

Die ontstaan van die natuurregseleer in die geregtighedsdenke van vroeë Griekse natuurfilosowe

Lourens du Plessis

Departement Publiekreg, Universiteit van Stellenbosch, Privaatsak X1,
Matieland 7602, Suid-Afrika

Ontvang Januarie 1997; hersien September 1997

The genesis of the doctrine of natural law in the early Greek natural philosophers' thinking on justice. This article traces the (possible) origins – in early Greek natural philosophy – of the epoch of natural law in Western legal thought. The views on justice of certain natural philosophers, i.e. Anaximander, the Pythagoreans and Heraclitus, are analysed and compared to the classical natural law thinking of the Stoics. Although only Heraclitus' thinking on justice shows all the characteristics of this classical doctrine of natural law, the ideas of other philosophers are unmistakably antecedent to the ideas of the Stoics. To this extent it can indeed be stated that natural law thinking in the Western tradition essentially finds its origins in the early Greek natural philosophy.

In hierdie artikel word die (moontlike) natuurfilosofiese oorsprong van die natuurregseleer in die Westerse regsdenke ondersoek. Die geregtighedsdenke van sekere vroeë Griekse natuurfilosowe, met name Anaximandros, die Pitagoreërs en Herakleitos, word ondersoek en dan vergelyk met die klassieke natuurregseleer van die Stoïsyne. Hoewel slegs die geregtighedsdenke van Herakleitos al die kenmerke van die klassieke natuurregseleer vertoon, is die idees van die ander natuurfilosowe onmiskenbaar voorlopers tot die idees van die Stoïsyne. In dié mate kan met reg konstateer word dat die natuurregseleer in die Westerse tradisie van essensieel natuurfilosofiese oorsprong is.

1. Oriëntering

R. McKeon (1990: 127–128) onderskei tussen *kousale* en *epogale* geskiedbeskouings. Die eersgenoemde sien geskiedenis as 'n ketting van gebeure wat die een uit die ander voortvloei; die laasgenoemde konsentreer op geskiedenis as saamgestel uit verskillende epogge (soos Hellenisme, barok, verligting, romantiek ensovoorts) elk met 'n eie homogene kultuurstruktuur. Volgens hierdie geskiedskrywingsmodel sal die oorheersende epogge in die ontplooiing van die Westerse regsdenke sedert die antieke, natuurreg en regspositivisme wees.

Natuurregseleer poneer die bestaan van algemeen-geldende waardes naas 'die reg soos wat dit is' (die *lex lata*). Hierdie waardes is meetroedes (oftewel 'n *lex ferenda*) wat help bepaal of die geldende (positiewe) reg op 'n gegewe tydstip, 'goed', 'in orde' of

'regverdig' is en of die reg soos wat dit is, ook is soos dit idealitêr behoort te wees – of die *lex lata* en die *lex ferenda* met ander woorde saamval. Daar was deur die eeue verskillende variasies op dié natuurregseleer.

In die regspositivistiese tradisie, daarenteen, is slegs die *lex lata* regs-wetenskaplik ter sake. Spekulasies oor wat die *lex ferenda* hoort, is subjektief en dus (regs-)wetenskaplik onverantwoord. Ook hierdie tema het variasies, sommige waarvan die opkoms van filosofiese positivisme teen die helfte van die vorige eeu, lank vooruit was.

In hierdie artikel word die oorsprong van die natuurregseleer (as grondslag van 'n regsfilosofiese epog) in die denke van enkele vroeë Griekse natuurfilosowe verken. Die wisselwerking tussen persepsies van eensdeels die natuur(-orde) *an sich* en andersdeels 'geesteswaardes' wat 'n regsorde as 'regverdig' stempel, word ook ondersoek. *Natuurreg*, selfs in sy oorspronklike betekenis, dui nie op bloot 'n 'buitemenslike' of 'buitegeestelike' orde (van natuurwette en -formules) nie. Die vroeë Griekse natuurfilosowe se opvattinge oor reg en geregtigheid was inderdaad natuurwetmatig georiënteer – en dit het waarskynlik aan die *natuurreg* sy naam besorg – maar hulle het mens en natuur (en samelewing en natuur) nie as entiteite vreemd aan mekaar hanteer nie: die 'natuurlike' en 'geestelike' dimensies van reg en geregtigheid was twee kante van dieselfde munt. Die aanknopingspunte wat hulle in hul denke by die natuurorde gevind het, het met ander woorde nie in 'n natuurwetenskaplik-afgetrokke fiksasie op die natuur *an sich* resulteer nie. So is die weg gebaan vir die Westerse natuurregseleer om as 'n waarderegseleer te ontwikkel. Die voormelde tendense sal aan die hand van die denke van figure soos uiteenlopend soos Anaximandros, die Pitagoreërs en Herakleitos illustreer word.

Die natuurregseleer van hierdie denkers word met die klassiek-Stoïsyne natuurregseleer vergelyk ten einde, in die lig van die sentraliteit van die laasgenoemde model in die Westerse regsdenke, hulle blywende regsfilosofiese bydrae so goed moontlik te probeer peil.

2. Enkele illustrasies van natuurfilosofiese regsdenke

2.1 Agtergrond

Natuurfilosofiese denke het teen ongeveer die sesde eeu voor Christus 'n hoogtepunt bereik. Die filosofieë van 'n hele aantal denkers en denkskole hoort hieronder tuis:

- die Miletiese (of Ioniese) skool met Thales (*circa* 624–545 v.C.), Anaximandros (*circa* 610–547 v.C.) en Anaximenes (hoogtepunt *circa* 546 v.C.) as belangrike eksponente;
- die skool van Pitagoras van Samos (*circa* 570–504 v.C.);
- die Eleatiese skool met Xenophanes (*circa* 580–490 v.C.), Parmenides (gebore *circa* 515 v.C.) en Zeno (gebore *circa* 490 v.C.) as vernaamste eksponente;
- Herakleitos van Efese (*circa* 540–480 v.C.) en
- 'n groep denkers uit die vyfde eeu voor Christus, waaronder Empedokles van Agrigentum (gebore *circa* 500 v.C.), Anaxagoras van Klazomenai (gebore *circa* 500 v.C.) en die atomiste, Leukippos (lewensloop onbekend) en Demokritos van Abdera (*circa* 470–360 v.C.).²

Die antiek Griekse beskawing word, soos sovele ander beskawings in hulle beginfase, deur 'n noue interafhanklikheid en interaksie tussen mens en natuur gekenmerk, wat (min

of meer agtereenvolgend) in natuuraanbidding, mitologiserende verklarings van natuurverskynsels en -kragte en 'n studie van die natuur (en 'n filosofiese verklarings vir natuurverskynsels) manifesteer. Hierdie laaste fase put, soos Aristoteles (in sy *Metafisika* 982b) verduidelik, stukrag uit *verwondering*.

Uit 'n studie van die vroeë Griekse natuurdenke word dit duidelik dat filosofie aanvanklik 'n omvattende sisteem van kennis was en dat verskillende (hedendaagse) vakwetenskappe (óók natuurwetenskappe) daaruit ontwikkel het. Dít, beweer McKeon (1990: 130), is wat 'n *kousale geskiedenis* van die filosofie in elk geval vir 'n mens duidelik maak.

Van belang uit 'n regsoogpunt is die natuurfilosowe se ingesteldheid op orde en ewewig in die natuur wat hulle net so op die samelewing toepas en met die reg as 'n sosiale ordeningsverskynsel en geregtigheid as 'n sosiale deug verbind. Sosiale kragte in 'n vreedsame (en regverdige) samelewing is met ander woorde soortgelyk aan ordelike natuurkragte. Het die natuur-filosowe 'wet en orde' in die natuur waargeneem en net so op die samelewing toegepas of het hulle die 'wet en orde' wat hulle in die samelewing ervaar het, op natuurverskynsels projekteer? Daar is meningsverskil hieroor (Stone 1965: 11 en Vlastos 1947: 83–91 *contra* Jones 1956: 39–42) maar argumente vir die eersgenoemde moontlikheid lyk die sterkste (Du Plessis 1978: 40–42).

Die natuurfilosowe het hulle persepsie van geregtigheid op gelykheid baseer en gelykheid is onder meer verstaan as *isonomia* of *isomoiria* wat natuurtoestande is. *Isonomia* is 'n 'mediese term' en slaan op die harmonie van kragte in die menslike liggaam wat goeie gesondheid moontlik maak. *Isomoiria* dui op 'n ewewig van natuurelemente buite die mens. Vir 'n goeie of gematigde klimaat word byvoorbeeld 'n *isomoiria* van natuurelemente soos hitte en koue of nattigheid en droogte vereis (Vlastos 1947: 58–60; Kahn 1960: 189–193).

Namate van die veronderstelling uitgegaan is dat die sosiale orde in 'n *regverdige samelewing* soortgelyk moet wees aan die orde in die natuur, het 'n volledige *natuurregsleer* uit natuur-filosofiese persepsies van reg en geregtigheid ontwikkel. In 'n volgroeiende natuurregsleer word *physis* (die natuur of natuurorde) en *nomos* (die samelewingsorde of positiewe reg) onderskei en dan as (onderskeidelik) 'ideaal' en 'praktyk' kontrasteer.³ In die meeste vroeë natuurfilosowe (behalwe miskien Herakleitos⁴) se reg- en geregtighedsdenke word ideaal en praktyk egter nie altyd duidelik onderskei nie. Hierdie denkers is daarom nog nie eksponente van 'n volgroeiende natuurregsleer nie.

Vervolgens, ter illustrasie, meer oor die reg- en geregtigheds-denke van enkele natuurfilosowe.

2.2 Anaximandros

Anaximandros was 'n leerling van Thales, die grondlegger van die Westerse filosofie. Van al sy geskrifte het slegs een fragment uit sy verhandeling *Oor die Natuur* behoue gebly. In Engels vertaal lees dit só:

The source of coming to be for existent things is that into which destruction, too, happens 'according to necessity; for they pay penalty and retribution to each other for their injustice according to the assessment of Time' (Allen 1966: 3).⁵

Volgens baie natuurfilosowe, en veral die Mileters, het alles uit 'n bepaalde oerstof of *archê* ontstaan: water (Thales), lug (Anaximenes) of vuur (Herakleitos). Anaximandros

noem die *archê* 'die Oneindige' (*to Apeiron*) en sê dat dit alle natuurelemente omvat (Vollenhoven 1950: 244), met ander woorde

... the opposite powers of cold and heat, moisture and dryness, darkness and light, and also the main portions of the visible world, regarded as embodiments of these universal factors (Kahn 1960: 178).

To apeiron is vir Anaximandros dié *Één*, dit wil sê verskillende 'eensgesinde' natuurelemente in harmonie met mekaar. Baie van hierdie elemente is egter teenoorgesteldes soos hitte en koue, nat en droog of donker en lig. Daarom veronderstel harmonie ook vergelding: die elemente 'sorteer' hulleself reëlmatig en ordelik 'uit' en skei hulle van mekaar af (vgl. ook Aristoteles *Metafisika* 187a) – hulle betaal, in Anaximandros se woorde, 'straf en boete aan mekaar'. Daar is nie 'n enkele element wat alléén dié *archê* is nie en daarom geskied daar binne *to apeiron* geregtigheid: die verskillende 'oerelemente' is gelyk en die een oorheers nie die ander nie (Aristoteles *Fisika* 204b.22). Hierdie gelykheid manifesteer in 'n kosmiese balans: die verskillende elemente vernietig mekaar nie en keer uiteindelik sáám in *to apeiron* terug (Vlastos 1947: 80–83; Kahn 1960: 186–193). Dít kan ook in die natuur self gesien word: fris dou in die vroeë oggend en bloedige hitte in die middag; wolke (verdampte water) en wind (lug) wat weerlig (vuur) veroorsaak; hitte in die somer en koue in die winter asook winde wat (in Griekeland) in die winter en in die somer uit hoofsaaklik verskillende rigtings waai (Kahn 1960: 184).

Anaximandros se natuurordelike persepsie van reg en geregtigheid het besliste morele en politieke implikasies: óók in die samelewing en in menseverhoudings is geregtigheid 'n aangeleentheid tussen gelykes en werk dit *vergeldend*, want 'its settlement involves an equation of compensation to injury' (Vlastos 1947: 83; vgl. ook Allen 1966: 5).

2.3 Pitagoras en die Pitagoreërs

Pitagoras en sy volgelinge⁶ wat wiskundiges van formaat was,⁷ het reg en geregtigheid as 'n getal uitgedruk. Die wêreldorde is volgens hulle opgebou uit getalle (Iamblichus *Pythagoras* 46; De Vogel 1966: 109 en 118). Dit beteken dat alle verskynsels wat deur hierdie orde beheers word, as getalle uitgedruk kan word. Die getal 5 is byvoorbeeld die huwelik, want dit is 'n sáámvoeging van die eerste manlike en vroulike getal (Kruger 1976: 12). 'n Deug soos geregtigheid is ook 'n getal (Aristoteles *Magna Moralia* 1182a 11). Dit is egter nie seker of hierdie getal die eerste kwadraat (d.w.s. 2² of 4) of so nie die eerste kwadraat van 'n ongelyke getal (d.w.s. 3² of 9) is nie (vgl. Du Plessis 1978: 48). Die eerste moontlikheid lyk die waarskynlikste.⁸

Die Pitagoreërs het grondig in antropologiese en morele vraagstukke belanggestel en hulle het getalle hoofsaaklik as hulpmiddels in hulle nadenke oor sulke vraagstukke gebruik (De Vogel 1966: 118, 194 en 226). Hulle was dus nie in die eerste plek matematiëci nie en ook nie natuurfilosowe in dieselfde sin as byvoorbeeld die Mileters of die Eleate nie. Omdat vraagstukke oor die menslike siel – en veral die vraag wat *na die dood* met die siel gebeur (Diogenes Laertius VIII 36) – hulle intens geïnteresseer het, was hulle begaan oor 'hoe om rêg te lewe'. Hulle het dus 'n baie streng morele kode eerbiedig (Iamblichus *Pythagoras* 21).

Aristoteles (*Ethika Nikomacheia* 1132b 26) beweer dat die Pitagoreërs geregtigheid merendeels gesien het as vergelding ooreenkomstig die *talio*-beginsel – dus: 'n oog om

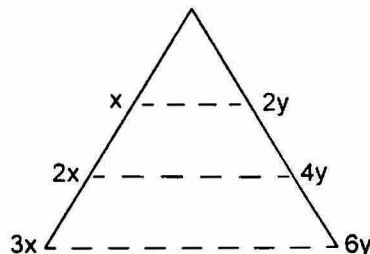
'n oog en 'n tand om 'n tand' – maar getuienis oor hulle sterk morele ingesteldheid plaas die korrektheid van so 'n bewering onder verdinking. Verdross (1948: 11–12) en De Vogel (1966: 104) het eerder gelyk wanneer hulle aanvoer dat die *Pitagoreërs* na alle waarskynlikheid dié 'wyse manne' is wat Plato (*Gorgias* 508a) met die aanvanklike outeurskap van die idee van *geometriese gelykheid* krediteer. Meetkundig of *geometries* word hierdie gelykheidsvorm soos volg onderaan hierdie bladsy uitgedruk:

Die matematiese ekwivalent hiervan is $x:y::1:2$ of, anders gestel, indien x gelyk is aan $2y$, dan is $2x$ gelyk aan $4y$, $3x$ gelyk aan $6y$ ensovoorts.

Geometriese gelykheid word ook as 'n gelykheidskriterium op intermenslike verhoudinge toegepas: duidelik omskrewe *saaklike maatstawwe* word ter bereiking van 'n *voorafgestelde doel* aangewend om mense in verhouding tot (of na die maat van) verskille in hulle *persoonlike kwaliteite of omstandighede* verskillend te behandel. Geometriese gelykheid is dus *relasionele of verhoudingsmatige gelykheid* wat tussen mense *differensieer*. *Diskriminasie* op sy beurt is ongeregverdigde differensiasie waardeur gewig gegee word aan persoonlike kwaliteite en omstandighede wat met die oog op die voorafgestelde doel nie ter sake is nie – dít *ten koste* van dié wat wel sodanig ter sake is – of waardeur probeer word om 'n doel *anders as* die *voorafgestelde doel* te verwesenlik. Onduidelikheid oor die *saaklike maatstawwe* of die te bereikte doel sal diskriminasie dus bevorder, terwyl duidelikheid dit sal teenwerk.⁹

Aristoteles (*Politica* 1282b–1283a) gee die volgende baie bekende voorbeeld van hoe dat die geometriese gelykheidskriterium werk: Indien 'n beter en 'n swakker fluit aan twee fluitspelers (A en B) toebedeel moet word met die doel om fluitspel in die *polis* te bevorder, behoort die beter fluitspeler die beter fluit te kry. In hierdie voorbeeld is:

- die *voorafgestelde doel* die bevordering van fluitspel in die *polis* en
- die *saaklike maatstaf* die kwaliteit van fluitspel;
- Die fluitspelers word in verhouding tot hulle vermoë om fluit te speel;
- *verskillend behandel* sodat die een die beter en die ander een die swakker fluit kry.
- Indien fluitspeler A die beter fluit sou kry vanweë byvoorbeeld sy afkoms, sy mooi voorkoms of sy 'politieke kontakte', is daar teen fluitspeler B *gediskrimineer*. So ook indien A die beter fluit gekry het om 'n bepaalde politieke figuur se aansien te bevorder (en nie om fluitspel in die *polis* te bevorder nie).
- Om diskriminasie teen te werk, moet dit *duidelik wees* dat die kwaliteit van fluitspel die *saaklike maatstaf* en die bevordering van fluitspel in die *polis* die te bereikte *doel* is.



Pitagoras gebruik 'n interessante geometriese gelykheidsargument om 'n seksistiese vooroordeel van sy tyd die bodem in te slaan (Iamblichus *Pythagoras* 55). Vroue is naamlik verbied om heilige dinge te nader pas nadat hulle geslagsgemeenskap gehad het. Pitagoras redeneer dat vroue van nature regverdiger is as mans omdat hulle makliker hulle eiendom in goedertrou met mekaar deel, dit wil sê sonder om op sekerheid soos 'n pand of 'n getuie aan te dring. Gegee hierdie groter regverdigheid van vroue, sien Pitagoras geen rede waarom juis hulle (en nêr hulle) verbied moet word om heilige dinge te nader nadat hulle binne-egtelike geslagsgemeenskap gehad het nie (De Vogel 1966: 133–134). Vroue moet met ander woorde *na die maat van* hulle regverdigheid van 'n bevooroordeelde beperking wat die samelewing hulle oplê, bevry word. Dít is 'n heel merkwaardige toegewing indien 'n mens in aanmerking neem dat die Pitagoreërs oor die algemeen beperkende eerder as bevrydende lewensreëls voorgeskryf het.

2.4 Herakleitos

Volgens Herakleitos is geregtigheid *stryd* en oorlog universeel – die vader en koning van alle dinge (*Fragment* 53) – en gebeur alles volgens stryd en na noodwendigheid (*Fragment* 80).¹⁰ Dikê is met ander woorde self Eris en die verskillende elemente wat die wêreld daarstel is, juis omdat hulle in harmonie is, in 'n universele stryd (*pólemos*) gewikkel – hulle spreek mekaar teë (Verdross 1958: 10; Guthrie 1962 I: 417 en 448).¹¹

Vir 'n *dialektiese denker* soos Herakleitos is teenoorgesteldes *tegelykertyd* ewe waar en ewe geldig. Die 'volle waarheid' lê trouens juis in die paradoks:

- Every animal is driven to pasture with a blow (*Fragment* 11).
- Die son, sou dit sy baan oorskry, sal teruggedwing word deur die Erinneërs wat handlangers van Dikê is (*Fragment* 94).
- 'n Mens kan geregtigheid ken omdat daar óók onreg is (*Fragment* 23).
- [D]ie snare van die lier en die hand van die speler stry teen mekaar en het musiek tot gevolg (Kruger 1976: 7; kyk in hierdie verband *Fragment* 51)
- Seewater is skadelik vir mense maar nuttig vir visse (*Fragment* 61)

Volgens Herakleitos is die wêreldorde 'n ewiglewende vuur (*Fragmente* 30 en 64). Vuur is vir hom egter nie die *archê* op dieselfde manier as wat water dit vir Thales of lug dit vir Anaximenes is nie – vuur is die *Logos* en hierdie *Logos* is nie 'n oerstof nie, maar 'n syns- ('n 'bestaans-') maatstaf:

All things are an equal exchange for fire and fire for all things, as goods are for gold and gold for goods (*Fragment* 90).¹²

Vuur-as-*Logos* bepaal derhalwe hoedanig alles *is* en hoedat *gebeure* verloop (*Fragment* 1). Vuur is egter ook onstoflik en veral nie-konstant. Met vuur as maatstaf vir alles word een van die sleutelstellings in Herakleitos se filosofie derhalwe onderstreep: *panta rhei* – alles vloei. Niks bly met ander woorde konstant nie. Selfs kosmogenese is stryd en kontradiksie, want alles begin deurdat vuur in sy kontras, see of water, omslaan. Water divergeer dan weer in twee verdere kontraste, te wete gloedlug en aarde (*Fragment* 31; kyk ook Vollenhoven 1950: 67–73; Vlastos 1947: 67). Dog, te midde (en juis as gevolg) van hierdie stryd, 'the measure will be kept' (Vlastos 1947: 67) want, sê Herakleitos op 'n ander plek, die pad óp en die pad áf is een en dieselfde pad (*Fragment* 60).

Vir Herakleitos bestaan die volle waarheid in paradokse, want hy kyk dieper as voor die hand liggende natuurwerklikhede en hy ontdek só 'n omvattende *synsgeheel* (*ta onta*). Hy dink daarom ook na oor werklikhede wat nie empiries waargeneem kan word nie. Herakleitos se *synsleer* of *ontologie* het dus 'n oorwegend geestelike inslag (Munitz 1967: 237–244; MacIntyre 1967: 542–543; Rosen 1973: 535–554; Hartman 1949: 6; Du Plessis 1978: 52 vn. 24). Sy dieper kyk op sake laat hom voorts sien dat daar 'n *verborge* goddelike orde moet wees ('n *nomos theios*) wat die *Logos* voortbring. Dit is 'n *verborge* orde want '[t]he real constitution of things is accustomed to hide itself' (*Fragment* 123) en '[a]n unapparent connection is stronger than an apparent' (*Fragment* 54). Die *Logos*-maatstaf sêlf kan nie heeltemal deurgrond word nie (*Fragment* 1). Dit kan egter diep in die menslike siel (*psychê*) ten dele geken word (*Fragmente* 45 en 115).

Die ewige *Logos* is, volgens Herakleitos, ook regverdig (*Fragment* 102) omdat dit die ontiese stryd in stand hou en *nie ten spyte daarvan nie*. Volgens Cleve (1973 I: 80–81) maak die volgende parafrase van *Fragment* 80 dit duidelik:

One ought to understand the *Xynós*¹³ as (now) being war, and (peace-loving) justice as (now) being (unjust) strife, and all things as (now) coming about by way of strife and compulsion.

Anders as vir byvoorbeeld Anaximandros is stryd vir Herakleitos dus nie onreg wat ongedaan gemaak of 'vergeld' hoef te word nie: stryd is rég, stryd is geregtigheid; alleen stryd verseker orde en harmonie. Stryd verseker ook gelykheid. Herakleitos gebruik egter nie terme soos 'gelyk' of 'gelykheid' om die idee van ewewig of ewemaat uit te druk nie. Hy sê eerder dat alles *één* is (*Fragment* 50) en met een bedoel hy *een en dieselfde* (Vlastos 1947: 69–71) – soos die *Logos* *terselfdertyd* dag-én-nag, winter-én-somer, oorlog-én-vrede of versadiging-én-honger is (*Fragment* 67).

Herakleitos se ontologie het bepaalde implikasies vir die regs- en politieke lewe. In *Fragment* 102 sê hy byvoorbeeld dat die *Logos* slegs geregtigheid ken en dat onreg van menslike oorsprong is. Hy kontrasteer per implikasie dus die maat waarmee mense meet met die onbetwistelik gesaghebbende *Logos*-maatstaf. Dit is kenmerkend van 'n volgroeiende natuurregseleer. In *Fragment* 53 bestempel hy oorlog as die vader en koning van alle dinge wat sommige wesens as gode en ander as mense en sommige mense weer as slawe en ander as vrymense uitwys. Klasseverskille ontstaan met ander woorde onvermydelik en 'ordelik' uit geregtigheid-as-stryd. Hierdie voorkeur vir aristokrasie is tipies van Herakleitos. Hy was hovaardig en trots en het op 'minderes' neergesien.¹⁴

Fragment 114 is ryk aan regsbetekenis:

Those who speak with sense must rely on what is common to all, as the city must rely on its law, and with much greater reliance: for all the laws of men are nourished by one law, the divine law; for it has as much power as it wishes and is sufficient for all and is still left over.

Hierdie uitspraak verwys primêr na die oppergesag van die goddelike wet, die *nomos theios*, soos vergestalt in die *Logos*-maatstaf (Cleve 1973 I: 92). Wie verstandig wil praat, sê Herakleitos, moet op die *Logos Xynós* steun in 'n *sterker mate* as wat die staat op sy *nomoi* steun want die *nomoi* word deur die *nomos theios* bepaal en trouens daarin gekoester. Die *nomos theios/Logos* stel met ander woorde die *nomoi* daar: die goddelike wet is die *konstitutiewe* bestaansgrond vir mensgemaakte wette.

Dit is tegelyk egter ook *regulatief*: Dit skryf voor hoedat die *nomoi behoort te wees*. Wie verstandig wil praat moet *mêr* nog as wat die *polis* op sy *nomoi* steun hom of haar op die *nomos theios* verlaat. Die klem hier is op die groter krag – die volmaakte oppermag – van die *nomos theios/Logos*. Gemeet aan hierdie maatstaf is die *nomoi* gebrekkig en die krag wat daaraan ontleen kan word ontoereikend (Cleve 1973 I: 92–93). *Nomoi* kan egter 'beter' of volmakter word namate hulle na die *nomos theios/Logos* – wat óók dié geregtigheidsmaatstaf is (*Fragment* 102) – geyk word. Of *nomoi* regverdig is, hang dus daarvan af of hulle aan die regulatiewe eise van hierdie hoogste maatstaf voldoen.

3. Die natuurfilosowe en die klassieke natuurregseleer

3.1 Waarom 'klassieke' natuurregseleer

Een manier om te bepaal hoe 'tipies natuurregtelik' die vroeë natuurfilosowe die verhouding tussen ideaalreg en positiewe reg sien, is om hulle sienings met die klassieke natuurregseleer van die Stoïsynse te vergelyk. Daar is veral drie redes waarom die Stoïsynse versie van die natuurregseleer 'klassiek' is:

3.1.1 Dit is 'n *volgroeiende natuurregseleer*. Té letterlik geneem, is die term 'volgroeiend' natuurlik omstrede want die natuurregsgedagte het deur die eeue in verskillende gestaltes bly groei (en dit ontwikkel steeds). Die Stoïsynse natuurregseleer verteenwoordig egter 'n kulinasiëpunt van bepaalde denkontwikkelings in die antieke natuurregsepog.

3.1.2 Dit vorm 'n *duidelik herkenbare basis vir ontwikkelings in die natuurregsgedenke oor 'n tydperk van meer as 1600 jaar*. Natuurregsgedagtes uit die patristiek, die Middeleeue en die vroeë reformatie lyk struktureel baie op die Stoïsynse model. Stoïsynse idees word egter matig 'gekersten' deur dit met Christelike inhoud te vul. Die natuurreg word byvoorbeeld as 'n ordelike uitdrukking van die skepperwil van God beskryf (Augustinus *De Civitate Dei* 19.12; Thomas van Aquino *Summa Theologica* 1.2.q93.a3 ad 2um en Jean Calvin *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos* 1:19–20 en veral 2:14–15).

3.1.3 Dit is 'n *standaard in terme waarvan historiese veelseggende wendings in die natuurregsgedenke beskryf kan word*. Een so 'n wending was die verplasing van die oorsprong van die natuurreg vanaf 'n universele orde buite die mens na die menslike rede (kyk bv. Hugo de Groot *Prolegomena: De Jure Belli ac Pacis* 6). Hierdie wending het teen ongeveer die sestiende eeu begin, het die moderne regsgedenke ingelui en vorm die grondslag van die hedendaagse menseregteleer. 'n Ander belangrike wending, duidelik deur die twintigste eeu se irrasionalisme geïnspireer, was die bevestiging van die onveranderlikheid en algemeen-geldigheid van die natuurreg as ideaalreg. Gustav Radbruch (1878–1949) ontken byvoorbeeld nie die ideaaltipiese karakter van die natuurreg nie maar verkies 'n *'Natuurrecht mit wechselndem Inhalt'* bo een wat as *'allgemeingültig und unwandelbar'* beskou word (Radbruch 1959: 20).

In 'n neutedop dus: indien die klassieke natuurregseleer deur die denke van die vroeë Griekse natuurfilosowe beïnvloed is, sal dit, vanweë die historiese sentraliteit van die eersgenoemde, ook waar wees van alle regsgedenke in die raamwerk van die Westerse natuurregsepog.

3.2 Die Stoïsynse natuurregseleer in voelvlug

Die Stoïsynse se ontologie, waarin hulle ...

gedra deur 'n *Logos*-motief. Die Stoïsynse *Logos* is, net soos dié van Herakleitos, 'n universele (ontiese) maatstaf van 'n 'vuuragtig vlugge' aard. Dit is egter geredeliker kenbaar as die *Logos* van Herakleitos omdat partikels of 'sade' daarvan (*logoi spermatikoi* of *rationes seminales*) in die menslike rede ingeplant is (Pohlenz 1948: 32–36; Verdross 1958: 44–45; Hommes 1972: 27–29). Alles in die werklikheid gebeur ooreenkomstig die *Logos*, wat M. Tullius Cicero (106–43 v.C.) later die *vera lex recta ratio* en Seneca (5 v.C.–65 n.C.) die *lex aeterna* sou noem.

Die tydvak waarin die Stoïsynse hierdie filosofie ontwikkel – in die evolusie van die Westerse denke as die *Hellenisme* bekendstaan in die teken van die militêre verowerings-togte van die Macedoniese heerser Alexander III (beter bekend as Alexander die Grote) (356–323 v.C.). Uit Alexander se militêre suksesse het 'n *hellenisering*¹⁵ van bykans die hele destyds bekende wêreld gevolg. Hierdeur is die eens streng stadstaatgebonde Griekse regs- en staatsdenkers (veral die Atheners) se leef- en ervarings-wêreld verruim en het hulle politieke perspektiewe by die grense van die *polis* begin verbykring.

Die *polis* as politieke konteks – en middelpunt van politieke geborgenheid – begin plek maak vir die kosmopolis (of 'wêreldstaat'). Dit, tesame met die feit dat die nuwe politieke leefwêreld die speelveld van despote en tiranne word, skep 'n onsekerheid wat die Stoïsynse met hulle ponering van die vastigheid van die universele *Logos* probeer besweer. Geluk lê, volgens hulle, in 'n deugdelike lewe soos die *Logos* 'n mens leer. *Logos* is tege-lyk 'natuur' én 'rede' omdat die menslike rede aan die *Logos* deel het. Die *logoi spermatikoi* in die rede is trouens bronne van 'n *a priori* (vóór-empiriese) kennis van wat moreel reg en verkeerd is. Kennis van die *Logos* (en derhalwe dié leefwyse wat van nature rêg is) kenmerk dus die *redelike* natuur van die *sedelike* mens (vgl. bv. Kleantes (300–220 v.C.) se *Himne aan Zeus* in Saunders (Ed.) 1966: 149–150; Diogenes Laertius S.V.F. I.179a; Verdross 1958: 44).

Cicero (*De Legibus* 3.22.33) beskryf die natuurregsorde as 'n *vera lex recta ratio* ('n ware reg as hoogste rede') *diffusa in omnes* ('onder alles/almal verdeel') en waaraan alle (redelike sowel as nie-redelike) wesens deel het. Dit is duursaam, ewig en geldingseffektief. Dit beveel 'n mens om sekere dinge te doen en roep jou op tot diens. Dit verbied egter ook bepaalde dinge. Van hierdie maatstaf kan nie afgewyk word en geen volksvergadering kan dit verander nie. Dit is vir alle volke ('in Rome en Athene') altyd dieselfde. Wie dit nie gehoorsaam nie, minag die menslike natuur. Die faset van die *vera lex ratio* wat vir spesifiek redelike wesens geld, noem Cicero die *lex naturalis* (*De Legibus* 1.5.18) en dit is dan die natuurreg in die eintlike sin van die woord.

Opsommend kan natuurreg, aan die hand van die klassieke natuurregsleer, so tipeer word:

Dit is 'n wetsorde (*Logos* of *lex aeterna*) waaraan tydelike of positiewe ordes gemeet word, wat per se en universeel geld en wat redelik/rasioneel en *a priori* voor-empiries kenbaar is omdat 'sade' (*logoi spermatikoi* of *rationes seminales*) daarvan in die menslike rede ingeplant is.

Met verwysing na hierdie kernagtige tipering, en mede ter toeligting van die stellings in 3.1.1–3.1.3 hierbo, kan die volgende oor die kenmerke van die klassieke natuurregsleer gesê word.

3.2.1 Daar bestaan 'n hoër orde naas en benewens positiewe (mensgemaakte) ordes. Cicero formuleer sy siening oor die *vera lex recta ratio* byvoorbeeld in reaksie op 'n

populêre opvatting (en syns insiens misvatting) van sy tyd, naamlik dat *lex est quod populus iubet atque constituit* (Knoche 1968: 41). Die hoër orde geld universeel en per se (dit wil sê sonder dat 'n menslike wetgewer vorm daaraan hoef te gee) en is rasioneel kenbaar. Dit huisves ook 'n sisteem van waardes wat nie noodwendig klaar geformuleerde norme hoef te wees nie.

Die partisipasie van die menslike rede aan die *Logos* of *lex aeterna*, is 'n merkteken van die simbiose van mens en natuur. Die vroeë natuurfilosowe (kyk par. 2.1) stel mens en natuur nie teenoor mekaar nie maar dit is tog duidelik dat die natuuroorde 'n objektiewe grootheid *buite die mens* is. Die begrip 'natuur' (*physis*) het egter nie altyd in die antieke en klassieke natuurregsdenke hierdie betekenis nie. Erik Wolf (1954 en 1959) toon voortreflik aan hoedat die betekenis van *physis* van tydvak tot tydvak en selfs van filosoof tot filosoof varieer.

Die Sofis, Protagoras van Abdera (485–411 v.C.), verklaar byvoorbeeld dat die mens die maatstaf is vir alle dinge: van dít wat is, dát dít is en van dít wat nie is nie, dát dít nie is nie (*Fragment 1* volgens Diels 1951; vgl. ook Plato *Theiathotos* 166d). Hierdie stelling verwoord 'n klemverskuiwing weg van die idee van 'n objektiewe ordemaatstaf na 'n subjektiewe ordebewussyn (Verdross 1958: 15; Berolzheimer 1925: 56–57): *physis* is nie 'n orde *an sich* nie maar beteken spesifiek 'menslike natuur'. Hierdie siening het die Sofiste met hulle uitgesproke teenstanders, Sokrates (469–399 v.C.), Plato (427–347 v.C.) en Aristoteles (384–322 v.C.), gemeen. So ook die begeerte om met samelewingsbetrokke denkebeelde en -modelle vorendag te kom (Wolf 1954: 10–20).

Die Stoïsynse versoen in hulle denke die oorwegend natuurfilosofiese en 'mensfilosofiese' gedagterigtings: die objektiewe orde *gêld* steeds as maatstaf, omdat die menslike rede daaraan partisipeer, het die menslike natuur egter óók maatstafskwaliteite. Daarom dat Zeno, die vader van Stoïsisme, kan verklaar dat 'n deugdelike lewe 'n lewe ooreenkomstig die natuur is (Diogenes Laertius S.V.F. I.179a).

Die klassieke Romeinse juriste, soos Gaius en Ulpianus in (onderskeidelik) die tweede en derde eeue na Christus, was meer regspraktisyns as regsfilosowe. Hulle is in hulle denke egter sterk deur die Stoïsisme beïnvloed ofskoon hulle nie eksplisiet uitgaan van die Stoïsynse natuurregsmodel nie. Hulle lê klem op die aangebore, natuurlike regsgevoel van die mens (Van Oven 1948: 1–2) en vereenselwig *natuurlikheid* met *redelikheid* oftewel *gesonde verstand* ('common sense'). Hierin herken 'n mens die Stoïsynse opvatting dat die natuur 'n mens leer wat reg en verkeerd is. Daar is meningsverskil oor die vraag of – en, indien wel, tot watter mate – hierdie siening steeds die gesag van 'n objektiewe natuurregsorde veronderstel (vgl. bv. Voigt 1966: 332 *contra* Schulz 1936: 35). Daar is egter in die praktiese adviese van die klassieke juriste baie voorbeelde van oplos-sings vir probleme wat hulle as 'die regverdigste' beskou gewoon omdat sulke oplossings in ooreenstemming met die natuur (en dus 'gesonde verstand') is (Du Plessis 1978: 148–152; Levy 1948: 6–7 en 16–19). Baie van hierdie opinies is opgeneem in die *Corpus Iuris Civilis*, keiser Justinianus se omvattende kodifikasie van die Romeinse reg wat uit die sesde eeu na Christus dateer, en het so deel geword van waarskynlik dié invloedrykste historiese geskrif in die evolusie van die Wes-Europese regswetenskap. Die Stoïsynse natuurregsleer het derhalwe nie slegs die uitgebreide filosofiese invloed gehad waarop voorheen in 3.1.2 hierbo gewys is nie, maar het ook in die regswetenskap verreikende effek gehad.

3.2.2 *Positiewe regsordes word nie alleen van die natuurregsorde onderskei nie maar word ook daarmee kontrasteer – sô dat dit duidelik is dat die natuurregsorde ideaal en positiewe regsordes 'praktik' is.* Die Sofiste was die eerste om hierdie skeidslyn skerp te trek. As swerwers van stad tot stad het hulle nie alleen onder die indruk gekom van hoe relatief positiewe regsordes is nie maar kon hulle ook, as eksponente van die *Aufklärung* van die antieke, krities teenoor regsinstellings staan (Verdross 1958: 16; Untersteiner 1954: 321–324). Teenoor hierdie gebrekkige ordes en instellings het hulle, net soos die Stoïsyne, *physis* as maatstaf en ideaal gestel. Dit verklaar die volgende kenmerk van die klassieke natuurregsdenke.

3.2.3 *Die verband tussen die natuurregsorde en positiewe regs-ordes word, nadat hulle aanvanklik gekontrasteer is, hêrs mee want die waardes wat in positiewe regsordes verwesenlik moet word, lê in die natuurregsorde beslote.* Anders gestel: klassieke natuurregsdenkers skei nie reg en moraal (of regswetenskap en etiek) nie. Laasgenoemde is 'n kenmerk van alle vorme van natuurregsdenke deur die eeue.

3.2.4 *Klassieke natuurregsdenke rus op die veronderstelling dat die essensie voorafgaan aan die eksistensie.* In hierdie opsig is dit georiënteer aan die ideëleer van Plato wat hy dit in veral sy *Politiea* ontwikkel: die natuurreg is die ideë-model, die essensie, wat die eksistensie van positiewe regsordes nie alleen as regulatiewe ideaal nie maar ook as konstitutiewe bestaansgrond voorafgaan. Dit verklaar waarom die natuurreg 'n bindende maatstaf kan wees.

Omdat klassieke natuurregsdenke *essensie*-denke is, word deduksie veelal gebruik om uit die algemene beginsels van die natuurreg, norme of (gedrags-)voorskrifte vir besondere, konkrete situasies af te lei.

4. Slotperspektiewe: hoe 'klassiek' is die vroeë natuurfilosowe se naturregsbeskouings?

Die naturregsdimensie in die geregtigheidsdenke van die vroeë natuurfilosowe wat in paragraaf 2 hierbo bespreek is, word ten slotte kortliks met die klassieke naturregsleer, soos in die vorige paragraaf tipeer, vergelyk.

4.1 Al die natuurfilosowe wat bespreek is, erken die bestaan van 'n universele orde wat sonder menslike toedoen geld. Vir Anaximandros konstitueer *to Aperion* self dié orde; vir die Pitagoreërs is dit 'n orde van getalle en vir Herakleitos is dit die *Logos*. In al drie gevalle dien die orde ook as model en voorbeeld van wat behoort – het dit met ander woorde regulatiewe waarde. Dit is egter nie altyd ewe duidelik in welke mate hierdie orde ook konstitutief – en dus 'n ontiese bestaansvoorwaarde vir positiewe regs- en staatsordes – is nie. In die geval van Anaximandros en die Pitagoreërs is inligting hieroor gewoon ontoereikend. Dit wil egter tog lyk asof Herakleitos in *Fragment* 114 uitgaan van die veronderstelling dat die *Logos* bestaansvoorwaarde vir die *nomoi* is: die laasgenoemdes word gekoester deur en put krag uit die *nomos theios*.

Oor Anaximandros en die Pitagoreërs is daar voorts nie genoeg inligting beskikbaar om te kan sê hoedat hulle meen 'n mens tot kennis van die naturregsorde kom nie. Herakleitos, daarenteen, stel dit duidelik dat die *Logos* rasioneel – dié in die menslike *psychê* (*Fragmente* 45 en 115) – geken kan word. Vir Herakleitos (soos ook vir die Stoïsyne) is hierdie kennis egter slegs ten dele.

4.2 Anaximandros en die Pitagoreërs kontrasteer nie duidelik die naturregsorde en mensgemaakte ordes nie. Herakleitos doen dit wel in *Fragment* 114 wanneer hy die oppergesag van die *nomos theios* in vergelyking met menslike *nomoi* konstateer. Tyd- en plekgebonde (menslike) regsordes is nogtans noodsaaklik: die burgery behoort vir die reg te veg soos vir die stadsmuur (*Fragment* 44).

4.3 Vir al die natuurfilosowe wat bespreek is, bestaan daar 'n noodsaaklike verband tussen die per se geldende, universele orde en die tyd- en plekgebonde menslike ordes. Omdat Herakleitos hierdie ordes kontrasteer, is die verband wat hy tussen hulle lê (net soos in die klassieke naturregsleer) 'n verband wat as't ware hêrs mee word. Hy kontrasteer die twee ordes en lê terselfdertyd 'n noue verband tussen hulle, in een en dieselfde relatief kort fragment, naamlik *Fragment* 114.

4.4 Omdat die verhouding naturregpositiewe reg vir selfs dié natuurfilosowe wat die twee soorte ordes nie duidelik kontrasteer nie, met die relasie model-praktik¹⁶ korreleer, is die naturreg in beginsel vir hulle *essensie* en positiewe regsordes *eksistensie*. Dit is egter nie duidelik geartikuleerd so nie en tot watter mate hulle in *essensie*-*eksistensie*-terme oor die verhouding model-praktik nagedink het, is nie moontlik om te sê nie.

Uit die voorgaande kernagtige vergelyking is dit duidelik dat Herakleitos se naturregsleer al die kenmerke van die volgroeiende klassieke naturregsleer vertoon. Dit beteken nie dat Herakleitos die enigste natuurfilosoof was wat as 'voorganger' aan die klassiek-Stoïsyne naturregsleer beslag help gee het nie – intendeel. Daar is genoeg in die denke van ander natuurfilosowe wat 'n mens met veiligheid kan laat konkludeer dat die naturregsgedagte in die Westerse geregtigheidsdenke van essensieel natuurfilosofiese oorsprong is. Dit beteken dat die moderne natuurwetenskappe en die regswetenskap (veral met betrekking tot 'n 'geestelike' kernwaarde soos geregtigheid), wysgerig-histories 'n gemeenskaplike groeibodem het. In die lig van hedendaagse vervreemdings van hierdie twee wetenskapsgenres, wat die reël eerder as die uitsondering skyn te wees, is dit 'n merkwaardige ontdekking.

Summary

This article traces the origins of the epoch of natural law in Western legal thought, in early Greek natural philosophy. The views on justice of natural philosophers, Anaximander, the Pythagoreans and Heraclitus in particular, are analysed and compared to the classical natural law thinking of the Stoics. This latter model has become 'classical' for three reasons:

- It is a fully-grown doctrine of natural law.
- It forms the clearly recognisable basis for developments in natural law thinking over a period of more than 1600 years.
- It has become a standard in terms of which momentous turns in Western natural law thinking are recognised and evaluated.

According to the classical natural law doctrine, natural law is *an universal order of law (Logos or lex aeterna), valid per se, against which temporal or positive orders are measured, and which is rationally and a priori knowable because its 'seeds' are implanted in human reason.* It thus rests on the following assumptions and shows the following characteristics:

1. It is a higher order next to and over and above positive or human-made orders. The participation of human reason in this order is a token of the symbiotic co-existence of nature and the human being.
2. Positive orders of law are not only distinguished from the order of natural law but also contrasted with it in such a way that the latter is the ideal while the former constitute 'practice' measurable against the ideal.
3. The fact that the two orders are contrasted does not imply that the relationship between them is severed – on the contrary: natural law is the source of values to be realised in positive orders of law.
4. Classical natural law is premised on the assumption that essence precedes existence.

Although only Heraclitus' thinking on justice shows all of these characteristics of the classical doctrine of natural law, the ideas of other natural philosophers are unmistakably antecedent to it. These philosophers, for instance, all recognise the supremacy of the universal order as a model against which civil legal and political orders are to be measured. To this extent they also assume, by implication, that essence precedes existence. They do not, however, always make it clear how *knowledge* of natural law is possible. Neither do they decidedly *contrast* natural law and positive law.

It can nevertheless safely be stated that the classical natural law doctrine, and thereby natural law thinking in the western tradition too, essentially find their origin in early Greek natural philosophy.

Aantekeninge

1. Wat uit 'n regsfilosofiese oogpunt nie so belangrik is nie.
2. Hierdie denkers is uit 'n regsfilosofiese oogpunt eweneens minder belangrik.
3. Kyk 3.2 hieronder.
4. Kyk 2.4 hieronder.
5. Van der Vyver (1973: 29) gee dit in Afrikaans so weer:
Waaruit egter die synde dinge ontstaan het, daarin keer hulle ook by hulle ondergang terug, soos dit hoort; want hulle betaal aan mekaar straf en boete vir hulle ongeregtigheid na die orde van die tyd.
6. Omdat Pitagoreïese denkbeelde meesal uit getuïenisse (en nie direkte geskrifte nie) rekonstrueer moet word, is dit moeilik om altyd tussen die afsonderlike standpunte van Pitagoras en sy leerlinge te onderskei en word Pitagoras en die Pitagoreërs hier dus grotendeels as 'n eenheid behandel.
7. Die stelling van Pythagoras dat die som van die kwadrate van die reghoeksyne van 'n reghoekige driehoek gelyk is aan die kwadraat van die sy teenoor die reghoek, het bv. vir hom onsterflike roem as meetkundige verwerf.
8. Berolzheimer (1929: 54) wys daarop dat volgens Aristoteles se getuïenis (*Magna Moralia* 1182a 11) die getal van geregtigheid vir die Pitagoreërs 'an equal multiple of itself' moes wees. (Die idee van 'n kwadraat word dus nie uitgedruk bloot as 'multiplied by itself' nie maar as 'equally equal'.) Hiervolgens is gelyke veelvoude van hulleself soos 22, 33, 44, 55 ensovoorts almal moontlike getalle van geregtigheid. 22 of 4 is egter die sterkste moontlikheid omdat dit saam met die getal 10 'n prominente plek in die wêreldorde van

- getalle inneem: $1+2+3+4 = 10$ en 10 is die eerste volkome of volmaakte getal. Alle beskaafde volke tel immers tot by 10 en begin dan weer by 1. Ingevolge hierdie formule is geregtigheid self 'n sleuteldeug.
9. Sien vir 'n uiteensetting van die effek van geometriese gelykheid in vergelyking met ander gelykheidsvorme. Du Plessis 1992: 370–374.
 10. Die numering van fragmente is in ooreenstemming met dié van Diels 1951. Engelse vertalings van fragmente is dié van Kirk (Ed.) 1962.
 11. *Pólemos* is twis in teenstelling met *agón* wat 'wedstryd' of 'wedwyer' beteken. Die lg. term is bv. gebruik om te dui op die 'gesonde kompetisie' tussen gelykes binne die regeerklas in 'n aristokratiese staat.
 12. Hieruit volg onder meer dat dit vir die siel die dood beteken om water te word (*Fragment* 36) en dat 'n droë siel die wysste en beste is (*Fragment* 118). 'n Dronk man word, omdat sy siel nat is, deur 'n baardlose knaap rondgelei: hy beweeg al struikelende voort sonder om te weet waarheen hy op pad is (*Fragment* 117).
 13. Let daarop dat die verwysing na die *Logos* as *ho Xynós* hier beteken 'die Gemeenskaplike' wat ook 'die Vriendelike' of 'die Vreedsame' is. Herakleitos gee ook nog ander name aan die *Logos*, byvoorbeeld 'Ewige Wese' (*Aei Eon*), 'die Ewige' of 'Onsterflike' (*Aion*) en 'die Wyse' (*to Sophon*) – kyk Cleve 1973 I: 81.
 14. Demokritos is die laggende filosoof genoem omdat hy die dwaasheid van mense komies gevind het. Herakleitos het egter heel melancholies daarop reageer – hy was die wenende filosoof (Kruger 1976: 6).
 15. En die daarmee gepaardgaande kulturele en geestelike kolonisering.
 16. Omdat die kontras tussen die twee ordes nie deur alle natuurfilosowe ewe duidelik ponceer word nie, is dit beter om hier veralgemenend van 'model' en nie 'ideaal' nie te praat.

Bibliografie

- Allen, R.E. (Ed.), 1966. *Greek philosophy: Thales to Aristotle*. New York: The Free Press.
- Augustinus, Aurelius. *Opera Omnia*. J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae Cursus Completus*. Turnhout: Brepols (vols. 32–47).
- Berolzheimer, F. 1929. *The world's legal philosophies*. New York: Macmillan.
- Calvin, Jean. *Ioannis Calvini Opera quae supersunt Omnia*. Brunsvigae: Schwetschke (59 vols.).
- Cicero, M. Tullius. *De Re Publica/De Legibus*. Londen: Heineman (Loeb Classical Library).
- Cleve, F.M. 1973. *The giants of pre-sophistic Greek Philosophy*. 3de uitg. Den Haag: Nijhoff (2 vols.).
- De Vogel, C.J. 1960. The legend of platonizing Aristotle, in I. Düring & G.E.L. Owen (Eds), *Aristotle and Plato in the mid-fourth century* (pp. 248–256). Göteborg: Elanders.
- Diels, H. 1951. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlyn: Weidemann [W. Kranz (Ed.)].
- Du Plessis, L.M. 1978. *Die juridiese relevansie van Christelike Geregtigheid*. Potchefstroom: LL. D. proefskrif, P.U. vir C.H.O.
- Du Plessis, L.M. 1992. Conceptualising 'law' and 'Justice' (2): Just Legal Institutions in an optimally Just Society. *Stellenbosch Law Review*, 3(3): 357–374.
- Guthrie, W.K.C. 1962. *A history of greek philosophy* (4 vols.). Cambridge: Univ. Pr.
- Hartmann, N. 1949. *Neue Wege der Ontologie*. 3de uitg. Stuttgart: Kohlhammer.

- Hommès, H.J. van Eikema. 1972. *Hoofdpijnen van de Geschiedenis der Rechtsflosfioe*. Deventer: Kluwer.
- Jones, J.W. 1956. *The law and the legal theory of the Greeks*. Oxford: Clarendon.
- Jowett, B. (Ed), 1953. *The dialogues of Plato* (4 vols.), 4de uitg. Oxford: Clarendon .
- Kahn, C.H. 1960. *Anaximander and the origins of Greek cosmology*. New York: Columbia Univ. Pr.
- Kirk, G.S. (Ed), 1962. *Heraclitus: the cosmic fragments*. Cambridge: Univ. Pr.
- Knoche, U. 1968. Ciceros Verbindung der Lehre vom Naturrecht mit dem Römischen Recht und Gesetz, in G. Radke (Ed.), *Cicero ein Mensch seiner Zeit* (pp. 38-60). Berlyn: De Gruyter.
- Kruger, G. van W. 1976. *Die voor-sokratiese nataurflosowe*. Stellenbosch: U.S.-klasdiktaat.
- Levy, E. 1948. Natural law in Roman thought, in *Gesammelte Schriften*, I (pp. 3-19). Köln: Graz Böhlau.
- MacIntyre, A. 1967. Ontology, in P. Edwards (Ed.), *The Encyclopedia of Philosophy V* (pp. 542-543). New York: Macmillan.
- McKeon, R. (Ed.). 1941. *The basic works of Aristotle*. New York: Random House.
- McKeon, R. 1990. *Freedom and history and other essays*. Chicago: University of Chicago Press.
- Munitz, M.K. 1967. Cosmology, in P. Edwards (Ed.), *The Encyclopedia of Philosophy II* (pp. 237-244). New York: Macmillan.
- Pohlenz, M. 1948. *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen: Vandenhoeck.
- Radbruch, G. 1959. *Vorschule der Rechtsphilosophie*. Göttingen: Vandenhoeck.
- Rosen, E. 1973. Cosmology from antiquity to 1850, in P.P. Wiener (Ed.), *Dictionary of the history of ideas I* (pp. 535-540). New York: Scribner.
- Saunders, J.L. (Ed.), 1966. *Greek and Roman philosophy after Aristotle*. New York: The Free Press.
- Schatzel, W. (Ed.), 1950. *Hugo Grotius: De iure Belli ac Pacis*. Tübingen: Mohr.
- Schulz, F. 1936. *Principles of Roman Law*. Oxford: Clarendon.
- Stone, J. 1965. *Human law and human justice*. Londen: Stevens.
- Thomas van Aquino. *Summa Theologica*. Taurini: Marletti, (4 vols.).
- Untersteiner, M. 1954. *The Sophists*. Oxford: Blackwell.
- Van der Vyver, J.D. 1973. *Die juridiese sin van die leerstuk van menseregte*. Pretoria: LL. D.proefskrif, U.P.
- Van Oven, J.C. 1948. *Leerboek van Romeinsch Privaatrecht*. Leiden: Brill.
- Verdross, A. 1948. *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie*. Wene: Springer.
- Verdross, A. 1958. *Abendländische Rechtsphilosophie*. Wene: Springer.
- Vlastos, G. 1947. Equality and justice in early Greek cosmologies, in D.J. Furley & R.E. Allen (Eds), *Studies in presocratic philosophy I* (pp. 56-91). Londen: Routledge.
- Voigt, M. 1966. *Das Ius Naturale, Aequum et Bonum und Ius Gentium der Römer I*. Aalen: Scientia.
- Vollenhoven, D.H.Th. 1950. *Geschiedenis der Wijsbegeerte*. Franeker: Wever.
- Wolf, E. 1954. *Griechisches Rechtsdenken III I*. Frankfurt: Klosterman.
- Wolf, E. 1959. *Das Problem der Naturrechtslehre*. Karlsruhe: Muller.