

DE TELOORGANG VAN HET HANDELEN. HANNAH ARENDTS KRITIEK VAN DE MODERNE TIJD

Hannah Arendt, *Vita activa. De mens: bestaan en bestemming*. Amsterdam, Boom, & Morsel, Denis, 1994², 400 p. 990 Bfr. — ISBN: 90 5352 123 2

Hannah Arendt, *De crisis in de cultuur. Haar sociale en politieke betekenis*. Kampen, Kok Agora & Kapellen, Pelckmans, 1995, 125 p., 375 Bfr. ISBN 90 391 0648 7

In april 1956 gaf Hannah Arendt (1906-1975) onder de titel 'Vita activa' een reeks lezingen aan de universiteit van Chicago, onder de auspiciën van de Charles R. Walgreen Foundation. Twee jaar later werden die lezingen gepubliceerd als *The Human Condition*. In 1968 werd Arendts *magnum opus* in het Nederlands vertaald onder de titel: *De mens: bestaan en bestemming*, uitgegeven bij Het Spectrum (Utrecht) in de Aula-reeks. Van die vertaling (door C. Houwaard) brengt de uitgeverij Boom thans een heruitgave. In dit bekende boek van Arendt, dat terecht wordt beschouwd als één van de meest invloedrijke politiek-filosofische en cultuurkritische essays uit de na-oorlogse periode, levert Arendt een indringende tijdsdiagnose, gesteund op een originele, historische én systematische analyse van de 'vita activa': het actieve leven van de mens.

Globaal valt het werk uiteen in drie grote delen. In een eerste luik (hoofdstuk I en II) omschrijft Arendt het domein van analyse en haar problematiek. De 'vita activa' wordt er om te beginnen afgegrensd tegenover de 'vita contemplativa': het beschouwende of theoretische leven. Die afgrenzing gebeurt tegen de achtergrond van de historische analyse van de rol van het actieve, respectievelijk contemplatieve leven in de Griekse polis. Arendt laat zien hoe de 'vita activa', en inzonderheid het handelen — in onderscheid met het werken en het arbeiden — een centrale rol vervulde in het politieke leven van de Griekse stadstaten. Situeerde de arbeid en het werk zich binnen de particuliere sfeer van de 'oikos', de 'huishouding' van de Griekse burger, dan vormde het handelen het eigenlijke medium waarin en waardoor de publieke sfeer van het politieke zich constitueerde. Het handelen (praxis) was in dit opzicht uitsluitend zaak van de interactie tussen de vrije burgers en was, in tegenstelling tot het arbeiden en het werken helemaal niet gericht op de reproductie van het bestaan, maar exclusief georiënteerd op het 'stellen van onsterfelijke daden', waardoor het individu zich in positieve zin kon onderscheiden van zijns gelijken (de andere burgers van de stad) en zich metterdaad op een niveau kon hijsen dat kon wedijveren met dat van de 'onsterfelijke goden'. De 'vita activa' werd op die manier, aldus Arendt, doortrokken door een rigide scheidingslijn die het domein van het particuliere: van de burger als privé-persoon, resoluut afscheidde van het domein van het algemene of het openbare: van de burger als publiek persoon. Dit onderscheid tussen de privé-sfeer en de publieke sfeer is het eigenlijke thema van Arendts *Vita activa*. Haar studie is een historisch-systematische exploratie van de evoluties in de onderlinge verhouding tussen beide sferen, vanaf de Griekse polis tot vandaag. De onderliggende thesis van dit onderzoek is dat de geschiedenis en inzonderheid de moderne geschiedenis een 'Verfallsgeschiede' van

de oorspronkelijke verhouding tussen het publieke en het particuliere domein te zien geven. Met dien verstande, dat in de hedendaagse samenleving als voorlopig eindpunt van de moderne geschiedenis er geen plaats meer is voor het handelen als politieke praxis in de oorspronkelijk Griekse zin van het woord, en dat bijgevolg niet alleen de politieke sfeer in eigenlijke zin, maar daarmee ook het onderscheid tussen het publieke en particuliere domein, verdwenen is. De eerste sporen van die 'Verfallsgeschiede' meent Arendt trouwens reeds te kunnen vaststellen aan het eind van de klassieke periode in Griekenland: in het denken van Plato en Aristoteles. In tegenstelling tot wat voordien het geval was, beschouwden zij niet langer het handelen (praxis) als de hoogste activiteit van de mens, maar wel het denken: het contemplatieve leven. In hun filosofieën realiseert de mens zijn hoogste bestaansvervulling niet langer in het 'verrichten van onsterfelijke daden' maar in het 'aanschouwen van eeuwige ideeën'. Daarenboven, zo argumenteert Arendt, zien we ook bij hen voor het eerst hoe het politieke handelen (praxis) *de facto* wordt opgevat naar het model van het 'maken' (poiësis) en dus ontdaan wordt van of niet langer erkend wordt in zijn specifiek 'polis-constituerend' vermogen.

Het tweede luik van *Vita activa* biedt een veeleer systematische analyse van de drie types van het 'actieve leven': arbeiden (hoofdstuk III), werken (hoofdstuk IV) en handelen (hoofdstuk V). Die volgorde is overigens niet toevallig. Arendt bouwt de 'vita activa' op van het laagste niveau — waar de menselijke activiteit louter en alleen gericht is op de reproductie van zichzelf als biofysisch wezen — over het intermediaire niveau — waar de menselijke activiteit gericht is op de reproductie van de menselijke cultuur — tot het hoogste niveau — waar de menselijke activiteit gericht is op de (re)productie van de gemeenschap als gemeenschap: als politieke entiteit. Met de volgorde van de drie vormen van de 'vita activa' wordt meteen een duidelijke hiërarchie aangegeven, waarbij de politiek-filosoof Arendt het hoogste niveau — het handelen — eigenlijk als het meest basale, en het laagste niveau — het arbeiden — als het minst wezenlijke beschouwt. Voor Arendt, zo blijkt, is een gemeenschap waar geen ruimte is voor het handelen, maar enkel voor het werken of het arbeiden, niet alleen geen politieke gemeenschap, maar ook geen gemeenschap in eigenlijke zin.

Die uitdrukkelijk normatieve invulling van de drie types van de 'vita activa' en van hun onderlinge verhouding, laat Arendt in het derde luik (hoofdstuk VI) tenslotte toe de moderne geschiedenis in kaart te brengen als een geleidelijke inversie, een geleidelijke pervertering zelfs, van de oorspronkelijke en uitdrukkelijk goed en waardevol bevonden hiërarchie binnen de 'vita activa'. De moderniteit wordt er voorgesteld als de tijd van de 'teloorgang van het handelen': van de verschraving van de 'vita activa' tot het arbeiden en van de samenleving tot een 'maatschappij van loontrekkers' waarin "het individuele leven volledig verzwolgen is door het allesomvattende levensproces van de soort" (p. 323).

Arendts *Vita activa* is sinds het verschijnen ervan in 1958 al ontelbare malen becommentarieerd, gewikt en gewogen, zovele keren voorwerp geweest van uitvoerige en grondige studies, dat het niet veel zin heeft om in het korte bestek van een recensie de rijkdom en diepgang van dit politiek-filosofische werk ook maar te pogen te presenteren. Toch acht ik het nuttig om naar aanleiding van voorliggende heruitgave,

die ongetwijfeld geïnspireerd is door de thans opnieuw erg nadrukkelijke belangstelling voor het werk van Arendt, enkele kritische bedenkingen te formuleren.

'Onsterfelijk' is deze studie ontgensprekelijk door de belangwekkende theoretische distincties die Arendt aanbrengt in de 'vita activa'. Het onderscheid tussen arbeiden, werken en handelen en de aspecten van het mens-zijn dat met elk van die menselijke activiteiten verbonden is: de mens als 'animal laborans' (arbeid), als 'homo faber' (werken / 'poiësis') en als politiek of gemeenschapswezen (handelen / 'praxis'), laten niet alleen toe de diversiteit van het maatschappelijke handelen theoretisch in kaart te brengen, maar leveren tegelijk ook een analytisch raster van waaruit de diverse westerse samenlevingstypes en hun politieke culturen uit heden en verleden kunnen beoordeeld, respectievelijk getaxeerd worden. Naargelang het type activiteit dat in een bepaalde periode en/of in een bepaalde samenleving dominant is, wordt het sociaal-politieke veld, en inzonderheid de verhouding tussen het particuliere en het publieke domein verschillend gestructureerd — méér zelfs, groeit een bepaald type mens er uit tot het dominante type. Zo fungeert het handelen als de dominante praktijk in de Griekse polis. Als constitutieve praktijk van het openbare leven verschilt het *toto coelo* van de activiteiten uit de privé-sfeer: het werken en het arbeiden. Het handelen (of wat daarmee gelijkstaat: het woord voeren in het openbaar) is zaak van de vrije burger — het hoofd van het 'huishouden' (oikos) — en bestaat in de communicatieve interactie tussen de leden van de gemeenschap waardoor die gemeenschap zich vormt tot een politieke gemeenschap; het werken en het arbeiden vormen de taak van de slaven. In de middeleeuwse samenleving en de vroege moderniteit verdwijnt het handelen op de achtergrond ten voordele van het werken: het maken (poiësis) in de zin van het vervaardigen van duurzame producten. Oorzaak van het wegvallen van het handelen is dat de samenleving niet langer gezien wordt als een polis maar als één grote huishouding ('oikos'). Effect daarvan is dat het onderscheid tussen de publieke en de particuliere sfeer verdwijnt. Het publieke domein wordt langzaam maar zeker bezet door het particuliere domein. Het economische neemt stilaan de plaats in van het politieke: versmelt met het politieke. Tegelijk trekt de privé-sfeer zich samen tot de sfeer van de intimiteit (van de burgerlijke kernfamilie). Dominant in deze periode is het type van de ambachtsman die de duurzame goederen produceert en de handelaar die ze op de markt verhandelt: de publieke sfeer is aan het eind van de achttiende eeuw veeleer een publieke *handelsruimte* (de markt) dan een publieke *handelingsruimte*. In de huidige, negentiende-twintigste-eeuwse maatschappij wordt de dominantie van het werken ingeruild voor die van het arbeiden: het produceren van consumptiegoederen, die niet bedoeld zijn om als duurzame objecten deel uit te gaan maken van onze culturele omgeving, maar bestemd zijn voor de onmiddellijke consumptie en bijgevolg mee opgenomen worden in het eindeloze cyclische gebeuren van de regeneratie van de arbeidskracht of — zoals ze het zelf formuleert: verdwijnen in het 'alomvattende levensproces van de soort'. Van onderscheid tussen publieke en privé-sfeer is hier al lang geen sprake meer. Het politieke en het economische worden definitief versmolten tot het 'sociale' dat nog slechts verhinderd wordt om de hele samenleving te bezetten door het bestaan van een 'intimiteits sfeer', die als enige nog een grens stelt aan de doorgedreven 'vermaatschappelijking' van de 'vita activa'. Dominant in deze samenle-

ving is het type van de loontrekkende; karakteristiek voor deze samenleving is haar sterk nivellerende effecten op alle domeinen van het menselijke (samen)leven, mede ten gevolge van de doorgedreven bureaucratisering van de menselijke activiteit op alle niveaus.

De *analytica* van de 'vita activa', die Arendt hier ontwikkelt, heeft voor een kritische doorlichting van de moderne samenleving verder het voordeel het centrale probleem te kunnen aangeven waarmee elke hedendaagse politieke of sociale filosofie te kampen heeft wanneer zij de specificiteit van de huidige politieke constellatie wil benoemen: de afwezigheid van een publieke ruimte *sui generis*, of positief geformuleerd, de verregaande 'vermaatschappelijking' van het politieke. Het is een fenomeen dat samenhangt met twee andere karakteristieken volgens Arendt: de opkomst van de massademocratie en de sleutelrol van de arbeid en het arbeidsproces voor de structuur en de organisatie van de moderne maatschappij. Vooral het klaarblijkelijke van de vaststelling dat de massademocratische tendenzen tot nader order onverzoebaar blijken met het bestaan van een publieke ruimte, waar het individu in de eigenlijke zin van het woord politiek — Habermas zou zeggen: *communicatief* — kan handelen en als dusdanig 'gemeenschap vormen', heeft tot op vandaag nog maar weinig aan diagnostische kracht ingeboet. Al dient hier onmiddellijk aan toegevoegd dat Arendt in dat opzicht niet alle hoop heeft laten varen. Sporen van het gemeenschapstichtende vrije handelen en spreken vindt zij immers nog terug in de marge van de 'maatschappij van loontrekkers' en wel in de aloude 'republiek der letteren': onder wetenschappers (aan de universiteiten), bij kunstenaars en meer in het algemeen, onder intellectuelen.

Van blijvende betekenis — en dit hangt met het voorgaande samen — is tenslotte ook Arendts diepgaande exploratie van wat ze hier 'handelen' of 'praxis' noemt. Om te beginnen laat het haar toe om op fundamenteel filosofisch niveau het moderne subjectiviteitsdenken achter zich te laten door er op te wijzen dat de basale menselijke conditie er een is van pluraliteit. Mens-zijn betekent zich bevinden te midden van andere mensen, en dit betekent zich altijd al bevinden in een communicatief netwerk van (publiek) handelen en spreken, dat de wereld omschrijft waarin elkeen zich al altijd gesitueerd weet en zich ook steeds weer opnieuw inschrijft. Dichter bij huis — en daarmee bedoel ik: op meer concreet politiek-filosofisch niveau — leidt de articulatie van Arendts handelingsconcept tot een beklievende en erg tastbare fenomenologische beschrijving van de macht als een 'product' — of moeten we hier gewagen van een 'effect'? — van het 'vrije en publieke' handelen van mensen dat, hoewel steeds en overal aanwezig, nooit en nergens grijpbaar is (cf. hfdst. V.5: 'Macht en de plaats der ontmoeting').

Toch vertoont Arendts *Vita activa* ook een belangrijke debet-zijde. Ik vermeld hier enkel de meest in het oog springende facetten. Zo is er om te beginnen natuurlijk de uitdrukkelijk positieve normatieve vooringenomenheid ten overstaan van de politieke organisatie van de Griekse polis. Die presentatie van de oorspronkelijke Griekse politieke orde als een orde die alleen al hierom Arendts voorkeur lijkt weg te dragen dat ze voldoende plaats inruimt en waardering opbrengt voor het politieke handelen, is zéér bepalend voor de globale teneur van het werk. Daaruit volgt alvast

haar verregaande depreciatie voor de moderne samenleving, die, zoals Arendt overigens terecht opmerkt, geen vergelijkbare plaats inruimt voor de praxis en daardoor ook een eigenlijk publieke ruimte moet ontberen. Daaruit volgt verder ook de hele 'Verfallsgeschichte' die ze ensceneert tussen de teloorgang van de Griekse polis en de huidige 'maatschappij van loontrekkers'. De schaduw van dit normatieve apriori ten voordele van de Griekse polis weegt dermate zwaar op het hele werk, dat men zich de vraag kan stellen of de hele studie van de 'vita activa' en de daarin gepresenteerde analyses wel stand houden *zonder* die normatieve vooringenomenheid.

Daarenboven — en dat is een tweede bedenking — ontbreekt in het werk elk grondig onderzoek naar de specifieke sociale, economische en culturele mogelijkheden-voorwaarden van de structuur van de 'vita activa' en de normatieve hiërarchisering die daarin wordt aangebracht binnen de diverse historische periodes die de 'revue' passeren. Zo wordt te weinig in rekening gebracht dat de antieke Griekse polis die een schitterende bloei van het publieke handelen moet hebben te zien gegeven, een type samenleving was die niet in een modern-democratisch zin georganiseerd was en waarvan de economische mogelijkhedenvoorwaarden voornamelijk gelegen waren in het samengaan van het systeem van grootgrondbezit (waarbij enkel de 'heer des huizes' vrij man en dus burger was) en slavernij. Daarentegen vertoont onze hedendaagse samenleving evident een deficit op het vlak van de politieke praxis en het bestaan van een specifieke publieke ruimte, maar daartegenover staat dan weer dat samen met het politieke 'vermogen' thans ook het economische 'vermogen' gedemocratiseerd is, waardoor we weliswaar leven in een massademocratie, maar waar minstens een bepaald soort van slavernij en een bepaald soort van politieke uitsluiting niet meer bestaat. Daarmee wil ik niet aangeven dat de moderne samenleving te verkiezen zou zijn boven de Griekse polis — voor zover zo'n uitspraak *überhaupt* mogelijk zou zijn — maar wel dat de Griekse polis zijn voorwaarden had, net zoals de huidige samenleving de hare, en dat de voorwaarden van een overwegend kleinschalige agrarische samenleving moeilijk vergelijkbaar, laat staan overdraagbaar zijn naar grootschalige, industriële samenlevingen als de onze. Bovendien dreigt zo'n vergelijking ons — in dit geval Arendt — blind te maken voor die emancipatorische aspecten die verbonden zijn met de moderniteit en die aan de oorsprong liggen van de veranderde voorwaarden waaronder die moderne samenleving zich heeft kunnen vormen. Ik verwijs in dat verband maar naar de afschaffing van de slavernij of andere vormen van lijfeigenschap die in de vroegere, overwegend agrarische samenlevingen schering en inslag waren; ik verwijs naar de daarmee gepaard gaande democratisering van het economische vermogen en de historisch daaraan gekoppelde democratisering van de politieke macht. Kortom, Arendts eenzijdige afwijzing van de moderniteit getuigt van een gebrekkige inschatting van de fundamentele ambivalenties van de moderniteit als historische periode waarin tegelijk gewonnen wordt aan (individuele) emancipatie én verloren wordt aan (traditionele) gemeenschapsvorming. Die partiële blindheid voor het essentieel ambivalente karakter van de moderniteit lijkt me tenslotte ook verantwoordelijk voor het feit dat Arendt binnen de moderne cultuur en samenleving enkel in de kunst, de filosofie en wetenschap — bij de intellectuelen, dus — nog vormen van 'interactie' meent te kunnen ontwaren, die ontsnappen aan het moderne proces van

vermaatschappelijk en waarin het 'vrije handelen' van individuen en de daaruit resulterende gemeenschapsvorming nog enigszins operationeel is. In tegenstelling tot de alles opslopende activiteit van produceren en consumeren, laten intellectuelen, aldus Arendt, zich als enigen nog in met wat duurzaam is in de cultuur, onderhouden zij als enigen nog een praktijk van gemeenschapsvorming die in niets gelijkend is op een 'maatschappij van loontrekkers'. Het is echter zeer de vraag of het handelingsdomein van intellectuelen — de cultuur — en hun producten — teksten, kunstwerken — wel zo verschillen van de consumptieproducten van de arbeid als Arendt laat verstaan, en bijgevolg of intellectuelen nog wel bij machte zijn — indien ze dat al ooit waren — om als laatsten de representanten te zijn van een aloude ideaal van gemeenschapsvorming, laat staan dat zij in staat zouden zijn om de moderne samenleving opnieuw op dat ideaal te oriënteren.

Tot slot nog dit. Het spreekt vanzelf dat de uitgeverij Boom met de heruitgave van Arendts *Vita activa* de Nederlandstalige 'republiek der letteren' een dienst bewijst. In het thans luider dan ooit opklinkende debat rond de crisis in de cultuur is de stem van Arendt ongetwijfeld een welkome participant. Alleen valt het te betreuren dat men het kennelijk heeft nagelaten de tekst zelf aan een grondige herziening te onderwerpen. De (zet)fouten (wellicht een resultaat van het 'scannen') en de niet-actualisering van de oorspronkelijke vertaling voor de Nederlandstalige lezer vormen in deze voor het overige zéér verzorgde heruitgave een storende dissonant.

Van de gelegenheid maak ik gebruik de uitvoerig geannoteerde vertaling van Hannah Arendts essay *De crisis in de cultuur. Haar sociale en politieke betekenis* te signaleren. Dit opstel, dat deel uitmaakt van de bundel *Between Past and Future* (zie reeds mijn recensie van de Nederlandse vertaling van een deel van deze bundel in de *UvM*, 11, nr. 4, zomer 1995, pp. 284-288), is geschreven tegen de achtergrond van *Vita activa* en benadrukt de visie van de auteur op de duurzaamheid van de kunst als het cultuurproduct bij uitstek en van de smaak als het meest vrije oordeelsvermogen van de mens waardoor hij tegelijk aan het politieke humane beschaving verleent. Ook hier ziet Arendt het authentieke oordeel slechts als een aangelegenheid voor weinigen.

Antoon BRAECKMAN

KUNNEMAN GAAT POSTMODERN

Harry Kunneman, *Van theemutscultuur naar walkman-ego. Contouren van postmoderne individualiteit*. Amsterdam-Boom, Meppel & Mortsel, Denis, 1996, 347 p. Hfl. 45 — ISBN: 90-5352-206-9

In dit lijvige werk verwerkt Harry Kunneman, auteur van ondermeer *De waarheidstrecter: een communicatiethoretisch perspectief op wetenschap en samenleving* (1986), een aantal artikelen, ongepubliceerde lezingen en manuscripten die hij in