

De eenzijdigheid van Hannah Arendt

Rob Devos

Filosoof aan de Katholieke Universiteit Leuven

Hannah Arendt (1906-1975) is een eigenzinnig filosoof. Ze is moeilijk te plaatsen. Is ze conservatief of progressief? Links of rechts? Liberaal of marxist? Modern of traditionalist? Toch geniet haar denken een blijvende belangstelling en ontwikkelt er zich de laatste tijd opnieuw een sterke interesse voor haar werk [1]. Die Arendt-revival houdt volgens mij verband met het feit dat de traditionele catalogisering, de 'ismen', momenteel nogal problematisch zijn geworden. En de crisis van de politiek is net één van de kernthema's van Arendt. De crisis van de politiek is volgens haar ook een crisis van de cultuur. De crisis is er, maar we beschikken niet over adequate theoretische concepten om die crisis te vatten, laat staan een uitweg te vinden. Hannah Arendt pleit voor een herwaardering van de politieke filosofie, die specifiek is t.a.v. wetenschappelijke (sociologische, economische, politicologische, historische) benaderingen van de politiek. Zij wil een herbronning aan de hand van de klassieke filosofie. Arendt spreekt over een 'niet-actueel denken', een denken tegen de stroom in.

In deze bijdrage baseer ik mij vooral op *The Human Condition*, Arendts filosofisch belangrijkste werk [2]. Hannah Arendt beoogt een fenomenologie van de menselijke bestaanswijze, meer bepaald van het actieve leven [3]. De concepten die ze ontwikkelt, dienen als raam voor haar politieke filosofie, en als basis voor haar kritiek. Mijn stelling is dat Hannah Arendt het politiek handelen vanuit een esthetisch model benadert. Door haar te profileren tegen Habermas probeer ik zowel de kracht als de beperkingen van zo'n denken te verduidelijken.

Arbeid, werk, handelen

Het actieve leven bestaat volgens Arendt uit

drie activiteiten: arbeid, werk en handelen. Zij komen overeen met drie basiscondities van het menselijk bestaan: natuurlijkheid, wereldlijkheid en pluraliteit. Tussen die activiteiten ziet ze een hiërarchie.

Arbeid is de sfeer van de noodzaak. Het houdt verband met het leven: het onmiddellijke bestaan wordt beheerst door de biologische noodzaak om te overleven. In de arbeid is de mens onderworpen aan de wetten van de natuur. Dat geldt zowel voor landarbeid (de bodem, de seizoenen, het weer, enz.), als voor industriële arbeid (de grondstoffen, de technologie, enz.). In de arbeid wordt er geproduceerd in functie van de consumptie: het product verdwijnt onmiddellijk doordat het wordt verbruikt. De mens is in de arbeid onderworpen aan een natuurlijk levensritme: verschijnen en verdwijnen, de eindeloze cyclus van leven en dood, de eeuwige terugkeer van hetzelfde. Het bestaan blijft alleszins afhankelijk van die arbeidscyclus, maar men kan de last ervan gedeeltelijk afschuiven op anderen. Dit is volgens Arendt de betekenis van de slavernij bij de Grieken.

Werk is onderscheiden van arbeid. Werk is niet natuurlijk. Het veronderstelt individuele creativiteit. In het werk worden duurzame producten gemaakt: instrumenten, kunstvoorwerpen, literaire teksten, monumenten, gebouwen, enz. Het zijn zaken die een relatieve zelfstandigheid verwerven ten opzichte van hun maker en een zekere waarde op zich bezitten. Het werk transformeert de natuur op een blijvende manier: het creëert een wereld.

Handelen waardeert Hannah Arendt als de *hoogste menselijke activiteit*. Handelen onderscheidt zich van arbeid. Het wordt niet voorgeschreven door de biologische natuur, het is niet

noodzakelijk. Het speelt zich af in de sfeer van de vrijheid. Handelen onderscheidt zich ook van werk. Het brengt niets duurzaam tot stand. Dat hoeft ook niet, want het doel ligt in het handelen zelf. Met handelen viseert Arendt duidelijk 'politiek handelen': het nemen van beslissingen, het uitoefenen van macht met woorden en overtuigingen.

Fenomenologie van het handelen

Om te verduidelijken wat ze met handelen bedoelt, verwijst Arendt steevast naar de Griekse polis: "De Griekse polis zal blijvend aanwezig zijn als het fundament van ons politiek bestaan, op de bodem van de zee, dus even lang als we het woord 'politiek' in de mond zullen nemen" [4]. De polis fungeert als referentiepunt, als oorsprong. Voor Arendt tevens als norm, als criterium voor het politiek handelen.

In Athene bestond een scherpe scheiding tussen twee sferen: de privé- en publieke sfeer. De privé-sfeer was die van het huishouden en van de arbeid. Hij stond in het teken van de biologische behoefte. De 'economische' behoefte was in de visie van de Grieken getekend door ongelijkheid en onvrijheid [5]: uiteraard voor de ondergeschikten, de vrouwen en de slaven, maar ook voor de heer des huizes zelf. Arendt noemt dit de sfeer van de duisternis, zelfs van de schaamte. Daartegenover staat de publieke sfeer. De Atheense burger wil zoveel mogelijk ontsnappen aan de arbeid. Hij beleeft zijn vrijheid in zijn 'vrije tijd' op de publieke ruimte waar hij zijn medeburgers als zijn gelijken ontmoet. Op de agora onderhandelt men over de zaken van de polis. Het is de sfeer van openbaarheid, van handelen en spreken.

Om het belang van het handelen voor de Grieken te belichten verwijst Arendt in *On Revolution* naar Sophocles' *Oidipoes in Kolonos* [6]: "Voor de mens is het best niet geboren te worden. Het tweede beste is vroeg te sterfen. Maar wat in staat stelt om de last van het leven te verdragen is de polis, de ruimte waarin de mens vrijuit kan spreken en handelen. Het politiek handelen geeft aan het leven zijn glans". Wat is die schittering? Als burgers politiek handelen, gaat het om meer dan om de dingen waar-

over ze onderhandelen. In de politieke discussie onthullen ze zichzelf als onderscheiden en unieke persoonlijkheden. In het handelen geven ze uitdrukking aan de pluraliteit. De publieke ruimte installeert communicatie in verscheidenheid. In die sfeer is pas sprake van vrijheid. Het resultaat van het handelen is onvoorspelbaar, ook voor de betrokkenen.

In het handelen wordt publiek duidelijk wie iemand is. Het is de sfeer van de on-verborgenheid. De bijzonderheid van de individuen wordt in woorden uitgedrukt en vastgehouden. Politiek ontspringt aan het verlangen om uit de eeuwige kringloop van leven en dood te treden en zich door daden en woorden onsterfelijk te maken. Hierover citeert Arendt graag John Adams: "Overall waar men mannen of kinderen aantreft (...), ziet men dat ieder sterk gedreven wordt door een verlangen om gezien, gehoord, bevestigd en gerespecteerd te worden door mensen om hem heen die hij kent. (...) Het geweten van de arme man is zuiver, toch is hij beschaamd. Hij voelt zich buiten het gezichtsveld van de anderen, tatsend in het duister. De mensheid neemt geen notie van hem. Hij zwerft en doolt zonder dat iemand op hem let. (...) Hij ontmoet geen afkeuring, veroordeling of verwijt. Hij wordt alleen niet gezien. Het feit dat je geheel over het hoofd gezien wordt, is onverdraaglijk" [7].

Achteraf kunnen de 'toeschouwers', t.t.z. dichters en geschiedschrijvers, in een verhaal proberen inzicht te geven over wat gebeurd is. Coherentie kan pas post factum bereikt worden. Het leven wordt een samenhangend geheel, maar in een reconstructie achteraf, in een verhaal, niet op het moment van het handelen en spreken zelf. Het coherente verhaal is slechts mogelijk ten koste van het leven zelf [8]. In zo'n verhaal kan de grootsheid van het handelen worden verwerkt, kan het individu aan de vergetelheid worden ontrukkt. Arendt noemt de geschiedschrijving "story-telling".

Politieke kritiek en cultuurkritiek

In de moderne cultuur wordt het handelen volgens Arendt steeds meer bedreigd door werk en arbeid. De menselijke conditie staat in de eerste plaats in het teken van werk en arbeid.

De "oorspronkelijke" hiërarchie wordt omgekeerd.

Het politiek handelen is verdwenen ten gevolge van een technisch, instrumenteel denken en doen op basis van berekening, waarbij alleen nuttigheidscriteria (efficiëntie) tellen. Het handelen wordt ingeruild voor een bureaucratisch en technocratisch overheidsapparaat: het politieke bedrijf met daarin een belangrijke functie voor wetenschappelijke planning. Arendt laat die geschiedenis beginnen bij de moderne tijd. Maar eigenlijk vertaalt Plato reeds de politiek naar het model van 'werk': een uitvoeren van ideeën, zoals een ambachtsman doet.

De actuele situatie laat een enorme uitbreiding zien van arbeid ten koste van werk. Op het gebied van de productie is de arbeider slaaf van de machine. Geautomatiseerde arbeid verloopt zeer voorspelbaar. In de sociale strijd werd volgens Arendt niet de arbeider geëmancipeerd maar de arbeid. Arbeid brengt niets duurzaam tot stand. Hij produceert consumptiegoederen met een zo kort mogelijke levensduur. En welke kwaliteit heeft de 'vrije tijd' die door de verkorting van de arbeidstijd ontstaat?

Bij gebrek aan reëel handelen ontstaat een pseudo-publieke ruimte die Arendt het 'sociale' noemt: een mengvorm van privaat en publiek. Het sociale vormt een soort superfamilie, waar iedereen gelijk is aan iedereen; waar de pluraliteit verstikt wordt; waar men zijn privé-leven schaamteloos te kijk stelt, te grabbel gooit en 'verbabbelt'. Het moderne individu is eenzaam in de massa. Ondanks zijn obsessie voor intimiteit weet hij geen echte privacy te vinden. Een reële schuilplaats veronderstelt immers een scheiding van het private en het publieke, en dus het bestaan van een echte publieke ruimte [9].

De 'imposante eenzijdigheid' van Arendt [10]

Op indringende manier wijst Arendt op de specificiteit en het belang van het politieke. De communicatie van de burgers op politiek niveau is van een andere aard dan economisch en bureaucratisch beheer. Of preciezer: er is slechts sprake van politiek handelen als de actoren zich niet louter technisch en strategisch opstellen. Waar politiek gereduceerd wordt tot het manipuleren van dingen en mensen, is 'het poli-

tieke' uit de politiek verdwenen.

Jürgen Habermas heeft zich in zijn denken over politiek sterk laten inspireren door Hannah Arendt. Aan arbeid-werk versus handelen beantwoordt bij Habermas arbeid versus interactie [11]. Ook hij wijst op de bedreiging ten opzichte van het communicatief handelen. Of maatschappijtheoretisch gesteld: op de kolonisering van de leefwereld door het systeem (economie en staat). Of anders: de dominantie van de media, geld en macht op talige communicatie en dwangloze discussie. Hij wijst op de teloorgang van de publieke ruimte en ziet als tegenkracht het versterken van de leefwereld, zodat zij de economie en de staat vanuit haar normen en behoeften stuurt, i.p.v. omgekeerd, zoals nu het geval is [12].

Toch is Habermas een kritische lezer van Arendt. Er bestaan belangrijke verschilpunten, die naar een heel andere visie op het politiek handelen en het politiek beleid leiden. Arendt denkt de publieke ruimte naar het model van de Griekse agora. Habermas daarentegen staat de vroeg burgerlijke *Öffentlichkeit* voor ogen: het moderne idee van een *herrschaftsfreie* discussie als fundament van de organisatie van de maatschappelijke verhoudingen, zoals die ontstaat in de 16de en 17de eeuw en zich via de literaire openbaarheid verspreidt tijdens de 18de en 19de eeuw. De burgers willen de sluis die over de beslissingen van de monarch hing, weg nemen. De besluitvorming moet in de openbaarheid gebeuren. Hierbij gaat het niet om het bereiken van een gunstig compromis binnen het bestaande machtsprincipe (zoals bij de strijd tussen de vorst en de standen), maar om een vrije discussie tussen meningen waarbij het sterkste argument overwint. Compromis wordt getransformeerd tot consensus. De openbaarheid is de in principe voor iedereen toegankelijke ruimte waarbinnen een kritische meningsvorming mogelijk wordt [13]. Voor Habermas is communicatief handelen het uitwisselen van geldigheidsclaims waarbij de actoren zich argumenterend. Het communicatief handelen bevat de bereidheid tot een rationele discussie waarin de culturele interpretatiekaders, de normen en de identiteiten beargumenteerd en bekritiseerd worden zodat consensus ontstaat. Dit is wat de taal aan

potentieel in zich draagt. Bij Arendt daarentegen is het politiek handelen 'schitteren'. Arendt hanteert een esthetisch model. Dat leidt tot ernstige theoretisch moeilijkheden m.b.t. het concept van politiek. Het politieke handelen, dat Arendt bij uitstek gerealiseerd ziet in de Griekse polis, bezit een soort ongerepte oorspronkelijkheid. Alle perversies in de politiek hebben hun oorzaak buiten de politiek. Arendt slaagt er volgens Habermas niet in om de ambiguïteiten, die eigen zijn aan de politiek, in te denken. Dit estheticisme ligt mijns inziens ook aan de basis van verregaande en problematische politieke stellingnames.

Arendt wil niet alleen de overwoekering van 'het politieke' door 'het sociale' aan de kaak stellen. Zij wil een radicale scheiding tussen de sociale sfeer (de maatschappij) en de publieke sfeer (het politieke forum) doorvoeren. Politiek hoeft zich niet met sociale vraagstukken bezig te houden: armoede, uitbuiting, werkloosheid, de sociale gevolgen van mechanisatie en automatisering, enz., kunnen niet met politieke middelen worden opgelost. De sociale sfeer is de sfeer van arbeid-werk, die met technische en wetenschappelijke middelen moet worden aangepakt. Daar heerst segregatie en discriminatie: het is de sfeer van het conflict. De politieke sfeer staat volgens Arendt daarbuiten. Daar heerst vrijheid en gelijkheid. Politiek handelen mag niet "verontreinigd" worden door een sociaal beleid. Politiek handelen moet de sociale discriminatie niet proberen tegen te gaan. Hannah Arendt verheerlijkt in die optiek de Amerikaanse revolutie, in tegenstelling tot de Franse. Zij hanteert hier volgens Habermas het model van een 'goede' en een 'slechte' revolutie. De Amerikaanse revolutie was in haar interpretatie een echte politieke revolutie. In Amerika gingen de afgevaardigden naar de conventie, niet uit plicht of eigenbelang, maar omdat zij behagen vonden in discussies, beraadslagingen en het nemen van beslissingen. De Franse revolutie werd echter, na een authentieke politieke beginfase, "verontreinigd" door het sociaal-economische vraagstuk. Zij heeft de arme massa's in de publieke arena gesleurd en de politieke vrijheid omgebogen tot sociale klassenstrijd. De Franse revolutie sloeg om in terreur. Het resultaat was een contra-revolutie. De

Franse revolutie is volgens Arendt het model bij uitstek geworden voor alle revoluties die sindsdien gevoerd werden. De staat is op die manier verworpen tot de sfeer waar de strijd om de welvaart gestreden wordt. Politiek is verworpen tot strijd en compromis tussen belangengroepen.

Tot hoe ver Arendts estheticisme leidt, blijkt uit haar geruchtmakende stellingnames over Little Rock. Little Rock in Arkansas was het centrum van de strijd voor gelijkberechtiging van de zwarten. Om voor zwarte kinderen de toegang tot de traditioneel blanke scholen af te dwingen, zette president Eisenhower het leger in. Hannah Arendt keurt die interventie van de staat in de sfeer van de maatschappij af omwille van haar scherpe opsplitsing tussen de politieke en sociale sfeer. Het politieke mag niet "verontreinigd" worden door het sociale. In haar reflecties over Little Rock komt ze tot krasse uitspraken. "Onderdrukte minderheden zijn nooit het best geplaatst om zich uit te spreken over de volgorde van prioriteiten die zich dienen te stellen. Niet de sociale gewoonte van segregatie is ongrondwettelijk, maar de uitvoering ervan bij wet. (...) Het vraagstuk is niet hoe de discriminatie moet worden afgeschaft, maar hoe ze beperkt kan blijven binnen de sociale sfeer waar ze legitiem is. Discriminatie dient voorkomen te worden in de politieke en persoonlijke sfeer" [14].

Slotbeschouwing

In de optiek van de Grieken staat de politieke praktijk los van de economie. Zij denken de verhouding van politiek en economie in de context van een pre-moderne samenleving en van een kleinschalige woordcultuur. De politieke gemeenschap is nog van die aard dat ze haar "materiële onderbouw" als zodanig niet moet betrekken in haar organisatie [15]. De vraag is of dit model herhaalbaar is. En vooral of het normatieve waarde bezit als ideaal en als criterium van kritiek, zoals Hannah Arendt doet. De problematiek van de moderne technologische samenleving laat zich niet zondermeer meten aan Griekse categorieën. Arendt maakt een scherpe tegenstelling tussen het politieke en het sociaal-economische niveau. Het sociaal-economische is de sfeer van het eigenbelang en van het conflict.

Hoe kan echter een gemeenschap als politieke gemeenschap blijven bestaan als ze haar sociaal-economische conflicten ongecontroleerd en ongeremd tot uitbarsting laat komen? Of anders gezegd: wat betekent politiek 'burgerschap' voor wie zich op sociaal vlak uitgesloten weet? Arendt miskent het sociale draagvlak waarop een politieke democratie functioneert. Hoewel een sociaal beleid geen voldoende voorwaarde voor politiek handelen is, is het er mijns inziens toch een noodzakelijke voorwaarde voor. Bovendien: wat is de zin van een publiek forum waar burgers in vrijheid en pluraliteit met elkaar spreken en handelen als hun "schitteren" niets tot stand brengt? [16]

Bij Arendt blijft het politiek handelen 'abstract', niet in staat tot veruitwendiging. Er bestaat geen bemiddeling tussen de praktische rationaliteit van het politieke en de technisch-instrumentele rationaliteit van het economische. Tegen die achtergrond heeft Arendt grote waardering voor politieke momenten van 'stichting', momenten waarop iets nieuws gebeurt: het begin van de Franse revolutie, de Russische raden, de Hongaarse opstand, spontane burgerlijke ongehoorzaamheid. Maar is de eigenlijke uitdaging voor een politiek beleid niet evenzeer de vormgeving? Eén zelfde kritiek verwoordt Seyla Benhabib vanuit een feministische hoek. Politiek handelen schept in de visie van Arendt ruimte voor het nieuwe, het staat open voor het contingente en het onverwachte. Maar dat impliceert dat het niet op voorhand bepaalde thema's uit het politieke vertoog uitsluit. En juist dat doet Arendt wel. Het sociale behoort niet, mag niet behoren tot de agenda van de politieke vergadering. In een politieke discussie gaat het o.m. over interpretaties van behoeften en belangen, over prioriteiten die hierin moeten worden toegekend, en over de vorm dat het politieke beleid aan het sociale moet geven. Om deze reden gewaag ik, samen met Habermas, over de 'imposante eenzijdigheid' van Hannah Arendt.

[1] O.a. Claude Lefort, Paul Ricoeur, Jean-François Lyotard, Françoise Collin en Jürgen Habermas positioneren zich t.o.v. haar denken. In het Nederlands vermeld ik: De Visscher, J., Van den Bossche, M., en Weymeberg, M., (red.), *Hannah Arendt en de moderniteit*. Kampen, Kok

Agora, 1992.

- [2] Arendt, H., *The Human Condition. A study of the Central Dilemmas facing Modern Man*. Chicago, University of Chicago Press, 1958. Vertaling: *Vita Activa. De mens: bestaan en bestemming*. Amsterdam, Boom, 1994.
- [3] De vita activa staat tegenover de vita contemplativa: denken, willen en oordelen. Zie: *The Life of the Mind*. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978; het laatste deel, Judging, heeft ze niet kunnen afwerken.
- [4] Arendt, H., *Men in dark Times*. Pinguin, Harmondsworth, 1973.
- [5] Privé is verwant met privatus en wijst op een tekort: "berooft van".
- [6] Arendt, H., *On Revolution*. New York, Viking Press, 1963. Vertaling: *De revolutie. Macht en onmacht van een modern politiek verschijnsel*. Utrecht, Spectrum, 1965.
- [7] Daarom geniet Arendt sympathie bij de feministische filosofe Françoise Collin. Als zij politiek handelen, nemen vrouwen niet een vooraf (door mannen) vastgelegde positie in. In die betreedt de vrouw het publieke forum als de Ander.
- [8] *The Human Condition*. p. 169, 193.
- [9] Deze gepolitiseerde massamens is de voedingsbodem bij uitstek van het totalitarisme. De a-politiek schept de voorwaarden van de anti-politiek. Ik verwijs naar Arendts studie over het totalitarisme: *The Origins of Totalitarianism*. New York, Harcourt Brace en Co, 1951.
- [10] Ik ontleen de uitdrukking aan Jürgen Habermas, *Philosophisch-Politische Profile*. Frankfurt, Suhrkamp, 1981.
- [11] In zijn recenter werk wordt dit instrumenteel-strategisch versus communicatief handelen, het paradigma van de monoloog versus dat van de dialoog.
- [12] Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt, Suhrkamp, 1981. De relatie Arendt-Habermas komt uirdrukkelijk aan bod in Ferry, J.-M., *Habermas, L'éthique de la communication*. Paris, PUF, 1987, p. 75-115 en Keulartz, J., *De verkeerde wereld van Jürgen Habermas*. Meppel, Boom, 1992, p. 187-207.
- [13] Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Berlin, Luchterhand, 1962.
- [14] Arendt, H., *Reflections on Little Rock*. In: *Dissent*, 1959, p. 45-46?
- [15] cf. De Clercq, Aristoteles en de rehabilitatie van de praktische filosofie. In: *Tijdschrift voor Filosofie*, 1982, p. 419-453.
- [16] cf. Mc Carthy, M. In: *Magazine littéraire*, 1995, nr. 337: "Indien alle vragen die betrekking hebben op economie en welvaart (...) buiten het politieke handlingsveld vallen, dan blijven er enkel oorlog en redevoeving over. Maar de redevoevingen kunnen niet zomaar redevoevingen zijn, ze moeten een bepaalde inhoud hebben".