



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Geest en wereld in Hannah Arendts politieke fenomenologie

Denayer, W.

Citation

Denayer, W. (1994). Geest en wereld in Hannah Arendts politieke fenomenologie. *Acta Politica*, 29: 1994(1), 37-49. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/3450169>

Version: Publisher's Version
License: [Leiden University Non-exclusive license](#)
Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/3450169>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Tabel B: Correlaties tussen gemeentekennmerken, en institutionele aandacht, mate en typen van bestuurlijke vernieuwing (correlatiecoëfficiënten)

| | urbanisatie- graad | omvang | opkomst | ontw. in opkomst |
|--|-----------------------|--------|---------|------------------|
| institutionele aandacht | .43 | .48 | -.39 | -.29 |
| direct democratische relatie | .25 | .37 | -.29 | -.19 |
| cliëntelistische relatie | .25 | .34 | -.23 | -.11 |
| indirect democratische relatie | .26 | .34 | -.26 | -.16 |
| intern ambtelijke relatie | .16 | .29 | -.23 | -.15 |
| <i>totale bestuurlijke vernieuwing</i> | .29 | .41 | -.32 | -.19 |

alle correlaties significant op .01-niveau

Tabel C: Samenhangen tussen gemeentekennmerken (correlatiecoëfficiënten)

| | urbanisatie- graad | omvang | opkomst |
|-------------------------|-----------------------|--------|---------|
| urbanisatiegraad | — | | |
| omvang | .60 | — | |
| opkomst | -.51 | -.65 | — |
| ontwikkeling in opkomst | -.34 | -.52 | .77 |

alle correlaties significant op .01-niveau

Geest en wereld in Hannah Arendts politieke fenomenologie

W. Denayer*

I. Inleiding

Er bestaat momenteel grote interesse voor het werk van de politieke theoretica Hannah Arendt (1906-1975). Haar innovatieve en indringende studie over het totalitarisme, de ontologie van het actieve, de studie over revoluties en het boek over Eichmann bereiken een groot lezerspubliek. Het laatste, onvoltooid gebleven, werk over de faculteiten van de geest wekt daarentegen weinig belangstelling. Voor de lezers die Arendts meeslepende, polemische, stijl kennen, vertegenwoordigt het postuum uitgegeven *The Life of the Mind* (1978) waarschijnlijk de anticlimax van haar oeuvre.

Hiervoor zijn verschillende oorzaken aan te geven. *The Life of the Mind* begint met een probleem – behoedt het denken ons tegen boosaardigheid en zo ja, hoe? – waaraan de schrijfster in het verloop van de studie nauwelijks aandacht lijkt te besteden. Door Arendts overlijden blijft het werk ook onvolledig. Zonder het afsluitende, derde deel ontbreekt niet alleen de tekst over het oordelen. De delen over het denken en het willen blijven achter zonder de in het vooruitzicht gestelde synthese, de bespreking van het *leven* van de geest. De belangrijkste reden waarom *The Life of the Mind* niet in dezelfde mate als de overige studies in de belangstelling staat, is dat moeilijk is in te zien wat de teksten over het denken, het willen en het oordelen te maken hebben met Arendts vroegere reflecties over politiek.

In de literatuur bestaat grote onduidelijkheid over hetgeen Arendt in *The Life of the Mind* wilde aantonen. Van het boek werd een beschrijving van de verbinding tussen de geest en de wereld verwacht. Uit de onvoltooid tekst blijkt volgens de meeste commentatoren daarentegen dat de faculteiten van de geest niet werkzaam zijn in de leefwereld.¹ Deze vast-

* Ik dank drs. R. Hons voor de medewerking bij de totstandkoming van dit artikel.

stelling heeft geleid tot de overtuiging dat *The Life of the Mind* niet aan het werk over de politiek te koppelen is. Het werk zou Arendts terugkeer naar haar oorspronkelijke vakgebied, de metafysica, vertegenwoordigen.

De verdeling van Arendts oeuvre in een vroege, politieke, en een late, contemplatief gerichte fase die zo beargumenteerd wordt, berust op een verkeerde inschatting van hetgeen Arendt in haar laatste werk wilde aantonen. In *The Human Condition* (1958) omschreef Arendt het handelen als een combinatie van het nastreven van een specifiek belang en de articulatie van een principe dat zich in de actie manifesteert. De ontologie van het actieve leven bevat echter geen bespreking van de herkomst en de aard van deze principes. In *Between Past and Future* (1961) en *On Revolution* (1963) omschrijft Arendt de principes (als deugd, rechtvaardigheid) als abstracties van het denken. De confrontatie met de gedachteleze Eichmann overtuigt haar ervan dat het denken garant staat voor de ethische kwaliteit van de daden. *The Life of the Mind* vormt een onderzoek naar de wijze waarop de faculteiten van de geest politiek handelen tot stand brengen.

Toen Arendt het boek over de geest schreef was het haar duidelijk dat niet alleen het denken, maar ook het oordelen, dat de abstracte beelden van een contextuele invulling voorziet, en het willen, dat de vorming van de identiteit bewerkstelligt, constitutief zijn voor het tot stand komen van handelingen. De innerlijke processen die in *The Life of the Mind* en *The Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982) beschreven worden vormen de noodzakelijke voorwaarden voor het voeren van een politiek vertoog. In deze werken beantwoordt Arendt een vraag die in haar werk aanwezig was sinds 1958.

Dit artikel levert eerst een bespreking van het handelen zoals Arendt dit interpreteerde in *The Human Condition* en stipt enkele problemen ervan aan. In dit boek van Arendt blijven niet alleen de principes onderbelicht. Ook Arendts maatschappijkritiek laat zich niet bevredigend uitleggen zonder er het denken bij te betrekken. Arendt schreef dat het denken het problematische behoud van de actie in de moderne tijd verklaart. In *The Human Condition* blijft dit idee onuitgewerkt. Ook vanuit dit perspectief lijkt een onderzoek naar geestelijke processen gewenst. Het tweede deel van dit artikel levert een bespreking van de descriptieve elementen uit *The Life of the Mind* en formuleert de verbinding tussen de geest en de wereld. Arendts ideeënvorming wordt zo systematisch in kaart gebracht.

2. Het actieve leven

Arendt legde in *The Human Condition* uit waarom zij een werk met zulk een fantastische titel geschreven had. Haar onderzoek was ingegeven door de angst dat de moderne mens verward was in een rebellie tegen het bestaan zoals het gegeven was. Arendts vreesde dat het totalitarisme een verandering in de menselijke vermogens teweeg had gebracht. Daarom drong zich de nood op deze vermogens nauwkeurig te omschrijven.

Arendt verdeelde het actieve leven onder in arbeid, werk en actie. Arbeid beantwoordt aan de noodzakelijke, monotone en repetitieve inspanningen ter bevrediging van de elementaire behoeften. Werk bestaat uit het maken 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 louter utilitaristisch interpretatiekader. *Animal laborans* en *homo faber* zijn bestanddelen van de gemeenschap maar participeren niet in de politieke activiteit.

Actie beantwoordt aan een competitief redevoeren in de publieke ruimte van de vertoogsgemeenschap. Actoren nemen daarbij 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. De vorming van de specifieke identiteit voltrekt zich door de tussenkomst van de wilsvolheid. De wil maakt het handelen mogelijk doordat hij, voor de duur van de handeling, de actor van zijn belangrijkste obstakels, zijn biologische en psychologische zelf, ontdoet. Het zelf staat in voor de instandhouding van het leven. Het coördineert de inspanningen van de arbeid. Door deze relatie met de noodzakelijkheid is het een ongedifferentieerde, gedetermineerde, en in essentie triviale grootheid. De identiteit is daarentegen een publiek agent. Arendt schreef dat de wil zich manifesteert als een *coup d'état*. De beeldspraak maakt duidelijk dat de relatie tussen de projecten van de wil en de politieke vrijheid van de actor niet causaal is. De actor is vrij de wil al dan niet te volgen. Politieke vrijheid staat niet onder het *dictaat* van de wil. Het belang van de *coup d'état* bestaat er in dat hij alle determinerende antecedenten voor het handelen wegveegt. De wil verzekert het innovatieve karakter van de handeling.

De vorming van de identiteit is vereist om met anderen wezenlijke interacties aan te kunnen gaan. Dit vermogen, dat Arendt de wereldsheid noemt, vindt zijn uitdrukking in de pluraliteit. Pluraliteit is het

gevolg van de confrontatie van de existentiële uniciteit van samen handelende mensen. De pluraliteit van de in het publieke domein aan elkaar gelijken uit zich in het verschil der meningen, het uiten van de diverse opinies. De pluraliteit voedt en onderhoudt het 'web' van de interactieve, publieke symbolische relaties. Pluraliteit is niet aanwezig in arbeid en 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 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 in die van producenten en handelaren. 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 is niet het resultaat van de instrumentaliserende wil van anderen, maar van de opbouw van een gemeenschappelijke wil. De macht volgt uit de mogelijkheid dat ieder zijn opinie verdedigt terwijl alle anderen er open voor staan. Wetten zijn voor Arendt, zoals bij Montesquieu, geen louter opgelegde bepalingen. Zij belichamen wezenlijke betrekkingen tussen burgers. Zonder wetten bestaat er geen menselijke 'in-between'. Het niet optimaliseren van macht betekent bijgevolg het verwaarlozen van datgene waartoe het handelen dient, de actualisatie van vrijheid.² 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 de 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 dermate gevoelig blijkt dat één daad, soms zelfs één woord, volstaat om er de gehele constellatie te wijzigen, heeft gevolgen die niet anticipeerbaar en niet controleerbaar zijn. De actor weet niet werkelijk waar hij aan begint.

De actie laat zich, in tegenstelling tot het gedrag, niet beoordelen naar morele maatstaven. Aan de actie is inherent dat zij het geheel nieuwe in praktijk brengt, dat de actoren naar het buitengewone streven. Bij de actie gelden niet de normen van de gewone leefwereld, omdat wat verricht wordt uniek en *sui generis* is. Handelen is niet met een (traditionele) notie van verantwoordelijkheid in overeenstemming te brengen. Actie is, door het maken en nakomen van beloften en het elkaar vergeven van handelingen, 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. De toepassing op het handelen van een transcendente (religieuze of filosofische), niet intersubjectief verkregen notie van verantwoordelijkheid compromitteert het vermogen tot innovatie. Iedere toepassing op het handelen van een buiten de vertoogspraktijk om verkregen maatstaf assimileert de actie tot een vorm van werk, het uitvoeren van een plan volgens vooraf gestelde beperkingen. Ieder handelen moet in zijn eigen termen, in zijn uniciteit afgewogen worden.

Een belangrijk misverstand over Arendts reconstructie van politiek betreft de functie van belangen. Vrij algemeen wordt aanvaard dat politiek bij Arendt geen doel-middelen-relatie en bijgevolg geen belangenarticulatie omvat. Politiek zou geen middel zijn om een doel te bereiken, maar een doel op zich. De participatie in de politiek is het doel van de handeling. Daarmee ligt de kritiek dat Arendt geen hedendaags realistische visie van de politieke bedrijvigheid levert voor de hand. Arendt zou niet stilstaan bij concrete beleidsvragen, maar zich verliezen in een aan Aristoteles schatplichtig meta-*vertoog* over de natuur van het goede leven. Hierin is al wat met belangen, met economie en sociale regulering te maken heeft uit de politiek verwijderd. Wat overblijft is, volgens Jürgen Habermas,

'a state which is relieved of the administrative processing of social problems; a politics which is cleansed of socio-economic issues; an institutionalization of public liberty which is independent of the organization 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' (Habermas 1977: 15).

Volgens Habermas biedt Arendts conceptie van politiek uitsluitend plaats voor communicatieve handelingen. Arendt beschouwt strategisch handelen en instrumenteel handelen als vormen van werk die van het politieke domein uitgesloten moeten blijven. 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 anderzijds. Om deze reden laat Arendts conceptie van politiek zich volgens Habermas niet substantieel invullen. Arendts onderscheiding van werk en actie heeft, in tegenstelling tot wat Habermas, en, recentelijk, Bart Prins, denken, niet tot doel strategische en instrumentele interacties van het politieke handelen te scheiden.³ De scheiding tussen werk en actie betekent niet dat handelen los staat van belangenarticulatie. Arendt was zich terdege bewust van de

meer erkende aspecten van politiek als onder meer door socio-economische belangen gedreven doelgericht handelen dat door machtsstrijd beslecht wordt. Handelen 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 die het handelen inspireren ontsluiten de specifieke betekenis van de handeling.

De principes zijn essentieel voor Arendts politieke fenomenologie. Niettemin bleef zij er in *The Human Condition* vaag over. Latere besprekingen maken duidelijk waarom. In *Between Past and Future* (1961) legde Arendt uit dat de principes verzekeren dat de actie niet willekeurig is. De principes bewerkstelligen dat de handeling, hoewel zij innovatief is en buiten het gewone valt, met de intersubjectief verkregen gemeenschapszin in overeenstemming blijft. *On Revolution* (1963) geeft uitsluitend over de herkomst van de principes. Principes zijn abstracties, producten van het denken, de innerlijke activiteit die Arendt bij de studie van het uiterlijke actieve leven had uitgesloten.

3. Problemen met de conceptie van het handelen

Arendts schreef haar conceptie van politiek neer met de duidelijke bedoeling, tegen de traditionele theorie in, de intrinsieke waarde van de *vita activa* voorop te plaatsen. Uit de maatschappijkritiek van *The Human Condition* blijkt echter dat Arendt ernstige problemen ondervond bij de bespreking van de *vita activa* zonder tegelijk het denken erbij te betrekken. Arendt legde uit dat in de moderniteit de arbeid, de oorspronkelijk ontologisch laagst geordende activiteit, maatschappelijk dominantie verwerft. De met de opkomst van de kapitalistische productie- en eigendomsverhoudingen gepaarde onteigening is hierbij doorslaggevend. Hoewel prekapitalistische samenlevingen door grote sociale ongelijkheden gekenmerkt werden, bleef eenieder verzekerd van een levensnodzakelijk minimum. De feodale gemeenschap beantwoordde nog aan het ideaaltypische model van de Griekse polis. In de moderne tijd leiden de door onteigening ontstane schaarste en nood tot het instrumentaliseren van politieke instellingen ten behoeve van private belangen. Daarmee maakt vrijheid, het bestaansrecht van de politiek, plaats voor despotisme, geweld en dwang. In een maatschappij waar alles in functie van het materiële staat vallen betekenisvolle activiteiten in toenemende mate ten

prooi aan marginalisatie. In de moderniteit beperkt het betekenisvol handelen zich tot de activiteiten van de kunstenaar en de wetenschapper. Deze opmerking is merkwaardig omdat kunstenaars en wetenschappers niets met actie, zoals die in hetzelfde werk besproken wordt, te maken hebben. In de gehele studie had Arendt gesteld dat actie het resultaat is van 'een wezenlijk menselijk samenzijn', dat actie zijn basis vindt in het *common sense* begrijpen van de wereld, dat het belang van de handelingen ligt in het intersubjectief verkrijgen van betekenis. Het handelen is, hoewel het in de theorie door de filosofische traditie en de sociale theorie en in de praktijk door het ontstaan van de sociale sfeer is aangevallen, niet verdwenen. Het bestaan van actie is in de postmoderniteit echter niet te danken aan *common sense* en pluraliteit, maar aan de *isolatie* van het artistieke scheppen en aan de manipulatie van de moderne wetenschapper die, het experiment transcenderend, in de natuur oncontroleerbare processen initieert. Hoewel de publieke ruimte bijna geheel vernield is en werk gradueel bij de metabolische consumptie van het *animal laborans* betrokken is, ontplooiën specifieke, geïsoleerde, individuen niettemin betekenisvolle activiteiten. Arendt schreef dit toe aan het vermogen te *denken*. Wat in de postmoderniteit aan werk en actie overblijft is dus niet afhankelijk van de voorwaarden die Arendt in haar boek voor hun bestaan aangaf. Enerzijds sloot Arendt het denken van de studie van het actieve uit, anderzijds was een bespreking van deze faculteit vereist voor de verklaring van het problematische behoud van actie in de huidige tijd.

4. Het leven van de geest

De in *The Human Condition* aanwezige spanning doet Arendt besluiten tot een onderzoek naar het denken. Dit project kwam in een stroomversnelling toen de Israëli in 1961 Adolf Eichmann naar Jeruzalem brachten. Arendt besloot het proces tegen de oorlogsmisdadiger te verslaan.

Eichmanns meest opmerkelijke eigenschap is zijn 'thought- and word-defying banality' (Arendt 1963a: 6). Eichmanns boosaardigheid is niet toe te schrijven aan een demonische neiging tot het kwade. Daarvoor is de misdadiger te vaal, te oppervlakkig. Eichmann is niet zozeer boosaardig als wel gedachteloos. Zijn kwaad resulteert uit zijn onwil of zijn onvermogen te denken. Deze formulering verraadt de initiële ambivalentie. Toen Arendt een beslissing nam ontvouwde zij het fundamentele inzicht dat de gedachteloosheid het resultaat is van de zelfstandig genomen beslissing niet langer *te willen denken*. Eichmann is niet langer

in staat goed van kwaad te onderscheiden omdat de beslissing te stoppen met denken het sussen van het geweten inhoudt en kritisch zelfonderzoek onmogelijk maakt.

Arendt legde uit dat het denken de harmonie bewerkstelligt tussen de beide denkpartners in de dialoog tussen mij en mijzelf (Plato's *eme emautō*). De innerlijke dialoog richt zich op het behoud van de consistentie in de gedachten. Wat iemand tot denken aanzet is zijn angst kwaad te doen of zijn vermoeden dat kwaad gedaan werd. Het zelfonderzoek, dat inzet met de vraag of ik met mijzelf kan leven, genereert de socratische, kritisch-dialectische dialoog waarin de denkpartners elkaar vragen naar de betekenis van de gebruikte abstracties (als billijkheid, rechtvaardigheid). Dit onderzoek constitueert het bewustzijn. Onnadenkende mensen zijn niet 'vol van spijt,' maar leven als slaapwandelaars. Socrates daarentegen, zal, nu hij tussen de anderen is, niets onnadenkends doen wat hem, later, wanneer hij bij zichzelf is, tegenover zijn denkpartner in moeilijkheden kan brengen. De vrees voor de confrontatie met het geweten werkt echter alleen restrictief. Het geweten stelt grenzen aan het gedrag, maar inspireert geen handelingen. Het geweten biedt geen inzicht in de positieve relatie tussen de geest en de wereld en beantwoordt bijgevolg Arendts vraag niet. Arendt wilde inzicht verkrijgen in de geestelijke processen die aan het handelen voorafgaan.

In *The Life of the Mind* kwam Arendt terug op de onderverdeling van de menselijke activiteiten. Arendt nam het zichzelf kwalijk dat zij bij de beschrijving van de *vita activa* stilzwijgend een traditioneel filosofische normering aangehouden had. Arendt las de traditie van de politieke filosofie als een poging het handelen uit de sfeer van de menselijke relaties te verdrijven en er vormen van werk, hiërarchie en expertise voor in de plaats te stellen. Sinds Plato werd het denken in de traditie begrepen als een passieve contemplatie, een aanschouwen van 'essenties,' op grond waarvan de filosoof in de polis een bevoorrechte positie opeiste. Aan het einde van de traditie leidde de bevooroordeeldheid tegenover het handelen bij historicistische denkers tot de vraag hoe de theorie met de praxis verbonden kon worden. Door het denken van de ontologie van het actieve leven uit te sluiten had Arendt de traditionele conceptie van het denken impliciet onderschreven. Nu stelde zij de actieve socratische dialoog voor als een authentiek verslag van het denken. De vraag van *The Life of the Mind* is hoe het innerlijke doen, denken, willen en oordelen, verbonden zijn met het uiterlijke doen in de wereld. Gezien het gewicht van de filosofische traditie leidt deze vraag tevens tot een behandeling van 'the problem of theory and practice and to all attempts to arrive at a halfway plausible theory of ethics' (Arendt 1978: 217).

Arendt leverde een aantal beschrijvingen van het denken. Hoewel het denken werkzaam is in het hart van de tijd, staat het niet in een feitelijke relatie met de werkelijkheid. Het denken manifesteert zich nooit *onmiddellijk* in de wereld. Het denken openbaart zich door de metafoor (*metapherein*), omdat de afgrond tussen de innerlijke en de uiterlijke leefwereld zich alleen metaforisch laat overbruggen. De metafoor *suggereert* gelijkaardige relaties tussen ongelijkaardige objecten of activiteiten en slaat op deze wijze de brug tussen de existentiële staat van het denken en de staat van het handelen. De plausibiliteit van de metafoor is afhankelijk van de poëtische affiniteit die zich tussen de mentale en de sensorische data, bij voorbeeld tussen het gegriefde hart en de zee (Homerus), tussen de wind en het denken (Socrates), laat onderkennen. De onomkeerbaarheid van de metaforische relatie geeft de exclusiviteit van de fenomenale wereld aan. De mogelijkheid niet-zintuiglijke, mentale beelden te construeren en, hoewel nooit helemaal volkomen, over te brengen is afhankelijk van de taal, omdat we ons zonder de taal niet van mentale ervaringen bewust zouden kunnen zijn. De taal zet de abstractie om tot een inzichtelijke betekenis.

Arendt beantwoordde de vraag naar de verbinding tussen de geest en de wereld in de secties over het oordelen van *The Lectures on Kant's Political Philosophy*. Het oordelen is een geestelijke, reflexieve faculteit, maar bezit, in tegenstelling tot het denken en het willen, een sociale component. Aan oordelen is inherent dat we bij anderen bijval zoeken. Meer nog: 'judgment (...) can be extended and become paradigmatic for the public sphere' (Arendt 1978: 200). Het oordeel is valide indien de validering intersubjectief gebeurt. De moeilijkheid die zich hierbij voordoet is dat niet de actoren in de publieke ruimte maar de toeschouwers oordelen. De actor wordt door het stellen van daden in beslag genomen. Daardoor kan hij geen sereen, globaal overzicht verwerven. Handelen en onpartijdig oordelen sluiten elkaar uit. De vraag is dan hoe de actor zich concreet tot de toeschouwer, Kants wereldburger, verhoudt. Wie zijn de toeschouwers eigenlijk? Bij gebrek aan een uitgeschreven politieke theorie bij Kant beantwoordde Arendt de vraag analoog door na te gaan hoe de kunstenaar zich bij Kant verhoudt tot de kritiek.

Kant stelde in de *Kritik der Urteilkraft* de vraag naar de verhouding tussen kunst en smaak. Het genie, de kunstenaar, onderscheidt zich door zijn produktieve verbeelding en originaliteit. Zonder het genie kan geen kunst worden gecreëerd en zonder smaak kan kunst niet worden beoordeeld. Kant legt uit dat genialiteit op zich zelf niet volstaat: zonder de binding met de *sensus communis* scheidt de kunstenaar, in zijn ongebonden rijkdom, slechts onzin. De objecten die de kunstenaar maakt, appel-

5. Besluit

Arendts inzichten uit *The Life of the Mind* verlenen consistentie aan een conceptie van politiek handelen die niet door (onbedachte) ideologische preferenties of *louer* door de eigen positie bepaald kan zijn. Het meest verontrustende kenmerk van de huidige tijd is voor Arendt echter het nagenoeg ontbreken van een politiek vertoog. In de verzorgingsstaten blijven fundamentele politieke kwesties privaat of vinden zij de weg naar procedureel geregelde overlegstructuren. Politiek gaat, opgevat als machtsspel, de articulatie van privaat-collectieve belangen aan. Zulk *louer* instrumenteel gebruik van de publieke sfeer staat een door de ontsluiting van de identiteit en een door de pluraliteit gevoed spreken over gemeenschappelijke zaken in de weg. Als gevolg hiervan blijven fundamentele vragen over het bestaan publiek onbesproken en lijken fundamentele ontwikkelingen zich aan menselijk ingrijpen te onttrekken. De betekenis van de technologie in al haar facetten, de onomkeerbare veranderingen in de relatie met de natuur, de sociaal-economische veranderingen maken geen onderwerp uit van een publiek debat. Beleidsvoerders schijnen te getuigen van een bepaalde hulpeloosheid ten overstaan van ethische en sociale, economische ontwikkelingen.⁵

Arendt beklemtoonde dat de allocatieve en distributieve functies van de verzorgende overheid nooit de sociale schaarste zelf zullen kunnen bedwingen: 'Nothing could be more obsolete than to attempt to liberate mankind from poverty by political means; nothing could be more futile and dangerous' (Arendt 1963b: 114). Alleen door individuen eigendom, gedefinieerd als een eigen plaats in de wereld, te laten verwerven, kan de logica van de homo economicus bedwongen worden. Hierbij wordt bovendien geen ruimte gelaten voor grote maatschappelijke verschillen: 'If men are to remain civilized or to become so, the art of associating together must grow and improve in the same ratio in which the equality of conditions is increased' (Arendt 1972: 179). In een tijd waarin de tweedeling van de samenleving vaste vorm aanneemt is deze uitspraak onrustwekkend.

Noten

1. Voor literatuur raadplege men Beiner (1982), Kateb (1983), Prins (1990), Canovan (1992) en Isaac (1992).

2. 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 nor-

merend.

3 Prins (1990: 213) schrijft: '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.'

4 Zie Beiner (1982: 23); Young-Bruehl (1982: 344).

5 Zie Arendt (1968: 5 e.v.).

Literatuur

- Arendt, H. (1958), *The Human Condition. A Study of the Central Dilemmas Facing Modern Man*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1961), *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: Harcourt Brace.
- Arendt, H. (1963a), *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. New York: Harcourt Brace.
- Arendt, H. (1963b), *On Revolution*. New York: Harcourt Brace.
- Arendt, H. (1968), *Men in Dark Times*. New York: Harcourt Brace.
- Arendt, H. (1970), *On Violence*. New York: Harcourt Brace.
- Arendt, H. (1978), *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace.
- Beiner, R. (ed.) (1982), *Hannah Arendt's Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Habermas, J. (1977), 'Hannah Arendt's Communications Concept of Power'. *Social Research* 44/ 1, p. 3-24.
- Prins, W.B. (1990), *Op de bres voor vrijheid en pluraliteit. Politiek in de postmetafysische revisie van Hannah Arendt*. Amsterdam: VUA Press.
- Young-Bruehl, E. (1982), *Hannah Arendt. For Love of the World*. New Haven: Yale University Press.

Spinoza: Freedom, psychotherapeutics and politics

Grahame Lock

There is a large and rapidly increasing scholarly literature on the work of Spinoza; but, in the Netherlands at least, his own homeland, there have been relatively few attempts to measure the contemporary political-philosophical and political-scientific relevance of his thought.¹ Yet it surely has such relevance. Let us attempt to illustrate this point by a brief examination of his conception of freedom: a central notion in modern thought. For what Spinoza seems to do, by means of a demystification of the everyday concept of freedom, is (1) to pose the question of exactly why we value freedom; and (2) to refocus attention on the specifically political significance and implications of this concept.

1. Spinoza's two paths to freedom

Spinoza defines freedom in *Ethics* (Part I, Definition 7) as follows: 'That thing is called free, which exists solely by the necessity of its own nature, and of which the action is determined by itself alone.' In contrast, 'that thing is necessary, or rather constrained, which is determined by something external to itself ...' and so on.²

What does he mean by these apparently rather esoteric formulations? What is freedom? It is not so much – so it appears, if we read on in Spinoza's text – the absence of coercion, as it is in the contemporary, more or less liberal sense.³ Nor is it the possibility of acting in accordance with one's own free will: this it cannot be, since free will is on Spinoza's view a fiction. It is rather (the capacity for) self-causation – and thus (for) independence: another important 'political' notion.

According to Spinoza's metaphysics, the physical states, ideas and actions of any human individual will be partly self-caused and partly caused 'from outside'. That is why some of his or her ideas will be clear and distinct; others will be confused, i.e. operate at the level of 'imagi-