

Politiek en maatschappij bij Hannah Arendt

William Denayer

1. Inleiding.

Er bestaat momenteel grote interesse voor het werk van de politieke theoretica Hannah Arendt (1906-1975). Langzaam is het besef gegroeid dat Arendt één van de meest vruchtbare en originele denkers van onze eeuw geweest is. Als geen ander heeft Arendt na de confrontatie met het totalitarisme over het wezen van de politiek nagedacht. Arendt schreef indringend over het genereren van spontane macht door het volk én over het kanaliseren van deze energie door de partijmachines. De val van de dictaturen van het voormalige Oostblok levert van beide mechanismen een illustratie. Ook in het Westen zijn de tanende participatie in de democratie en de toestand van de openbare zaak zorgwekkend. Daardoor wint haar werk aan actualiteitswaarde.

Toch bevreemdt de populariteit voor Arendts werk. Haar nauw met de Heideggeriaanse filosofie verweven oeuvre is verbijsterend abstract en eigenzinnig. Daardoor lijkt het geen grote belangstelling te kunnen wegdragen. Daarbij komt dat links Arendt veronachtzaamd heeft. Arendts anti-ideologische engagement, haar anti-utopisme en haar anarchistische sensibiliteit bleef in linkse kringen lang aan dovemansoren besteed. Eén en ander verklaart wellicht mee de huidige discrepantie tussen de interesse voor Arendts filosofie en het adequate begrijpen ervan.

In de literatuur bestaat grote onduidelijkheid over de betekenis van de twee kernbegrippen politiek en maatschappij. Het grote merendeel van de interpreters meent dat politiek bij Arendt geen doel-middelen relaties en bijgevolg geen belangenarticulaties omvat. Politiek is geen middel om een doel te bereiken maar een doel op zich. (1) Het participeren in de politiek *is* het doel

van de handeling. Het handelen voltrekt zich in een eigen wereld die losstaat van het maatschappelijke gebeuren. In dit artikel wordt een lezing voorgesteld die de conceptie van politiek als doel op zich bij Arendt aanvecht. Arendt was zich terdege bewust van de meer erkende conceptie van politiek als ondermeer door socio-economische belangen gedreven doelgericht handelen dat door machtsstrijd beslecht wordt. Elk van deze elementen zijn bovendien wezenlijk voor haar conceptie van politiek. Bij het interpreteren van politiek als een doel op zich gaan Arendts maatschappijkritische inzichten bovendien geheel verloren. Arendts these luidt dat vanaf de moderne tijd het handelen onder de druk van de schaarste gradueel tot strategische interacties, die een vrij communicatief vertoog belemmeren, ingeperkt werd. Niet het wezen van de politiek maar de realiteit van de maatschappelijke tegenstellingen sluiten beslissende maatschappelijke vragen over bijvoorbeeld inkomensverdeling of automatisering van het politieke vertoog uit. Om deze thesis te verduidelijken volgt eerst een bespreking van Arendts conceptie van politiek. Daarna volgt een bespreking van 'het sociale.' De tekst sluit af met een formulering van de conceptie van 'politiek belang.'

2. *Het wezen van de politiek.*

Volgens Arendt ontstaat met de Griekse stadsstaat historisch de eerste verschijning van een associatievorm die gebaseerd is op een correcte onderverdeling van de ontologische categorieën waarin de menselijke activiteiten, de arbeid, het werk en de actie, zich laten vatten. Arbeid beantwoordt aan de noodzakelijke dagdagelijks-repetitieve inspanningen ter bevrediging van de elementaire behoeften. Werk bestaat uit het aanmaken van duurzame objecten volgens een vooraf bedacht plan. *Homo faber*, de ambachtsman en kunstenaar, redt zich uit de onderwerping aan de natuur door een specifiek menselijke wereld te realiseren. Werk wordt echter begrensd door een *louer* utilitaristisch interpretatiekader. *Animal laborans* en *homo faber* zijn bestanddelen van de gemeenschap maar participeren niet in de politieke activiteit. (2)

Actie beantwoordt aan een publiek redevoren en een nemen van politiek-ethische beslissingen op basis van afgewogen praktische oordelen. Actie bezit verscheidene belangrijke unieke existentiële eigenschappen. Kenmerkend is dat in de publieke ruimte mensen verschijnen zoals zij wezenlijk zijn. Arendt onderscheidde tussen het zelf en de identiteit. Het zelf staat in voor de instandhouding van het leven en is door deze relatie met de noodzakelijkheid

een ongedifferentieerde, idiosyncratische, in essentie triviale grootheid. De identiteit is daarentegen een publiek agent. De identiteit onderzoekt de opinies van anderen door zich in de plaats te stellen van hij die ze uitspreekt. Arendt noemde dit vermogen, in navolging van Kant, "representatief denken." Het representatieve denken vormt de waarborg voor een werkelijk politiek vertoog. Representatief denken maakt het terugbrengen van politiek tot ideologische preferenties en/of een spreken dat *louer* door de eigen positie bepaald is onmogelijk.

De vorming van de identiteit is vereist om met anderen wezenlijke interacties aan te kunnen gaan. Dit vermogen, de wereldsheid, vindt zijn uitdrukking in de pluraliteit. Pluraliteit beantwoordt aan de combinatie van gelijkwaardigheid en existentiële uniciteit die resulteert in het verschil der meningen en tot de politiek valide vorm van spreken, het uiten van opinies, aanleiding geeft. Pluraliteit vormt de hoeksteen van een "web" van interactieve symbolische relaties dat zich hernieuwt door de geboorte van nieuwe generaties. Pluraliteit is niet aanwezig in arbeid en doet zich slechts accidenteel voor in werk. Voor de actie is zij onontbeerlijk. Pluraliteit is niet de *conditio sine qua non* maar de *conditio per quam* van het politieke leven. Arendt maakt dit duidelijk door de actie te vergelijken met het publieke bestaan van de ambachtsman. Zij die elkaar ontmoeten in de publieke ruimte van de markt doen dit niet in de eerste plaats in hun hoedanigheid van mensen, maar als producenten en handelaren van waren. De ambachtsman leidt een publiek, maar geen politiek bestaan. Specifiek voor het handelen is dat tussen de leden van de vertoogsruimte "sheer human togetherness" heerst.

Dit samenzijn genereert macht. Macht beantwoordt niet aan de instrumentaliserende wil van anderen, maar aan de opbouw van een gemeenschappelijke wil. De macht volgt uit de mogelijkheid dat elkeen zijn opinie verdedigt terwijl alle anderen er open voor staan. Wetten zijn voor Arendt, zoals bij Montesquieu, dan ook geen louter opgelegde bepalingen. Zij belichamen de wezenlijke betrekkingen tussen de burgers. Zonder de wetten bestaat er geen menselijke *in-between*. Het niet optimaliseren van macht betekent bijgevolg het verwaarlozen van datgene waarom gehandeld wordt, de actualisatie van vrijheid. (3) Vrijheid is het bestaansrecht van politiek. Handelen en vrij zijn vallen samen.

Arendt beschreef actie als moreel zelfregulerend. Wanneer de actor de publieke ruimte betreedt komt hij terecht in een web van menselijke relaties

en een hieraan inherente verscheidenheid aan opinies en conflicten. Als gevolg hiervan zal de handeling bijna nooit het doel bereiken dat de actor zich oorspronkelijk gesteld had. Zijn invoeging in de interactieve ruimte, die in zulke sterke mate sensitief blijkt dat één daad, soms zelfs één woord, volstaat om er de gehele constellatie te wijzigen, sorteert een reeks gevolgen die niet anticipeerbaar en niet controleerbaar zijn. De actor weet niet werkelijk waar hij aan begint.

Handelen is niet met een (traditionele) notie van verantwoordelijkheid in overeenstemming te brengen. Actie is, door het vergeven en het beloven die er inherent aan zijn, moreel zelfregulerend. Beloven en vergeven beperken de risico's die met het handelen gepaard gaan aangezien ze relatieve stabiliteit en voorspelbaarheid in de publieke sfeer introduceren. Vergeven en beloven volstaan bij de toewijzing van verantwoordelijkheid omdat handelingen uniek en *sui generis* zijn. De zelfregulativiteit van het handelen betekent dat de criteria waaraan handelingen dienen aan te beantwoorden eveneens producten van de intersubjectieve praktijk moeten zijn. (4) Iedere transcendente (religieuze of filosofische), extrapolitieke, conceptie van verantwoordelijkheid of moraliteit compromitteert het vermogen tot innovatie. Handelingen dienen op hun eigen termen, op hun vermogen tot grootsheid, beoordeeld te worden. (5)

Arendts conceptie van politiek wordt door verscheidene interpretatoren anachronistisch en elitistisch beschouwd. Vrij algemeen wordt aanvaard dat politiek bij Arendt geen doel-middelenrelaties en bijgevolg geen belangen-articulaties omvat. Politiek zou geen middel zijn om een doel te bereiken, maar een doel op zich. Daarmee ligt de kritiek dat Arendt geen substantieve, hedendaags realistische visie van de politieke bedrijvigheid levert voor de hand. Arendt staat niet stil bij concrete beleidsvragen, maar verliest zich, zoals wel meer communitaaristen, in een aan Aristoteles schatplichtig meta-vertooeg over de natuur van het goede leven. Hiermee wordt al wat met de economie en met sociale regulering te maken heeft uit het politieke domein verwijderd. Wat overblijft is, in de woorden van Jürgen Habermas, "(...) a state which is relieved of the administrative processing of social problems; a politics which is cleansed of socio-economic issues; an institutionalisation of public liberty which is independent of the organisation of public wealth; a radical democracy which inhibits its liberating efficacy just as the boundaries where political oppression ceases and social repression begins - this path is unimaginable for any modern society." (6) In 1990 schreef Bart Prins in zijn dissertatie: "Arendt (...) schuift het noodzakelijke als anti-politiek terzijde.

(...) Problemen ten aanzien van arbeid (werkloosheid, inkomensverdeling, automatisering enz.) worden aangeduid als sociale problemen die niet in de politiek thuishoren. (...) Wanneer vrijheid als bestaansrecht van politiek wordt opgevat, 'verliest bestuur zijn politieke betekenis.' (7)

Volgens Habermas assimileert Arendt strategisch handelen aan instrumenteel handelen. Daardoor komt zij in de onmogelijke positie een onderscheid te beargumenteren tussen rationeel doelgerichte, maar mogelijk manipulerende en gewelddadige, handelingen enerzijds en de Aristotelische praxis, begrepen als doel op zich, anderzijds. Dit is volgens Habermas het gevolg van de verdeling van het actieve leven in arbeid en werk aan de ene, praxis aan de andere kant.

Arendts onderverdeling tussen het werk en de actie bezit echter niet de rigiditeit die Habermas en recentelijk, Bart Prins, denken. Arendt wou met het onderscheid tussen techné en praxis de assimilatie van politiek aan instrumenteel handelen en strategische interacties tegengaan. De scheiding betekent niet dat het handelen van belangenarticulaties losstaat. In *The Human Condition* schreef Arendt dat "Actie en redevoering (...) hun identiteitsrevelatoire vermogen behouden, ook indien hun inhoud exclusief de aardse dingen aangaat tussen de dewelke mensen zich bewegen en waaruit hun specifieke, wereldse, belangen ontstaan. Deze belangen vormen, in de meest letterlijke zin van het woord, iets dat aan-belangt, dat tussen mensen ligt, en hun kan samenbinden. De meeste actie betreft dit tussen-in (...) zodat de woorden een wereldse en objectieve realiteit aangaan." (8) Handelen is geen dramaturgisch, vrijblijvend gebeuren dat losstaat van praktische en materiële noden. Actie onderscheidt zich van werk doordat de instrumentele motivatie er nooit alleen staat. Handelen transcendeert louter doelgerichte rationaliteit. Handelen bestaat uit een *combinatie* van het nastreven van een specifiek belang (doel) en de articulatie van een principe als rechtvaardigheid, deugd, billijkheid (motief). De principes ontsluiten de specifieke betekenis van de handeling. Actie omvat dus belangenverdediging maar niet alle belangen zijn politiek. Om de vraag te beantwoorden welke belangen politiek zijn is een bespreking van de sociale sfeer noodzakelijk.

3. De sociale sfeer.

Arendt beschrijft de moderne tijd als de periode waarin de arbeid, de oorspronkelijk ontologisch laagst geordende activiteit, maatschappelijk dominantie verwerft. Wanneer de arbeid het centrale principe wordt, percipiëren '(...) de maatschappelijke leden zich alsof zij lid zijn van één enorme familie die slechts één opinie en één behoefte kent.' (9) Het sociale verwerft zich een plaats tussen de oorspronkelijke private en de publieke sfeer door de dynamiek van de onteigening. Hoewel de pre-kapitalistische samenlevingen door grote sociale ongelijkheden gekenmerkt werden, bleef hierin eenieder verzekerd van een noodzakelijk minimum. In de aan het kapitalisme voorafgaande perioden bestond een later nog kortstondig gecodificeerd gewoonterecht op ondermeer het gebruik van grond. Dit recht stelde diegenen zonder eigendom in de mogelijkheid om in het levensonderhoud van hun familie te voorzien, maar verbood hen met de middelen van de gemeenschap geld of winst te maken. (10) Aangezien in zulk een samenleving de mimetische begeerte, de drang naar het hebben van meer dan wat verbruikt of opgepot kan worden, nog niet verschenen was, bestond tevens nog niet de notie om politieke instituties voor private of privaat-collectieve belangenarticulaties te instrumentaliseren. (11) De feodale staatsinrichting beantwoordde volgens Arendt nog aan het ideaaltypische model van de Griekse polis.

Het kapitalisme als produktiewijze ter wille van de produktie en niet van de menselijke behoeften brengt hierin verandering. De oprukkende schaarste die door de accumulatie van het kapitaal ontstaat verdringt de feodale vertoogsgemeenschap, de pluraliteit van gelijken, door "(...) het trekken en duwen van belangengroepen." (12) Vrijheid, het bestaansrecht van de politiek, maakt dan plaats voor despotisme als geweld en dwang. De sociale sfeer beantwoordt, als produkt van de door de kapitalistische produktiewijze ontstane schaarste, aan de samenlevingsvorm "(...) waar de activiteiten die overeenstemmen met het louter overleven publiekelijk verschijnen." (13)

Wat volgens Arendt dominantie verkrijgt zijn de *waarden* van de arbeid, het egoïsme, de wereldloosheid, de preoccupatie met het louter materiële, de minachting voor het culturele en het duurzame. Alleen kunstenaars en wetenschappers zijn "(...) de enige overgebleven werkers in een samenleving waarin de arbeid dominant is." (14) In zulk een maatschappij staat alles in functie van het geld. Een ander gevolg van het ontstaan van de sociale sfeer is dat in zijn meest antihumane vorm de eenzaamheid als massaverschijnsel

optreedt. Eenzaamheid is de tegenpool van de pluraliteit. De gesocialiseerde mens is gevangen in een radicaal subjectivisme. Dit subjectivisme, de "wereldloosheid" van de moderne mens, maakt de massificering mogelijk. Deze is het gevolg van het consumerisme dat als een verinnerlijkte, masochistische terreur werkzaam is. De massa-maatschappijen hoeven niet openlijk repressief te werk te gaan omdat "(...) de maatschappelijke mens de hogere doelen waarvoor de vrijheid zou dienen te worden bevochten vergeten is." (15)

Het belangrijkste kenmerk van de huidige tijd ligt voor Arendt in de virtuele afwezigheid van een politiek vertoog. Praxis is door techné, het doelrationeel uitvoeren van besluiten, in de plaats gesteld. Werkelijk politieke onderwerpen houden het maken van maatschappelijke keuzes in. In de welvaartsstaten blijven fundamentele politieke kwesties privaat of vinden zij de weg naar een procedureel geregelde overlegstructuur. Politiek gaat dan, opgevat als machtsspel, de articulatie van privaat-collectieve belangen aan. De prijs van deze situatie is dat fundamentele vragen over het bestaan publiek onbesproken gaan, dat fundamentele ontwikkelingen zich aan menselijk ingrijpen *lijken* te onttrekken. Men denke aan de betekenis van de technologie in al haar facetten, aan de huidige onoverzichtelijkheid in bestuurlijke processen, aan de onomkeerbare veranderingen in de relatie met de natuur, aan de maatschappelijk diep doorgedrongen anomie, aan de hulpeloosheid ten overstaan van ethische en sociale en economische ontwikkelingen. De op wetenschap gefundeerde, diepgaand antipolitieke beschaving berust op de *onderwerping* aan de wetmatigheden van de kapitalistische productie, op de onderwerping aan de technologie, op het *onbedachte* tevreden-zijn met of de gelaten berusting tegenover de routinisatie van het leven en de bureaucratisering van de instellingen, op de assumptie dat productiviteitsmaximalisatie uiteindelijk zal leiden tot de eliminatie van de schaarste. (16) Onze beschaving berust op de onderwerping aan constructies die oorspronkelijk werden uitgedacht om het leven te vergemakkelijken. Bij gebrek aan politieke regulering verzelfstandigen de techniek en de economie zich volgens Arendt tot een kunstmatige natuur waar onze conceptuele apparatuur machteloos tegenover staat. De technologie en de economie creëren op mondiale schaal schaarste en dwangmatigheid.

4. De conceptie van "politiek belang".

Volgens Arendt zijn alle hedendaagse politieke partijen belangenpartijen. In de westerse maatschappijen komt het beleid tot stand door de pacificatiebe-sluitvorming van de elites. Dit proces verkrijgt zijn legitimiteit door democra-tische procedures. Arendt formuleerde tegen de vertegenwoordigende democ-ratie twee onderling verbonden fundamentele bezwaren. Het eerste bezwaar betreft de hantering van het meerderheidsbeginsel. Niet de macht van het getal, maar de *kwaliteit* van de opinies, is van belang. Het argument van de betere opinie kan alleen blijken wanneer de democratie direct en kleinschalig is. Het tweede bezwaar luidt dat in het welomlijnde kader van de democra-tisch functionerende verzorgingsstaat de fundamenteel maatschappelijke tegenstellingen *politiek* geen gestalte *kunnen* verkrijgen. (17) Dit laatste lichtte zij toe aan de hand van een bespreking van de arbeiderspartijen.

Zolang de arbeiderspartijen de maatschappelijke organisatie zelf bevochten was hun strijd volgens Arendt werkelijk politiek: "De arbeidersbewegingen vormden de enige politiek actieve groeperingen die niet alleen hun economi-sche belangen verdedigden, maar tevens een volwaardige politieke strijd uitvochten. De arbeiderspartijen vormden de enige organisaties waarin mensen als mensen, niet als maatschappelijke leden, optraden." (18) Op deze wijze verklaart zij de ooit enorme aantrekkingskracht en het enorme machtspoten-tieel van socialistische partijen. De mogelijkheid te handelen nam evenredig af met de opname van de linkse partijen in het bestel. Aan de afname van de politieke contestatie koppelt zich volgens Arendt een toename van ideologisch denken. Ideologieën belichamen de onmacht van het voeren van een politiek vertoog. Het vooruitgangdenken is de dominante, het racisme de subdomi-nante ideologie van onze tijd.

Arendts kritiek is gericht tegen de uitbouw van de verzorgingsstaat. De verzorgingsstaat maakt, als "historisch compromis," slechts bepaalde aspecten van de sociale productie tot onderwerp van overleg. (19) Vragen over de allocatie en de distributie van het sociale produkt maken nergens het onder-werp van debat uit. Het na te streven economische groeipeil, de samenstelling van het investeringskapitaal, het structuurverloop van de relatieve prijzen, het verloop van de salariering, het werkloosheidsniveau vormen nergens onder-werpen van politieke deliberatie. Zulke kwesties *blijven* privaat. De indringing van zulke vragen in de publieke sfeer zou aan het wezen van de politiek geen afbreuk doen. De receptie in de publieke sfeer van discussie over processen

van materiële reproductie als objecten van collectieve beslissing zou voor het eerst het zijn van de mens als een zelfbewust, zichzelf ontplooiend, wezen mogelijk maken.

Dit is de kern van Arendts maatschappijkritiek. Arendts scheiding tussen het werk en de actie en tussen de politieke en de sociale sfeer heeft niet tot doel vragen van ondermeer socio-economische aard van de politieke besluitvorming uit te sluiten. Van een esoterische conceptie van politiek is bij Arendt geen sprake. De omzetting van praxis tot techné heeft als gevolg dat ondermeer socio-economische tegenstellingen noodgedwongen blijven wat en hoe zij zijn omdat hun verankering in het maatschappelijke systeem de politieke uitkristallisering ervan verhindert. Dat allerlei vragen en kwesties, waaronder fundamentele, geen onderwerp van verhoog worden heeft niets te maken met de aard van de politieke praktijk. De situatie is integendeel te wijten aan de degeneratie van het handelen in de moderniteit.

Arendt sprak niet over structurele blokkades of van ideologische staatsapparaten die een vrij verhoog belemmeren. In haar laatste werk over politiek schreef zij concreet over de dehumaniserende kracht van de armoede. Elke kwestie die consequenties voor de gemeenschap in zich draagt is politiek van aard. Elk van deze kwesties zou het onderwerp van politieke beraadslaging moeten zijn. Inhoudelijk kan het politieke spreken handelen over de keuze tussen de aanleg van een parkeerplaats of een speelplein (Arendt gaf een analoog voorbeeld over de planning van stedenbouw). De discussie kan gaan over collectieve arbeidsovereenkomsten. Zij kan de introductie van nieuwe technologie betreffen. Armoede en de competitiedwang plaatsen de mens echter onder het absolute dictaat van de noodzakelijkheid. Wie, in een strijd om het bestaan verwickeld is of meent te zijn bant alle bredere overwegingen uit zijn berekeningen. Hierin kan alleen verandering optreden indien mensen in staat gesteld worden hun initiële egoïsme en idiosyncrasie achter zich te laten. Om deze reden schreef Arendt dat het wezenlijke politieke probleem van onze tijd er in bestaat de onteigening te keren en de individuen terug eigendom, gedefinieerd als een eigen plaats in de wereld, te laten verwerven.

Het artikel 'Public Rights and Private Interests', Arendts laatste bijdrage over politiek, besluit met een passage die aan duidelijkheid niets te wensen overlaat: "Alleen wanneer mensen in staat gesteld worden in het publieke leven te participeren zullen ze bereid zijn offers te maken voor de algemene zaak - bij voorbeeld zetelen in een jury om het algemene belang 'onpartijdi-

ge rechtspraak' te waarborgen hoewel dit met private ongemakken gepaard gaat. Offers vragen van individuen die *in werkelijkheid* geen burgers zijn is vragen naar een idealisme dat niet bestaat en niet kan bestaan. Voor we tot idealisme aanmanen dienen de omstandigheden van de private levens in zulke zin gewijzigd te worden dat mensen in staat worden om van "het publieke" te genieten." (20) Het realiseren van de mogelijkheid om te participeren in publieke discussies laat geen *al te grote* maatschappelijke verschillen toe: "Indien mensen beschaafd zullen willen leven, zal het zich met elkaar associëren moeten toenemen in dezelfde verhouding waarin de gelijkheid van leefomstandigheden zal moeten worden betracht." (21)

NOTEN

- (1) De beschrijving van politiek bij Arendt als doel op zich werd het eerst gemaakt door Margaret Canovan: *The Political Thought of Hannah Arendt*, Norwich, 1974. Canovan verdedigt deze lezing sindsdien systematisch. Dit gebeurt ook in haar nieuwe boek *Hannah Arendt, A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge, 1992.
- (2) Zie Hannah Arendt: *The Human Condition, A Study of the Central Dilemmas Facing Modern Man*, Chicago, 1958.
- (3) Arendt maakt een onderscheid tussen de betekenis van een handeling en het doel ervan. De betekenis van het handelen ligt in het verkrijgen van een existentieel surplus, de realisatie van vrijheid. Het doel van een handeling is het bereiken van regelgeving.
- (4) Deze eis maakt handelingen niet potentieel immoreel. Arendt legde in *The Life of the Mind* uit dat handelingen zich binden aan de *sensus communis*, de intersubjectief verkregen gemeenschapszin, van de gemeenschap door de principes die er zich in manifesteren. De principes vinden hun oorsprong in de aporetische dialoog die de denkende mens met zichzelf voert. Het oordelen verleent de 'denk-dingen' van een contextuele invulling door in de gemeenschappelijke wereld naar een exemplarisch voorbeeld (van rechtvaardigheid, billijkheid, ...) te zoeken. Dit voorbeeld fungeert in de gemeenschap vervolgens als standaard. Alleen dit proces maakt het mogelijk in de polis een ethisch principe te introduceren zonder dat hiermee de mogelijkheid innovatief te handelen gecorrumpeerd wordt. Zie W. Denayer: *Handelen en denken bij Hannah Arendt, Een ontologie van het actieve leven*, Leiden, 1994.
- (5) Het is belangrijk precies te begrijpen wat Arendt met grootsheid bedoelt. Hoewel de publieke interacties intrinsiek competitief zijn richten de actoren zich niet naar het behalen van glorie of succes. Glorie is de paradigmatische motivering van het feodaal-christelijke tijdperk en beantwoordt aan de ondeugden ijdelheid en hooghartigheid. Succes is de standaard van de massasamenlevingen waaruit de actie nagenoeg is gebannen. Succes stemt overeen met de ondeugden nijd en frustratie. Het streven naar excellentie is

daarentegen een individuele prestatie in een collectieve onderneming. Wanneer actoren zich onderscheiden versterken zij het machtspotentieel van de ganse gemeenschap. Arendts prototypische politieke actor is Thomas Jefferson of Rosa Luxemburg, niet Benito Mussolini.

- (6) Jürgen Habermas: 'Hannah Arendt's Communications Concept of Power', *Social Research*, jrg. 44, nr. 1, 1977, op. cit. p. 15.
- (7) Bart Prins: *Op de bres voor vrijheid en pluraliteit. Politiek in de post-metafysische revisie van Hannah Arendt*, Amsterdam, 1990 op. cit. p. 213.
- (8) Hannah Arendt: *The Human Condition* op. cit. p. 278. De citaten van Arendt zijn door mij vertaald.
- (9) Hannah Arendt: *The Human Condition* op. cit. p. 209.
- (10) Zie Hans Achterhuis: *Het rijk van de schaarste, van Thomas Hobbes tot Michel Foucault*, Baarn, 1988, p. 205 e.v. Achterhuis legt uit dat gemeen overeenstemt met het Latijnse *communis*. Het woord gemeen stamt af van de Indo-Europese wortel *mei*, die ruilen betekent. Mei staat oorspronkelijk voor iets dat verschillende personen afwisselend toekomt. Mei is aanwezig in het Duitse *All-mei(n)de* en het Oudnederlandse *meent*, terwijl de Latijnse stam zichtbaar is in het Engelse *commons*. De *meent* was een stuk grond waarop eenieder zijn vee kon weiden, heideplaggen kon steken, turf en hout kon halen en gewassen kon verbouwen. Dit gebruik werd op het einde van de middeleeuwen in Engeland gecodificeerd. In de laatste dertig jaren van de vijftiende en de eerste decennia van de zestiende eeuw werden de gemeenschappen geësurpeerd. De gemeenschappelijke gronden werden omheind (*enclosure of the commons*). De pejoratieve betekenis van gemeen als laag dateert uit de negentiende eeuw. Zij die van de *meent* leefden bleven uitgesloten van de politieke beraadslaging. Bezitslozen beleven uitgesloten van politieke zaken. Het recht in de publieke zaken te participeren was afhankelijk van eigendom.
- (11) Het door de antropologie uitgewerkte concept van de mimetische begeerte beantwoordt voor Marx aan het hoogtepunt van de vervreemding. Zie Marx K.: *Ökonisch-philosophische Manuskripte*, M.E.W., *Ergänzungsband*, I, p. 514 - 518. De maximale vervreemding bestaat volgens hem uit een sociale realiteit waarin een manier van zijn als doel van het leven door een manier van hebben in de plaats is gesteld. Merk op dat Marx eerste publicatie een verhandeling over de *meent* betrof. De laatste zinnen van het laatste hoofdstuk van *Het Kapitaal* handelen eveneens over de oorspronkelijke gemeenschap. Deze wordt daar als een maatstaf voor de toekomst geponeerd. Zie Hans Achterhuis p. 40 e.v.
- (12) Hannah Arendt: *The Human Condition* op. cit. p. 302.
- (13) Hannah Arendt: *The Human Condition* op. cit. p. 228.
- (14) Hannah Arendt: *The Human Condition* op. cit. p. 308.
- (15) Hannah Arendt: *The Human Condition* op. cit. p. 7.
- (16) Zie voor een uiteenzetting over de *onderwerping* van de moderne mens aan de natuur Rudolf Boehm: *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, Gent, 1977.
- (17) Zie Jürgen Habermas: "Die Neue Unübersichtlichkeit und die Erschöpfung utopischer Energien" in *Die Neue Unübersichtlichkeit*, 1985, Frankfurt/Main, pp. 139-163.
- (18) Hannah Arendt, *The Human Condition* op. cit. p. 219.

- (19) De literatuur over de pacificatiedemocratie is duidelijk aan revisie toe. De voorafgaandelijke voorwaarde voor de herverdelingspolitiek van de welvaartsstaat ligt in de groei van de economie. De nationale staten zijn niet bij machte de eigen economie te verdedigen tegen het management van het multinationale kapitalisme. Intern slaagt de welvaartsstaat er niet langer in zijn cliënten te bevredigen. In een periode van economische achteruitgang en hoge werkloosheid worden de kosten van de welvaartsstaat in de perceptie van de burger suggestief gerelateerd aan de structurele beperkingen van het compromis dat de basis voor de uitbouw van de welvaartsstaat vormde. Zie "Die Neue Unübersichtlichkeit," p. 144; P. A. Idenburg (red.): *De nadagen van de verzorgingsstaat*, Amsterdam, 1983; H. Achterhuis: *Arbeid, een eigenaardig medicijn*, Baarn, 1984.
- (20) Hannah Arendt: 'Public Rights and Private Interests, A Reply to Ch. Frankel', in Marc Mooney en Friedrich Stuber (eds.), *Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy*, New York, pp. 99 - 112 op. cit. p. 107, mijn nadruk.
- (21) Hannah Arendt: *On Violence*, New York, 1970, op. cit. p. 170.