksie fasiliteer. Arendt noem spesifiek dat die *polis*, anders as wat mens sou dink, nie 'n *fisiese* ruimte is nie. Dit verwyder egter nie die indruk dat die interaksie in 'n sekere sin steeds “binne” hier ruimte plaasvind nie. Dit is met ander woorde asof die “produk” van die interaksie ook die voorwaarde daarvoor is. Arendt verwys 'n paar bladsye later na die “space of appearance *in which* [people] gather” – dit wil sê, sy verwys daarna asof dit 'n ruimte is wat voor die oomblik van aksie bestaan.

In die aanhaling hierbo lees ons dat mag die publieke ruimte in stand hou. Of mag hier 'n effek van, of 'n voorwaarde vir politieke aksie is, is weereens moeilik om te bepaal. Die volgende opmerking van Arendt is hier relevant: “What keeps people together after the fleeting moment of action has passed (what we today call ‘organization’) and what at the same time, they keep alive through remaining together is power” (Arendt, 1958: 201). Wat van belang is in hierdie verhouding tussen die publieke ruimte, interaksie tussen mense, en mag, is die manier waarop Arendt 'n bepaalde “effek” of “produkt” toeskryf aan die gesamentlike aktiwiteite van mense en dan in dieselfde asem van daardie “effek” of “produkt” praat asof dit 'n voorwaarde is vir hierdie aktiwiteite. Wat Arendt hier beskryf toon myns insiens betekenisvolle ooreenkomste met wat in kompleksiteitsteorie bekend sou staan as “self-organisation.”

3.3.3 Self-organisasie, struktuur en beloftes

Cilliers gee die volgende definisie van “self-organisation”:

The capacity for self-organisation is a property of complex systems which enables them to develop or change internal structure spontaneously and adaptively in order to cope with, or manipulate their environment(Cilliers, 1998: 90).

Cilliers lys hierna 'n reeks eienskappe van “self-organisation,” waarvan veral twee hier van belang is: Eerstens, is die struktuur van 'n sisteem nie die resultaat van 'n *a priori* ontwerp nie, en dit word ook nie direk bepaal deur eksterne toestande nie. Dit is 'n resultaat van die interaksie tussen 'n sisteem en sy omgewing. Tweedens, sê Cilliers, is “self-organisation” nie moontlik sonder een of ander vorm van geheue nie (Cilliers, 1998: 90). Ons kyk nou of hierdie eienskappe herken kan word in Arendt se verduideliking van hoe stabiele politieke ruimtes ontstaan.

Dit behoort reeds duidelik te wees hoe die eerste van hierdie eienskappe in Arendt se siening van politieke organisasie figureer: Die *polis* of die “space of appearance” kan duidelik voorgestel word as 'n produk van mense se onderlinge interaksie met mekaar

en met hul omgewing.⁹ Die totstandkoming van 'n "space of appearance" berus ook nie op enige *a priori* ontwerp nie: "The space of appearance comes into being wherever men are together in the manner of speech and action, and therefore predates all formal constitution of the public realm" (Arendt, 1958: 199). Die tweede eienskap wat hier genoem word, naamlik die vereiste dat die sisteem geheue het, kan myns insiens gesien word in die funksie wat Arendt aan beloftes toeskryf. Volgens Arendt onderhou beloftes die mag wat ontspring wanneer ookal mense gesamentlik optree - dit wil sê dit gee mag en die "space of appearances" 'n leeftyd wat die vlietende oomblik van aksie oorleef. Die volgende opmerking van Cilliers maak die ooreenkomste baie duidelik: "Memory is the persistence of certain states of the system, of carrying something from the past over into the future. It is not merely the remembering of something in the past as if belonging to that past, it is the past being active in the present."¹⁰ (Cilliers, 2006: 109). Volgens Cilliers volg dit hieruit dat 'n mens nie aan geheue moet dink in abstrakte terme nie, maar as iets wat beliggaam is in die sisteem - die sisteem is in 'n sekere sin niks anders as sy geheue nie (Cilliers, 2006: 109).

Cilliers verduidelik verder dat indien mens die interafhanklike aard van die sisteem beklemtoon (iets wat Arendt duidelik doen), dit nuttig is om te dink aan sisteme as netwerke waar die verbindings tussen die verskillende elemente belangriker is as die elemente self. Die aard van hierdie verbindings word bepaal deur watter toestande van die netwerk *teruggehou* word. Dit wil sê die struktuur van die sisteem bestaan uit die gesedimenteerde geskiedenis van die sisteem (Cilliers, 2006: 109).

Ons kan nou probeer om hierdie opmerkings weer in verband te bring met beloftes. Dit is eerstens duidelik dat 'n belofte 'n verbintenis tussen twee of meer mense skep.

⁹ Die konsep van "omgewing" kom myns insiens ook in Arendt se argument voor. Sy voer aan dat om 'n leefwêreld met andere te deel by uitstek beteken om sekere wêreldse belange in gemeen te hê. Sy sê die volgende in hierdie verband: "These interests constitute, in the word's most literal significance, something which *inter-est*, which lies between people and therefore can relate and bind the together. Most action and speech is concerned with this in-between, which varies with each group of people, so that most words and deeds are *about* some worldly objective reality in addition to being a disclosure of the acting and speaking agent" (Arendt, 1958: 182). Hierdie opmerkings maak dit myns insiens duidelik dat die "in-between" waarna Arendt verwys, ook verstaan sou kon word as "omgewing."

¹⁰ Arendt wys daarop dat Nietzsche na die vermoë om beloftes te maak verwys het as "the memory of the will" (Arendt, 1958: 245).

Volgens Arendt skep alle interaksies tussen mense verbindings.¹¹ Wat die belofte egter 'n eiesoortige karakter gee is dat dit 'n interaksie is wat bedoel is om 'n sekere toestand van die “netwerk” terug te hou. 'n Mens sou ook kon sê dit is 'n verbinding wat sy eie herhaling vereis. Volgens Cilliers is dit voorts nodig om daarop te let dat geheue nie 'n blote kumulatiewe proses is nie. Die netwerk van verhoudings kan slegs struktuur ontwikkel indien sekere toestande van die netwerk nie onderhou word nie. Geheue ontwikkel dus deur 'n proses van seleksie, of soos Cilliers dit stel, “Memory is only possible if the system can also forget” (Cilliers, 2006: 109). Hierdie vereiste kan moontlik ook by beloftes bespeur word. 'n Belofte moet naamlik iets spesifieks belowe. Die volgende opmerking van Arendt is hier relevant:

The moment promises lose their character of isolated islands of certainty in an ocean of uncertainty, that is, when this faculty is misused to cover the whole ground of the future and to map out a path secured in all directions, they lose their binding power and the whole enterprise becomes self-defeating (Arendt, 1958: 244).

Die implikasie blyk duidelik te wees dat 'n belofte 'n stabiliserende funksie kan vervul omdat dit grense neerlê. Hierdie vereiste hou sekere probleme in vir Arendt se argument, want indien 'n belofte altyd iets spesifieks belowe, beteken dit onvermydelik dat dit ook sekere beperkings sal stel op vryheid. Ek kom later terug na hierdie punt. In die volgende gedeelte sal ek probeer om te wys dat Arendt se konsep van 'n belofte ook in verband gebring kan word met kompleksiteitsteorie se opvatting van grense.

3.3.4 Grense en beloftes

Hierbo is gesien dat 'n sisteem volgens Cilliers in vele opsigte niks anders is as sy geheue nie. Kompleksiteitsteorie maak 'n soortgelyke argument wat grense aanbetref, naamlik, vir 'n sisteem om as sodanig herken te kan word, moet dit grense hê (Cilliers, 2005: 610). Die beweerde verband tussen beloftes en grense, behoort ons

¹¹ Arendt skryf: “Action, moreover, no matter what its specific content, always establishes relationships and therefore has an inherent tendency to force open all limitations and cut across all boundaries (Arendt, 1958: 190). Dit is interessant vir ons doeleindes dat handeling se vermoë om verbindings aan te gaan hier ook direk gekoppel word aan die vermoë om limiete en grense te oorskry. 'n Verdere punt waarop gelet kan word is dat die proses waardeur verbindings geskep word skynbaar onafhanklik is van die “inhoud” van die aksie.

teen hierdie tyd nie as vreemd op te val nie. Sonder om ons eens op Arendt te beroep, behoort dit duidelik te wees dat beloftes altyd grense neerlê ten opsigte van hoe, wanneer, en deur wie sekere handeling uitgevoer behoort te word. Daar is ook reeds opgemerk dat Arendt die krag van beloftes beskryf met behulp van metafore wat die idee van 'n grens oproep - die verwysing na "islands of predictability" is miskien hier die mees opvallende voorbeeld. In *On Revolution* skryf sy ook:

[B]inding and promising, combining and covenanting are the means by which power is kept in existence; where and when men succeed in keeping intact the power which sprang up between them during the course of any particular act or deed, they are already in the process of foundation, of constituting a stable wordly structure *to house, as it were*, their combined power of action (Arendt, 1963: 174). [my beklemtoning]

Die metafoor van 'n huis roep weereens die beeld van 'n begrensde ruimte op. Dit sal ook nogmaals opgemerk word dat die struktuur waaroor Arendt dit hier het gekonstitueer word deur handeling. Dit wil sê, dit is 'n ontluikende eienskap van handeling en nie die produk van 'n *a priori* ontwerp nie. Ten spyte van die feit dat Arendt haar wend tot ruimtelike metafore behoort dit ook duidelik te wees dat sy hierdie soort struktuur nie beskou as iets wat op 'n spesifieke "plek" geleë is nie.

Arendt verwys nie eksplisiet na beloftes in terme van grense nie. 'n Voetnota in *The Human Condition* (1958). bied moontlik 'n verklaring hiervoor. Arendt skryf:

It is interesting to note that Montesquieu, whose concern was not with laws but with the actions their spirit would inspire, defines laws as *rappports* subsisting between different beings [...] This definition is surprising because laws had always been defined in terms of boundaries and limitations" (Arendt, 1958: 190 -191).

Indien Arendt beloftes nie eksplisiet in terme van grense beskryf nie, is dit moontlik omdat sy beloftes verbind tot Montesquieu se definisie van wette as *rappports*, wat hier onderskei word van grense en beperkings. Kompleksiteitsteorie argumenteer egter vir 'n verstaan van grense wat juis ooreenkomste toon met die idee van *rappports*. Gevolglik vind ons in hierdie opmerking verdere ondersteuning vir die argument dat

grense, soos dit benader word vanuit die perspektief van kompleksiteitsteorie, sinvol met Arendt se verstaan van beloftes verbind kan word.

Soortgelyk aan die manier waarop Arendt se denke oor beloftes voortvloei uit haar erkenning van pluraliteit, speel die erkenning van beperkings 'n belangrike rol in kompleksiteitsteorie se verstaan van sisteme en hul grense. Cilliers onderskei duidelikheidshalwe tussen die *beperkings* van kennis en die *grense* van komplekse sisteme (Cilliers, 2005: 612). Cilliers wys daarop dat komplekse sisteme op een of ander wyse begrens moet word ten einde hoegenaamd as sisteme herken te kan word – om mee te begin sou 'n mens byvoorbeeld moes kon aandui wat deel vorm van 'n sisteem en wat nie. Komplekse sisteme is, soos reeds gesê, oop sisteme, waar die verhoudings tussen die komponente belangriker is as die komponente self. Verder staan die komponente ook in 'n verhouding met die omgewing, wat beteken dat dit moeilik raak om te sê presies waar die grense lê (Cilliers 2005: 610). Die volgende opmerking van Arendt sluit dan ook goed hierby aan: “Action, moreover, no matter what its specific content, always establishes relationships and therefore has an inherent tendency to force open all limitations and cut across all boundaries” (Arendt 1958: 190). Hierdie eienskap van grense plaas 'n beperking op ons vermoë om volledige kennis oor 'n komplekse sisteem te verkry. Ek kom later terug na hierdie punt.

Volgens Cilliers kan die totstandkoming van grense onder meer beskryf word met die idee van “operational closure” (Cilliers, 2001: 140). Dit verwys na die manier waarop 'n sisteem sy identiteit onderhou deur sigself van binne te reproduseer. Hierdie idee hou verband met die begrip *autopoiesis*, soos ontwikkel deur Maturana en Varela. Zeleny beskryf 'n *autopoietic* sisteem soos volg:

[It is] a system that is generated through a closed organisation of production processes such that the same organisation of processes is regenerated through the interaction of its own products (components), and a boundary emerges as a result of the same constitutive processes (in Khalil & Boulding, 1996: 123).

Die beskrywing hierbo herinner sterk aan Arendt se verstaan van politiek as selfgenoegsaam. Arendt ontleen die idee van selfgenoegsaamheid van die begrip *energeia* (aktualiteit) soos ons dit by Aristoteles vind. Arendt verduidelik:

[I]n these instances of action and speech the end (*telos*) is not pursued but lies in the activity itself which therefore becomes *entelecheia*, and the work is not what follows and extinguishes the process but is embedded in it; the performance is the work, is *energeia* (Arendt, 1958: 206).

Vir Arendt is uitstaande voorbeelde van politieke aksie altyd oorlegpleging wat gemik is op die daarstelling en behoud van die ruimte waarbinne hierdie einste handeling kan verskyn. 'n Belofte is vir Arendt 'n uitstaande voorbeeld van politieke handeling, omdat dit die politieke ruimte deur 'n soort voortgesette aksie konstitueer, dit wil sê, dit skep die voorwaardes waaronder toekomstige politieke handeling moontlik is. Ons sien dus hier dieselfde soort skuif as in die idee van “operational closure,” waar die “produk” van handeling weer opgeneem word in die proses en sodoende die voortsetting daarvan moontlik maak. Morin beskryf self-organisasie ook in hierdie terme: “In a self generating or self-producing or self-poetic or self-organizing process the products are necessary for their own production” (Morin, 2005: 14). Arendt se argument vir hoe politieke gesag in die Amerikaanse konteks ontwikkel het, kan moontlik verduidelik word in terme van grense wat oor tyd ontluik (“emerge”), soos Zeleny hierbo dit stel.

Cilliers maak 'n paar verdere opmerkings oor die aard van grense wat hier relevant is. Hy wys eerstens daarop dat ons dikwels in die strik trap om aan 'n grens te dink as iets wat een ding van 'n ander skei. Die verstaan van grense wat hier aangebied word, laat ons eerder dink aan 'n grens as iets wat die sisteem konstitueer (Cilliers, 2005: 610-611). Cilliers skryf: “[A constraint] is not something which merely limits possibilities, constraints are also enabling. By eliminating certain possibilities others are introduced” (Cilliers, 2001: 139). Die verband met Arendt se verstaan van beloftes is weereens opvallend: in die eerste plek is dit duidelik dat insoverre 'n belofte as 'n grens beskou kan word, dit nie gesien moet word as iets wat die publieke ruimte omsluit nie, maar eerder as iets wat hierdie ruimte konstitueer. Tweedens berus Arendt se hele argument vir beloftes op die feit dat dit “enabling” is: dit skep ruimtes

wat verdere handeling moontlik maak, dit hou die politieke sfeer in stand. In 'n sekere sin is die grens binne hierdie voorstelling ook die ruimte waar aksie plaasvind. Villa wys dan ook daarop dat Arendt 'n grondwet verstaan as 'n positiewe sisteem van mag, eerder as 'n instrument van beperking (Villa, 1996: 37). Die mees opvallende raakpunt tussen die idee van “operational closure” en Arendt se poging om 'n alternatiewe vorm van politieke gesag te bedink aan die hand van die skeppende krag van beloftes, is natuurlik weereens dat die grens, of die stabiliteit nie afkomstig is van iets buite die sisteem nie. Dit ondersteun die idee dat politieke gesag die produk is van aksie en nie setel in 'n transendente bron nie. Dit inkorporeer ook die idee dat stabiliteit en aksie mekaar wedersyds voed. Binne hierdie opset is struktuur en die moontlikheid van verandering en transformasie dus ook initem tot mekaar verbind. Cilliers waarsku egter dat 'n mens moet waak daarteen om die geslotenheid (“closure”) van die grens te oorbeklemtoon:

The boundary of a complex system is not clearly defined once it has ‘emerged’ ... We can never be sure that we have ‘found’ or ‘defined’ it clearly, and therefore the closure of the system is not something that can be described objectively. An overemphasis on closure will also lead to an understanding of the system that may underplay the role of the environment (Cilliers 2005: 610).

Met ander woorde, die gevaar lê daarin dat die sisteem beskryf word asof dit oor tyd nooit wesenlik kan verander nie. Cilliers se punt is dat die omgewing 'n effek het op die sisteem wat daartoe bydra dat die sisteem se grense verskuif en ander aspekte aanneem. Hierdie kwalifikasie van Cilliers eggo dan ook 'n kritiek wat dikwels teen Arendt geopper word, naamlik dat haar verstaan van politiek as “self-contained” soveel elemente uitsluit dat dit ons uiteindelik met geen betekenisvolle definisie van die politieke laat nie.¹² Ten spyte hiervan maak Arendt in *On Revolution* 'n duidelike poging om die handeling wat die grondslag van die Amerikaanse Republiek is te interpreteer as 'n grens waarvan die moontlikheid om te verskuif en te verander as't ware 'n ingeboude element is. In die volgende gedeelte bespreek ek hierdie aspek van Arendt se argument in meer detail.

¹² Villa som die algemene strekking van hierdie kritiek soos volg op: “The insistence upon self-containedness results in an apparently untenable and misguided attempt to sever the public from the private, the political from the social” (Villa, 1996: 36).

3.4 “Augmentation”

Arendt se poging om stabiliteit en verandering saam te dink, oftewel, haar poging om aan ’n grens te dink as iets wat oor tyd kan en moet verander vir die sisteem om te kan oorleef, kan veral gesien word in haar appropriasie van die Romeinse begrip *auctoritas* (Arendt, 1963). Die etimologiese wortel van die woord is *augere*, wat beteken om te vergroot, of om te vermeerder of aan te vul. Arendt verduidelik dat *auctoritas* binne die Romeinse konteks afhanklik was van die lewenskragtigheid van die sogenaamde “spirit of foundation.” Deur die onstaansmoment van Rome in lewende herinnering te hou was dit moontlik om die fondasies te vergroot en uit te brei. Die belangrike punt is hier vir Arendt dat die proses van aanvulling en die lewenskragtigheid van die “spirit of foundation” mekaar wedersyds gevoed het, dit wil sê, instandhouding het hand aan hand geloop met verandering. Arendt skryf: “By virtue of *auctoritas*, permanence and change were tied together, whereby, for better or for worse, throughout Roman history, change could only mean increase and enlargement of the old” (Arendt, 1963: 202). Die Romeinse idee dat begroning, aanvulling (“*augmentation*”) en bewaring (“*conservation*”) intiem met mekaar verbind is, het dan ook volgens Arendt ’n bepalende invloed gehad op die Amerikaanse stigters se verstaan van gesag.

Arendt skenk ongelukkig nie veel aandag aan die feit dat die Romeinse verstaan van gesag ook verbind sou moes word tot die gewelddadige uitbreiding van die Romeinse Ryk nie. Die rede hiervoor is volgens my dat die Romeinse begrip *auctoritas* haar tot die belangriker, meer algemene insig bring dat die oomblik van stigting nie iets is wat eenmalig plaasvind en daarna afgehandel is nie. Dit wil sê, dit is nie soveel die kwessie van vergroting of uitbreiding wat Arendt interesseer nie, maar eerder die gedagte dat stigting ’n deurlopende proses is wat oor tyd plaasvind. Hierdie proses behels dat die nuwe altyd in ’n sekere sin opgeneem en begryp word binne reeds gevestigde strukture, maar terselfertyd word laasgenoemde verander en getransformeer deur die ontmoeting met die nuwe. Trouens, die moontlikheid van hierdie ontmoeting en die verandering waartoe dit aanleiding kan gee is volgens Arendt noodsaaklik vir die voortbestaan van reeds gevestigde strukture. Aanvulling (“*augmentation*”) dui dus vir Arendt op ’n noodsaaklike herbeskrywing van bestaande grense en gevolglik dui dit ook op ’n noue verbintenis tussen die rewolusionêre daad

waardeer iets nuuts begin word, en die behoud van dit wat reeds gevestig is. Die volgende opmerking van Arendt som dit goed op:

The very concept of Roman authority suggests that the act of foundation inevitably develops its own stability and permanence, and authority in this context is nothing more or less than a kind of necessary “augmentation” by virtue of which all innovations and changes remain tied back to the foundation which, at the same time, they augment and increase. Thus the amendments to the Constitution augment and increase the original foundations of the American republic; needless to say, the very authority of the American Constitution resides in its inherent capacity to be amended and augmented (Arendt, 1963: 203).

Die volgende opmerking van Villa sluit goed hierby aan: “But beyond this, the content of political action is neither given nor fixed, but generated in the course of performance. A constitution exists, as Kateb suggests, less for the realization of certain ends than for ‘indefinite future possibilities of political action [...] the frame is changed by what it contains – by the experience it shapes and accommodates’” (Villa, 1996: 39 [met verwysing na Kateb, 1983: 19]).

Sentraal tot Arendt se argument hier is dat gesag, of stabiliteit, iets is wat oor tyd ontwikkel. Ek het vroeër verwys na Cilliers se punt dat die struktuur van ’n sisteem ook beskryf kan word as die gesedimenteerde geskiedenis van die sisteem. Interaksies tussen sekere elemente laat ’n spoor agter, ’n “roete” word as’t ware uitgetrap. Cilliers lê klem daarop dat dit ’n proses is wat tyd neem. Hy sê dan ook die volgende: “If one characterizes memory as the past being carried over into the future, it follows that the future can only be anticipated in terms of the memory the system” (Cilliers 2006: 109). Cilliers werk dus hier ook met die idee dat die voortbestaan van die sisteem afhanklik is van ’n soort wisselwerking tussen toekomstige gebeurtenisse en die geskiedenis van die sisteem. Die ooreenkomste met Arendt se argument word nog duideliker wanneer Cilliers uitbrei oor hoe hierdie interaksie dan sou werk: “Memory is information from the environment that has been filtered, it is that which has been interpreted by the memory already sedimented in the system as significant” (Cilliers 2006: 109). Die argument toon merkbare ooreenkomste met Arendt se lees van Romeinse *auctoritas*. Dit behels ook dat die geskiedenis van die sisteem ’n

aktiewe rol speel in die interpretasie van nuwe gebeurtenisse en dat die sisteem self in die proses strukturele veranderinge ondergaan. Binne hierdie opset word daar dus ook 'n dinamiese verhouding tussen stabiliteit en verandering voorgehou.

3.5 Arendt se kritiek op die Verklaring deur die lens van kompleksiteitsteorie

Tot dusver het ek aangedui dat Arendt se argument vir hoe stabiele politieke ruimtes kan ontstaan heelwat ooreenkomste toon met die argumente van kompleksiteitsteorie. Arendt se kritiek op die Verklaring van Onafhanklikheid kan in die lig hiervan weer opgeroep word. Volgens haar doen hierdie dokument se beroep op transendente absolutes geweld aan die pluraliteit, of, mens sou kon sê, die kompleksiteit van die politieke sfeer – dit ontken dat die politieke sfeer gekonstitueer word deur verskillende perspektiewe en opinies, en dat die voortbestaan van hierdie sfeer afhanklik is van hierdie onderlinge interaksie. Anders gestel, die beroep op absolutes getuig van die begeerte om die politieke sfeer te omring met ondeurdringbare grense. Arendt, daarenteen, dink nie aan die politieke sfeer as iets wat “binne” sekere grense te vinde is nie – volgens haar ontstaan hierdie sfeer wanneer mense met mekaar daaroor in gesprek tree. Dit wil sê, die grense van die politieke ruim word volgens Arendt gekonstitueer deur aksie, wat voorts die implikasie inhou dat hierdie grense oor tyd veranderinge ondergaan. Vir Arendt hou laasgenoemde punt dan ook in dat 'n sekere besorgdheid met stabiliteit, en die rewolusionêre ideaal van politieke vryheid nie noodwendig van mekaar geskei hoef te word nie. Hierdie opmerkings kan ook in verband gebring word met Arendt se onderskeid tussen handeling en fabrikasie.

Volgens Arendt het die metafoor van fabrikasie, dit is, van die vakman wat in afsondering en volgens 'n ideale beeld 'n produk skep, 'n geweldige invloed gehad op die Westerse filosofiese tradisie. Vertaal in 'n politieke konteks was die gedagte dat die filosoof aan die hand van absolute rasonale standaarde 'n volmaakte politieke ruim sou kon skep. Vanuit hierdie oogpunt sou grense weereens verstaan moes word as onveranderlike gegewens wat objektief beskryf, en van “buite” af neergelê kan word. Handeling, anders as fabrikasie, vind daarenteen volgens Arendt nooit in isolasie plaas nie en die “produkte” van handeling ontvou nooit as die plan van enige bepaalde individu nie. 'n Spesifieke politieke gemeenskap en die grense aan die hand

waarvan dit as sodanig herken kan word, is iets wat oor tyd ontluik en ook oor tyd weer sou kon verander.

3.6 Verdere beperkings

In die voorafgaande gedeeltes het ek probeer wys hoe kompleksiteitsteorie ons kan help om sin te maak van Arendt se poging om stabiliteit en vryheid saam te dink. Hierbo het ek gewys op die onderskeid wat Cilliers tref tussen 'n vertakking van kompleksiteitsteorie wat hoop om komplekse probleme met wiskundige modelle op te los, en 'n meer kritiese aanslag wat skepties is oor laasgenoemde posisie. Die meer kritiese opvatting van kompleksiteit maak 'n punt wat aansluit by wat Derrida beskryf as die *aporia* van die reg. Hierdie opvatting benadruk dat kompleksiteitsteorie as 'n teoretiese diskoers nie die oop sisteme wat dit bestudeer volledig kan beskryf nie:

To *fully* understand a complex system, we need to understand it in all its complexity. Furthermore, because complex systems are open systems, we need to understand the system's complete environment before we can understand the system, and of course, the environment is complex in itself. There is no human way of doing this (Cilliers, 2005: 258).

Een van die redes waarom dit onmoontlik is het juis daarmee te doen dat 'n komplekse sisteem 'n geskiedenis het. Komplekse sisteme verander oor tyd, wat beteken dat 'n beskrywing van 'n komplekse sisteem altyd 'n sisteem beskryf soos wat dit op 'n bepaalde punt in die sisteem se geskiedenis lyk. Aangesien veranderinge binne die sisteem beïnvloed word deur die omgewing, is dit onmoontlik om te voorspel hoe die sisteem oor tyd sal verander. 'n Volledige beskrywing van 'n komplekse sisteem sou moes rekenskap gee van hierdie veranderinge. Soos Cilliers hierbo opmerk, is dit onmoontlik. 'n Kritiese opvatting van kompleksiteit moet dus gepaard gaan met die besef dat ons beskrywings van komplekse sisteme noodwendig skuldig is aan 'n vereenvoudiging van die einste kompleksiteit wat ons wil beskryf (Cilliers, 2005: 258).

Daar is ook 'n ander manier om hierdie punt te verstaan. Die feit dat ons kompleksiteit vereenvoudig wanneer ons komplekse sisteme beskryf, beteken dat daar

ook 'n fiksionele element is aan ons beskrywings van komplekse sisteme. Ons kan nie die tekortkominge van ons beskrywings uitwys nie, want ons weet nie wat hierdie tekortkominge is nie. Dit wil sê, hierdie gapings tree nie na vore as gapings nie, dit word in 'n sekere sin noodwendig “gevol” deur 'n kreatiewe interpretasie, of wat Derrida sou beskryf as 'n interpretatiewe geweld. Wat Derrida beskryf as die *aporia* van die reg, of die “mystical foundation of authority,” verwys ook na hierdie strukturele gebrek wat altyd deur 'n interpretatiewe krag gevul word. Derrida wys daarop dat hierdie interpretatiewe krag altyd 'n spoor laat, dit is, dat die reg sigself in 'n sekere sin dekonstrueer. So argumenteer Cilliers ook dat ons beskrywings van komplekse sisteme gedurig hersien moet word.

Die vraag is nou watter implikasies hierdie inhou vir Arendt se poging om 'n instelling te bedink wat die dinamiese verhouding tussen stabiliteit en verandering kan laat realiseer. Kompleksiteitsteorie help ons om te verstaan hoe stabiliteit en verandering mekaar wedersyds impliseer, maar dit behoort nou duidelik te wees dat dit nie 'n formule kan verskaf vir *hoe* ons sou moes optree, of hoe 'n grondwet byvoorbeeld sou moes lyk om net die regte hoeveelheid vryheid, en net die regte hoeveelheid stabiliteit te waarborg nie. Die poging om dit te doen sou trouens daarop neerkom om die kompleksiteit van die sisteem te ontken, en meer as dit, dit sou daarop neerkom om politieke aksie te reduceer tot die toepassing van kennis. Met ander woorde, dit sal die einste filosofiese skuif herhaal wat Arendt aan Plato toeskryf, naamlik om vryheid en pluraliteit te ondermyn deur optrede die handlanger te maak van kennis. Die vraag kan in 'n sekere sin nie wees, *hoe* ons moet optree nie, of *wat* ons moet doen nie, want dit veronderstel alreeds 'n hierargie tussen kennis en optrede wat nie alleen kompleksiteit ontken nie, maar ook kompleksiteit onderskat.

Dit beteken egter nie dat politiese en etiese vraagstukke irrelevant word, of buite rekening gelaat moet word nie. In 'n sekere sin is hierdie beperking juis die toestand of voorwaarde waaronder hierdie vrae hoegenaamd ontstaan. Cilliers sê die volgende in hierdie verband:

We cannot 'calculate' the performance of, for example, complex social systems in their complexity; we have to reduce complexity; we have to make *choices*. Normative issues are, therefore, intertwined with our very understanding of complexity ... One could

attempt to deny that and operate as if one could deal with complexity in an objective way – as if one can calculate everything – and thereby avoid the normative dimension. But this denial of the ethical becomes an avoidance of responsibility and is, of course, ethical in itself, albeit a negative (and much too prevalent) ethics (Cilliers, 2005: 264).

3.7 Depolitisering en herpolitisering

3.7.1 Die oomblik van die besluit

Na aanleiding van Cilliers se opmerking oor besluite hierbo, keer ons op hierdie punt terug na die konsep van onbeslisbaarheid (“*undecidability*”) wat in Hoofstuk 2 bespreek is. Opgesluit in hierdie begrip lê daar iets soos ’n “teorie” van die besluit. Ek argumenteer ten laaste dat hierdie opvatting van die besluit lei tot ’n algehele verplasing van die rewolusionêre oomblik.

Volgens Derrida moet ’n besluit onderskei word van ’n situasie waar ’n reël of ’n program gevolg word:

A decision can only come into being in a space that exceeds the calculable program that would destroy all responsibility by transforming it into a programmable effect of determinate causes. There can be no moral or political responsibility without this trial and this passage by way of the undecidable (Derrida, 1988: 116).

Vir Derrida beteken dit dat ’n besluit nooit bepaal sou kon word op grond van enige hoeveelheid kennis nie. Dit beteken nie dat ’n mens nie kan of moet voorberei vir ’n besluit, en soveel as moontlik faktore in ag moet neem nie. Dit beteken dat indien ons ooit seker sou kon wees oor die uitkoms van ’n besluit, ons dit nie langer ’n besluit sou kon noem nie. ’n Besluit behels per definisie ’n sprong in die obekende in (Derrida, 2005: 219).

Binne die konteks van die reg ontstaan daar die volgende spanning: vir ’n besluit, of ’n oordeel om regverdig te wees, moet dit in ’n sekere sin elke keer die reg opnuut uitvind. Dit wil sê, ’n besluit kan nie bloot die toepassing van ’n reedsbestaande reël wees nie, want anders sal dit nie antwoord op die uniekheid van die situasie voor

hande nie (Derrida, 1992: 23). Die oomblik van 'n besluit behels dus die opskorting van die reg, want die reg soos dit reeds bestaan kan nie geregtigheid laat geskied teenoor die nuwe situasie waarmee dit gekonfronteer word nie. Die oomblik wanneer 'n besluit gemaak word, word die reg en 'n nuwe presedent weer neergelê. Dit wil sê, die oomblik wat 'n besluit geneem word, kanselleer dit sigself deur 'n reël te produseer wat die besluit by nabetragting laat voorkom as 'n toepassing van die einste reël wat in hierdie oomblik geskep is. Daarom sê Thomson:

There is apparently no moment in which a decision can be called presently and fully just: either it has not yet been taken according to a rule, and nothing allows us to call it just, or it has already followed a rule – whether received, confirmed, conserved or reinvented – which in its turn is not absolutely guaranteed by anything (Thomson, 2005: 164).

Hierdie struktuur sal weereens herken word as die *aporia* van die reg wat in Hoofstuk 2 aan die orde gestel is. Die reg kom altyd tot stand in 'n oomblik van onregmatigheid. Die onbeslisbaarheid van die Verklaring van Onafhanklikheid, het ons gesien, sou beskou kon word as die spoor van hierdie geweld. Op soortgelyke wyse, argumenteer Derrida, laat hierdie oomblik van radikale onbeslisbaarheid 'n onherleibare merk op elke besluit, of soos hy dit stel:

The undecidable remains caught, lodged, at least as a ghost – but an essential ghost – in every decision, in every event of decision. Its ghostliness deconstructs from within any assurance of presence, any certitude or any supposed criteriology that would assure us ... of the very event of a decision¹³ (Derrida 1992: 25).

3.7.2 Depolitisering

Thomson argumenteer dat hierdie “teorie” van die besluit ons tot belangrike insigte kan bring oor die politiek van dekonstruksie (Thomson, 2005: 166). Soos vroeër uitgewys is Arendt krities is op die Verklaring se beroep op 'n absolute, insoverre dit volgens haar dit wat eintlik 'n suiwer politieke oomblik moes wees bederf. Haar projek word dan ook in die algemeen gekenmerk deur die poging om die politieke

¹³ Dit sal onthou word dat die poging om stabiliteit en verandering saam te dink vir Arendt ook die poging is om die “rewolusionêre gees” in herinnering te roep. Die feit dat Derrida van onbeslisbaarheid praat in terme van 'n spook, of 'n gees, is hier dus baie suggestief.

sfeer konseptueel te onderskei van ander sfere van aktiwiteit. Indien ons egter nooit seker kan wees of 'n besluit wel plaasgevind het nie, dit is, indien elke besluit ook beset word deur 'n oomblik van onbeslisbaarheid, beteken dit volgens Thomson dat ons nooit vir seker sou kon sê wat 'n suiwer politiek behels nie. Enigiets wat ons as 'n suiwer politieke oomblik sou wou beskou, soos byvoorbeeld die Verklaring van Onafhanklikheid, sou altyd alreeds gekontamineer wees deur sy teenoorgestelde, of wat Thomson beskryf as “a principle which disrupts its politicality from within” (Thomson, 2005: 166). Thomson verwys hierna as *depolitisering* (Thomson, 2005: 166).

Depolitisering staan in 'n nou verband met die struktuur van 'n besluit. 'n Politieke besluit moet noodwendig die oomblik van onbeslisbaarheid verduur om hoegenaamd 'n besluit genoem te kan word. Dit wil sê, daar sou geen sprake kan wees van politieke aksie, of vryheid, indien hierdie handeling bloot bestaan het uit die toepassing van 'n program of 'n reël nie. In Arendt se terme sou dit nie aksie wees nie, maar fabrikasie. Daar is egter ook gesien dat elke besluit noodwendig 'n reël neerlê, en dat 'n besluit in 'n sekere sin altyd voorkom as die toepassing van die einste reël wat dit moes skep. Met ander woorde, sodra daar 'n besluit is, is daar in 'n sekere sin ook nie meer 'n besluit nie. Thomson som hierdie beweging soos volg op: “There is no politics – no decision – where a rule is unfolded/unfolds, and a rule unfolds/is unfolded by every decision” (2005: 168). Anders gestel, elke politieke besluit, of gebeurtenis, impliseer ook 'n depolitisering.

3.7.3 Depolitisering in Arendt se teks

Arendt let in 'n sekere sin ook op hierdie struktuur. Sy lê deurgaans klem daarop dat handeling futiel sou wees sonder herinnering. Sy het bewondering vir die Verklaring van Onafhanklikheid omdat dit die monument is van 'n aksie. Sy erken egter ook dat daar 'n prys te betaal is vir herinnering:

The whole factual world of human affairs depends for its reality and its continued existence, first upon the presence of others who have seen and heard and will remember, and second, on the transformation of the intangible into the tangibility of things. Without remembrance and without the reification which remembrance needs for its fulfilment

and which makes it, indeed, as the Greeks held, the mother of all arts, the living activities of action, speech, and thought would lose their reality at the end of each process and disappear as though they never had been. The materialization they have to undergo in order to remain in the world at all is paid for in that always the “dead letter” replaces something which grew out of and for a fleeting moment indeed existed as the “living spirit” (Arendt 1958: 95).

Arendt sê dan ook eksplisiet dat aksie, ten einde onthou te kan word, afhanklik is van die einste aktiwiteit, naamlik fabrikasie, wat volgens haar sulke wesenlik anti-politiese kenmerke het (dit veronderstel altyd ’n soewereine fabriseerder wat met geweld sy materiaal omvorm). Sy erken ook dat herinnering dit wat volgens haar mees eie is aan aksie, naamlik, die ontasbare, lewende aard daarvan, kan vernietig. Wat belangrik is hier, is dat hierdie “prys” wat betaal moet word, nie iets is wat vermy sou kon word nie. ’n Mens sou kon sê dit is ’n strukturele voorwaarde – aksie verloor altyd iets ten einde hoegenaamd enige realiteit te kan hê. Wat belangrik is hier, is die implikasie dat herinnering (waarsonder aksie nie kan verskyn nie), noodwendig die suiwerheid van optrede bedreig, oftewel, dat elke politieke aksie ten einde te kan verskyn, in ’n sekere sin noodwendig gepaard gaan met die verlies van die politieke. Die struktuur is dus soortgelyk aan die van ’n besluit.

Hierdie depolitiserende effek is ook sigbaar in Arendt se bespreking van die verlies van die rewolusionêre gees. Arendt wys daarop dat veral Jefferson bekommerd was dat indien die Rewolusie daarin sou slaag om ’n stabiele en duursame republiek te stig, die voorreg om deel te neem aan rewolusionêre aksie verlore sou wees vir die nageslagte. Arendt verwoord Jefferson se probleem as volg:

The perplexity was very simple and stated in logical terms, it seemed unsolvable: if foundation was the aim and the end of revolution, then the revolutionary spirit was not merely the spirit of beginning something new but of starting something permanent and enduring; a lasting institution, embodying this spirit and encouraging it to new achievements, would be self-defeating (Arendt, 1963: 235)

Die opmerking wat volg herinner veral sterk aan wat Thomson onder depolitisering verstaan:

Paradoxical as it may sound, it was in fact under the impact of the Revolution that the revolutionary spirit in this country began to wither away, and it was the Constitution itself, this greatest achievement of the American people, which eventually cheated them of their proudest possession (Arendt, 1963: 242).

Binne die konteks van *On Revolution* interpreteer Arendt hierdie ironiese uitkoms as 'n historiese ontwikkeling wat onder ander omstandighede dalk vermy sou kon word. Vir Derrida dui dit egter op die *aporia* van die “miskien” (Derrida, 2005: 67). In die volgende gedeelte sien ons wat hy hiermee bedoel.

3.7.4 Die *aporia* van die miskien

Rewolusie kan verstaan word as die toonbeeld van 'n politiserende oomblik. Dit is wat Arendt sou beskryf as die oomblik van 'n nuwe begin, en Derrida as die oomblik van die “miskien.” Om van hierdie oomblik gebruik te maak, om oor te gaan tot aksie, beteken egter ook om die oomblik van die “miskien” op te skort. Derrida skryf:

But let us not be blind to the *aporia* that all change must endure. It is the *aporia* of the *perhaps*, its historical and political *aporia*. Without the opening of an absolutely undetermined possible, without the radical abeyance and suspense marking a *perhaps*, there would neither be event or decision. Certainly. But nothing takes place and nothing is ever decided without suspending the *perhaps* while keeping its living possibility in living memory. If no decision (ethical, juridical, political) is possible without interrupting determination by engaging oneself in the *perhaps*, on the other hand, the same decision must interrupt the very thing that is its condition of possibility: the *perhaps* itself (Derrida, 2005: 67).

Arendt se opmerkings omtrent rewolusionêre gees getuig van hierdie “*aporia* van die miskien,” want die einste monumente van die rewolusie kon nie die rewolusionêre gees lewendig hou nie. Wanneer Arendt sê dat daar 'n prys te betaal is vir herinnering, blyk dit dat sy ook dink dat hierdie verlies in 'n sekere sin onontkombaar is. In haar bespreking van die rewolusionêre gees stel sy hierdie depolitisering egter

eerder voor as 'n historiese gebeurtenis. Gevolglik argumenteer sy dat die rewolusionêre gees miskien opgewek sou kon word indien ons daarin sou kon slaag om stabiliteit en verandering saam te dink. In 'n sekere sin is dit presies wat Derrida hier probeer doen. Die *miskien* staan in die teken van die nuwe, vryheid en verandering, en die besluit wat altyd die *miskien* moet opskort, staan in die teken van die stabiele, die standvastige, en die herinneringswaardige.

Dit behoort egter duidelik te wees dat om stabiliteit en verandering op hierdie manier saam te dink nie die inhoud kan wees van 'n bepaalde politieke program, of 'n poging tot politisering nie. Dit is eerder om te sien dat elke politieke gebeurtenis *noodwendig* ook depolitiserend is. Om dit in Arendt se terme te stel, die rewolusionêre gees kan nie die inhoud wees van 'n belofte wat verwesenlik word nie. Dit kan selfs nie meer bedink word as 'n konsep, of herken word as 'n bepaalde manier van optree nie. Dit moet eerder bedink word as 'n *miskien* wat nooit heeltemal opgehef kan word nie. Dit wil sê, as 'n oomblik van onsekerheid wat bly voortleef in die hart van die standvastige. Dit beteken verder dat terwyl elke politieke besluit noodwendig depolitiserend is, sal dit terselfertyd ook getuig van die moontlikheid van herpolitisering. Thomson som Derrida se denke oor die rewolusionêre dan soos volg op:

Revolutionary politicization can no longer be thought of as something that could be made present, it is not of the order of possibility. Instead the revolutionary is the order of the perhaps. But this 'perhaps' is not to be found in the exceptional moment, but makes an exception of every moment and every decision (Thomson, 2005: 172).

Indien rewolusie, soos Thomson hierbo sê, nie meer bedink kan word as teenwoordigheid nie, beteken dit dat die daad van begroning ook nooit as gebeurtenis geken kan word nie. Indien ons Thomson se punt hierbo verder vat, beteken dit dat begroning iets is wat sigself potensieël gedurig afspeel. Elke politieke aksie, hetsy binne 'n rewolusionêre situasie, of binne 'n reeds gevestigde politiek bestel, sou in 'n sekere sin deelneem aan 'n proses van begroning. Hönig maak ook hierdie punt: "Although the paradox of politics is sometimes referred to as the paradox of founding, it is more than that, for it is alive at every moment of political life and not just at the origins of a regime" (Hönig, 2007: 3). Die beteken

ook, soos reeds gesê, dat die dinamiese wisselwerking tussen stabiliteit en verandering iets is wat ons nooit in beheer kan neem nie, dit is iets wat sigself gedurig afspeel. In 'n sekere sin kan ons verandering slegs herken wanneer die oomblik reeds verby is. Dit wil sê, teen die tyd wat ons die nuwe herken, is dit altyd alreeds oud, altyd alreeds gevestig. Volgens Derrida getuig elke stabilisasie egter van iets wat in beginsel onstabiel is. Insoverre 'n spesifieke bestel, of 'n spesifieke begrotingsdaad 'n stabilisasie is van iets wat in beginsel onstabiel is, leef 'n sekere spanning daarin voort (Derrida, 1996: 83-84). Die verhouding tussen stabiliteit en verandering sou volgens Derrida altyd geken kan word aan hierdie spanning. Die politiek van dekonstruksie lê daarin om erkenning te gee aan hierdie spanning. Hierdie erkenning kan gesien word as 'n poging om die speling tussen stabilisasie en verandering aan te wakker. Anders gestel, om hierdie spanning te erken sou gesien kon word as die poging om die ruimte te skep waarbinne die nuwe kan gebeur. Om 'n bepaalde politieke program neer te lê, om rewolusie te probeer beplan en uit te spel, sou miskien die teenoorgestelde effek kon hê. Hierdie soort posisie sou nie kennis neem van wat Derrida hierbo beskryf as die “*aporia* van die miskien” nie. Dit wil sê, dit sou nie kennis neem van die feit dat elke politieke posisie noodwendig ook depolitiserend moet wees nie, en gevolglik sou dit ook blind wees vir die moontlikheid van herpolitisering.

HOOFSTUK 4: GEVOLGTREKKING

My vertrekpunt in hierdie skripsie is die probleem van begronding soos Hannah Arendt dit formuleer. Arendt is as vertrekpunt gekies, omdat sy myns insiens hierdie probleem op aangrypende wyse aanpak. In Arendt neem hierdie probleem vorm aan teen die agtergrond van wat sy beskou as 'n kritieke historiese moment. Sy argumenteer naamlik dat moderniteit vanuit 'n politiek oogpunt gekenmerk word deur 'n verregaande ineenstorting van stabiele politieke instellings. Hierdie stand van sake is vir Arendt 'n krisis, maar terselfertyd sien sy dit ook as 'n oomblik wat gelaai is met die moontlikheid van 'n nuwe begin. Hierdie spanning tree volgens Arendt by uitstek na vore in die Franse en Amerikaanse rewolusies van die laat 18de eeu. Die rewolusies was tekenend van 'n algehele ineenstorting van politieke gesag, maar binne hierdie vakuum tree 'n vorm van politieke vryheid na vore wat volgens Arendt onontbeerlik is vir 'n betekenisvolle menslike bestaan. Die uitdaging wat hierdie gebeurtenis vir Arendt stel, is om 'n vorm van gesag te bedink wat van hierdie vryheid 'n voortdurende moontlikheid kan maak. Volgens Arendt verskaf die gebeure van die Amerikaanse rewolusie ons met die middele om so vorm van gesag te probeer bedink.

Die alternatiewe opvatting van gesag wat Arendt probeer bedink is in detail bespreek. Die mees belowende element wat myns insien hier na vore tree is Arendt se gedagte dat die bestaan van duursame politieke instellings kan voortspruit uit 'n wisselwerking tussen stabiliteit en verandering. Binne hierdie opset is beide stabiliteit en verandering die produk van politieke aksie. Arendt het hier 'n spesifieke soort aksie in gedagte, naamlik die vermoë om beloftes te maak en na te kom. Arendt sien in die belofte die moontlikheid van 'n aktiewe herinnering. 'n Belofte word nagekom deur dit te herhaal. Sodoende word iets bewaar en tegelykertyd ook verander. Hierdie interpretasie van beloftes stel Arendt in staat om gesag en stabiliteit te bedink as iets wat ontstaan binne die politieke sfeer, wat beteken dat gesag nie meer bedink te word as iets wat setel in 'n transendente bron nie. Hierdie opvatting van gesag is aantreklik vir twee redes: In die eerste plek verlos dit ons van die onmoontlik taak om 'n verlore vorm van gesag terug te vind. Tweedens dui dit op 'n manier om politieke vryheid en politieke stabiliteit saam te dink. Ek het geargumenteer dat die insigte van

kompleksiteitsteorie hierdie opvatting van begronding ondersteun. Ek het probeer wys dat kompleksiteitsteorie se verstaan van hoe struktuur ontwikkel in komplekse sisteme belangrike ooreenkomste toon met Arendt se argument. Kompleksiteitsteorie argumenteer dat struktuur ontwikkel uit die onderlinge interaksies tussen die verskillende komponente van die sisteem. Struktuur word binne hierdie opset beskryf as beliggaamde geheue, gesedimenteerde geskiedenis. Dit wil sê, dit dink ook aan herinnering as iets wat die sisteem aktief konstitueer. Ek het spesifiek ook daarop gewys dat hierdie verstaan van struktuur 'n dinamiese verhouding tussen stabiliteit en verandering veronderstel.

Volgens Arendt is die belofte van die Amerikaanse rewolusie egter nie verwesenlik nie. Sy argumenteer dat Amerikaanse republiek uiteindelik politieke vryheid moes inboet vir politieke stabiliteit, omrede die stigters se teoretiese verbintnisse hulle nie toegelaat het om die ware betekenis van hulle aksies te besef nie. Ek het, navolging van Cornell (1992) en Hönig (1991) hierdie aspek van Arendt se argument gekritiseer vanuit die perspektief van dekonstruksie en kompleksiteitsteorie. Ek het gewys op Derrida se argument dat die betekenis van ons aksies in beginsel nooit aan ons bekend kan wees in die oomblik wat ons hulle uitvoer nie. Derrida voer aan dat daar altyd 'n breuk ontstaan tussen teorie en praktyk in die oomblik van 'n besluit. Dit wil sê, 'n besluit veronderstel noodwendig 'n sprong in die onbekende in. Vir Derrida is hierdie oomblik van die besluit 'n oomblik van radikale onsekerheid, en dit herinner trouens aan die klassieke rewolusionêre oomblik. Derrida verwys daarna as die oomblik van die "miskien." Dit wil sê dit is 'n oomblik waarin die nuwe en die onbekende wink. Volgens Derrida kan ons hierdie oomblik egter op geen manier reïfiseer nie - dit wil sê, ons kan dit nie stabiliseer sonder om dit te vernietig nie. Die oomblik wanneer ons 'n besluit neem (of 'n belofte aflê), skakel ons ander moontlikhede uit. Volgens Derrida is dit die prys wat ons moet betaal vir begronding en stabilisasie. Vanuit hierdie oogpunt is Amerika se verlies aan die rewolusionêre gees dus nie toevallig nie. Wat Thomson die oomblik van politisering noem word noodwendig gevolg deur 'n depolitisering.

Volgens Derrida leef die onsekerheid van die besluit egter voort in elke stabilisasie. Dit wil sê, volgens Derrida getuig elke stabilisasie steeds van 'n kans vir verandering. Ek argumenteer dat Derrida sodoende ook aan begronding dink as 'n wisselwerking

tussen stabiliteit en verandering. Hierdie wisselwerking is vir Derrida egter geen dialoog, of dialektiese verhouding nie. Dit behels 'n oomblik van onherleibare spanning. Ek het geargumenteer dat Derrida bewus is van die oproep van die rewolusionêre gees, insoverre hy hom aktief daarvan weerhou om hierdie spanning te probeer ontlot. Hy hou hom eerder besig met die eindelose taak daarvan om hierdie spanning altyd op nuut weer op te soek en aan te wakker. Ek sluit af met die volgende woorde van Derrida:

What remains to come? And what will become of our just impatience to see the new coming, the new thoughts, the new thinkers, new justice, the revolution or the messianic interruption? Yet another ruse? Once again the desire of appropriation? [...] Yes. Yes, perhaps (Derrida, 2005: 65).

BIBLIOGRAFIE

- Arendt, H. 1956 Authority in the 20th Century. The Review of Politics, 18(4) Oct. 1956, pp. 403-417.
- Arendt, H. 1958. The Human Condition. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. 1963. On Revolution. London: Faber and Faber.
- Arendt, H. 2006. Between Past and Future. Penguin Books.
- Austen, J.L. 1975. How to do things with words. Harvard: Harvard University Press.
- Beardsworth, 1996. Derrida and the Political. New York and London: Routledge.
- Benhabib, S. 1996. The Reluctant Modernism of Hannah Arendt. Thousand Oaks, London & New Delhi: Sage Publications.
- Benjamin, W. 1973. The Storyteller: Reflections on the Work of Nikolai Leskov. In Arendt, H (ed.), Illuminations. London: Collins/Fontana Books, pp. 83-110.
- Bennington, G. 2007. Foundations. Textual Practice, 21(2) 2007, pp. 231-249.
- Blanchot, M. 1995. The Work of Fire. Stanford: Stanford University Press.
- Canovan, M. 1983. Arendt, Rousseau and Human Plurality in Politics. The Journal of Politics, 45(2) May 1983, pp. 286-302.
- Canovan, M. 1992. Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cilliers, P. 1998. Complexity and Postmodernism. London and New York: Routledge.
- Cilliers, P. 2001. Boundaries, Hierarchies and Networks in Complex Systems. International Journal of Innovation Management, 5(2), June 2001, pp. 135-147.
- Cilliers, P. 2005. Complexity, Deconstruction and Relativism. Theory, Culture & Society, 22(5) 2005, 255-267.
- Cilliers, P. 2006. On the importance of a certain slowness. E:CO, 8(3), 2006, pp. 106-113.
- Cornell, D. 1992. The Philosophy of the Limit. New York and London: Routledge.
- Culler, J. 1982. On Deconstruction. London: Routledge.
- De Man, P. 1979. Allegories of reading :figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust. New Haven, Conn.: Yale University Press.

- Derrida, J. 1982. Margins of Philosophy. Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. 1986a. Declarations of Independence. New Political Science, 18, 1986, pp. 7-15.
- Derrida, J. 1986b. Memoires: for Paul De Man. New York: Columbia University Press.
- Derrida, J. 1988 Limited Inc. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Derrida, J. 1992. Force of Law: The Mystical Foundation of Authority. In Cornell, D. Rosenfeld, M. and Carlson, D.G (eds.), Deconstruction and the Possibility of Justice. London: Routledge, pp. 3-67.
- Derrida, J. 1992. *From Psyche: Inventions of the Other*. In Attridge, D (ed), Acts of Literature. New York and London: Routledge, pp. 310-343.
- Derrida, J. 1996. Remarks on Deconstruction and Pragmatism. In Mouffe, C (ed.), Deconstruction and Pragmatism. London: Routledge.
- Derrida, J. 2005. The Politics of Friendship. London and New York: Verso.
- Hönig, B. 1991. Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic. American Political Science Review, 85(1), March 1991, pp. 97-113.
- Hönig, B. 2007. Between Decision and Deliberation: Political Paradox in Democratic Theory. American Political Science Review, 101 (1) February 2007, pp. 1-17.
- Ijsseling, S. 1992. Derrida over tekst en kontekst. in P.H. van Haute, S. Ijsseling (red.), Deconstructie en Ethiek. Leuven: Leuven University Press, pp. 9-28.
- Kateb, G. 1983. Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil. N.J.: Rowman & Allenheld.
- Keenan, A. 1994. Promises, Promises: The Abyss of Freedom and the Loss of the Political in the Work of Hannah Arendt. Political Theory, 22(2) May 1994, pp. 297-322.
- Kohn, J. 2000. Freedom: The Priority of the Political in D. Villa (ed), The Cambridge Companion to Hannah Arendt. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 113-129.
- Morin, E. Restricted Complexity, General Complexity. Presented at the Colloquium "Intelligence de la complexité : épistémologie et pragmatique", Cerisy-La-Salle, France, June 26th, 2005". Translated from French by Carlos Gershenson.
- Sweetman, B. 1999. Postmodernism, Derrida and Différance: A Critique. International Philosophical Quarterly, 39(1) March 1999, pp. 5-18.

Thomson, A. 2005. Deconstruction and Democracy. London and New York: Continuum.

Villa, 1996. Arendt and Heidegger: The Fate of the Political. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Zeleny, M. 1996. On the social nature of autopoietic systems. In Khalil, E.L. & Boulding, K.E. (eds), Evolution, Order and Complexity. London: Routledge, 122-145.