

Depolitiserings:

de verklaring van Hannah Arendt

Een tegenbetoog

Johan Moyaert

Het hoofdwerk van Hannah Arendt, *Vita Activa, is een kritiek op de grondslagen van onze moderne westerse cultuur, vergelijkbaar met de kritieken van bv. Nietzsche, Husserl of Rudolf Boehm. In het septembernummer van het VMT schetste Johan Moyaert Arendts stellingen omtrent het fenomeen van de "depolitiserings", de tendens tot afbraak van het politieke leven die inherent zou zijn aan onze cultuur. Hieronder volgt zijn aangekondigde tegenbetoog.**

In het vorige deel heb ik de centrale stellingen van het hoofdwerk van Hannah Arendt weergegeven en heb ik ook gepoogd te tonen hoe ze onderling samenhangen. Een eerste vraag is natuurlijk of mijn weergave correct is, en het zijn in de eerste plaats de mensen die Hannah Arendt als hun spreekbuis beschouwen die daarop een antwoord moeten geven. Maar als mijn voorstelling klopt valt er wel het een en ander in te brengen tegen die stellingen. Ik wil mijn tegenbetoog toespitsen op de volgende drie punten:

1. Hannah Arendts beschrijving van het moderne leven;
2. haar begrip van politiek;
3. haar verklaring van de depolitiserings.

In een nawoord wil ik het ten slotte nog hebben over wat mij de belangrijkste inzichten lijken van Hannah Arendt, ook al hebben die niet rechtstreeks met het politieke te maken. Het interessantste in *The human condition* is misschien wel het inzicht dat Hannah Arendt heeft opgedaan in de typisch moderne manier van produ-

ceren. Maar vreemd genoeg wordt die kant van haar werk volledig miskend. Ik zie niet dat ergens iemand daar van gebruik maakt.

Hannah Arendts beschrijving van het moderne leven

In de moderne tijd zijn volgens Hannah Arendt alle activiteiten buiten arbeiden (en consumeren) zo goed als verdwenen. Arbeiden en consumeren zijn twee fazen van eenzelfde proces waaraan de mens door de noodzakelijkheden van het leven onderworpen is. De overtuiging dat de moderne mens zich van de arbeid aan het bevrijden is gaat niet op, meent Hannah Arendt. Integendeel, het is de arbeid zelf die zich geëmancipeerd heeft, want wij zijn er bijna in geslaagd "alle activiteiten te herleiden tot die ene activiteit, die slechts tot doel heeft de middelen van bestaan te verschaffen en ze in overvloed te verschaffen" (127/126). Op het gebied van de arbeid zouden we dan ook de grootste successen geboekt hebben. Succes betekent hier: opdringing van de productiviteit en productie van

steeds meer consumptiegoederen. En toch heeft de mens er zich niet door bevrijd. Zelfs de mensen die kunnen genieten van die successen en die de kans krijgen hun bevrijde levenskracht te verbruiken in het consumeren, blijven onderworpen een de cyclus van productie en consumptie, aan de stofwisseling met de natuur, een de “ongeremde dynamiek van een totaal gemotoriseerd levensproces”. Voor velen blijft een leven van overvloedige consumptie een utopie, maar ook zij stellen al hun hoop op een verdere perfectionering van de arbeid en bewijzen daarmee nog maar eens hoe in onze tijd arbeiden als hoogste activiteit van de mens wordt gezien.

Deze voorstelling van het leven in de moderne westerse wereld stemt natuurlijk overeen met de algemene overtuiging daarover. En het ziet er immers naar uit dat “de revolutionaire transformatie op het vlak van de arbeid en de spectaculaire toename van de consumptie de mensen alleen maar onderworpen heeft aan een allesomvattend proces van verschijnen en verdwijnen dat de doelloze biologische kringloop op steeds grotere schaal lijkt te reproduceren”. Zoals gezegd leveren Hannah Arendts beschouwingen hierover de belangrijkste inzichten op. Ik kom erop terug in het nawoord. En toch klopt er iets niet, zowel in haar voorstelling van de moderne productiewijze als in die van de moderne consumptie maatschappij.

Wat het produceren betreft, is het werkelijk zo dat we op het vlak van de arbeid zo'n grote excellentie bereikt hebben? Het kan misschien zo lijken als we de blik zodanig vernauwen dat we enkel oog hebben voor de hoge productiviteit eigen aan de moderne productiewijze. Ze lijkt te wijzen op een hoge efficiëntie. Bij nader toezien blijkt dat echter geenszins het geval te zijn. Die hoge productiviteit is bereikt door de overdracht van menselijke arbeid op natuurkrachten, d.w.z. de overschakeling op een energie-intensieve productiewijze steunend op de verbranding van fossiele brandstoffen, kernsplitting en chemische processen. Bovendien heeft die ontwikkeling voor gevolg dat alle goederen aan een steeds snellere vervanging onderhevig zijn. Het zijn fenomenen die Hannah Arendt ook wel op het oog heeft in haar beschrijving van de moderne productiewijze, maar toch onderkent ze niet ten volle het verval dat inherent is aan die ontwikkeling (een verval dat zich op *materieel* vlak situeert en dat, verre van te

wijzen op een “grote excellentie” integendeel op een ergerlijke inefficiëntie wijst. De nefaste gevolgen van de moderne productiewijze) de uitputting van onvervangbare grondstoffen, de verstoring tot en met de pure vergiftiging van het leefmilieu hebben ondertussen catastrofale proporties aangenomen. Een typisch geval is de moderne landbouw, een zeer energie-intensieve productiesector die immense hoeveelheden olie opslokt (voor de productie van meststoffen, voor de productie en het gebruik van de landbouwmachines, voor de verwerking en het diepvriezen, voor het transport). Reeds in het midden van de jaren '70 werd uitgerekend dat de voedselproductie in de VS zo energie-intensief was, dat per Amerikaan 1400 liter olie vereist was¹. Had men de wereldbevolking (toen nog maar 4 miljard mensen) op diezelfde manier gevoed dan waren alle toen gekende reserves aan petroleum in 11 jaar opgebruikt geweest. De moderne productiewijze kan onmogelijk veralgemeend worden. Integendeel, ze veronderstelt de massale toevoer van grondstoffen naar de geïndustrialiseerde streken. En ze is nu al een ramp voor het leefmilieu. Hannah Arendt overschat ondanks alles de successen die op het vlak van de arbeid bereikt zijn.

Ook met Hannah Arendts begrip van de consumptie maatschappij klopt er iets niet. Het is inderdaad wel zo dat steeds meer goederen die van nature geen consumptiegoederen zijn, dat toch worden, dat ze a.h.w. opgenomen worden in een versnelde kringloop van verschijnen en verdwijnen, van productie en verbruik die normaal alleen gelden voor sommige levensnoodzakelijke middelen zoals voedsel. En daarom kan men het moderne leven opvatten als een “ontzaglijk geïntensiveerd levensproces”, als een allesomvattende kringloop van stofwisseling met de natuur. Maar dat betekent nog niet dat al die consumptiegoederen levensnoodzakelijke goederen zijn en dat de behoeften waaraan ze beantwoorden van dezelfde aard zijn als de lichamelijke noden zoals honger of dorst, die voortvloeien uit de sterfelijkheid van de mens. Nochtans lijkt Hannah Arendt dat stilzwijgend voorop te stellen als ze beweert dat in de moderne tijd met het verdwijnen van de activiteit van het handelen alleen nog de heerschappij van de natuurkracht overbleef, “de kracht van het levensproces zelf, waaraan alle mensen en alle menselijke activiteiten waren onderworpen (...) en waarvan het enige doel, zo al van een

doel kan worden gesproken, was de instandhouding van de diersoort mens” en dat “het individuele leven deel ging uitmaken van het levensproces” en voortaan niets anders meer vereist was dan “arbeiden, het instandhouden van het eigen leven en het leven van het gezin” (321/322).

Over het gedrag van de moderne consument zijn talloze boeken geschreven. Sommige daarvan, meer bepaald werken van Riesman, Boorstin, Lasch, Baudrillard, Bourdieu zijn klassieke werken geworden. Indien er iets is waar deze auteurs het over eens zijn dan wel dit: het overgrote deel van de zogenaamde consumptiegoederen wordt niet verworven om materiële behoeften te bevredigen, die behoeften die voortvloeien uit het lichamelijke bestaan en die bevredigd moeten worden om te overleven. Neen, ze spelen in op het verlangen om iets te betekenen in de ogen van anderen, om zich te onderscheiden, om iets meer te zijn in een of ander opzicht. Reeds Adam Smith merkte op dat de mensen in hun inspanningen om hun levensvoorwaarden te verbeteren voornamelijk gedreven worden door ijdelheid. In *The theory of moral sentiments* (1759) schrijft hij: “Wat zijn de voordelen die we op het oog hebben bij die grote doelstelling van het menselijk leven die we de verbetering van onze levensvoorwaarden noemen? Opgemerkt te worden, aandacht te krijgen, bekeken te worden met sympathie, instemming en goedkeuring, dat zijn al de voordelen die we daarvan kunnen hopen te verkrijgen. Het is ijdelheid, niet het gemak of het genoegen dat ons bezielt.”⁴. Met andere worden, in zijn hoedanigheid van moderne consument is de mens juist niet begaan met het “instandhouden van het eigen leven en het leven van het gezin”, hij wordt integendeel bewogen door een drijfveer die volgens Hannah Arendt juist aan de grondslag ligt van het politieke handelen: het verlangen uit de obscuriteit te treden, zich te onderscheiden, zich te tonen als “unieke, eenmalige persoonlijkheid”.

Hannah Arendts begrip van politiek handelen

Volgens Hannah Arendt vindt het politieke handelen plaats in een publieke ruimte waar mensen als vrije wezens tegenover elkaar optreden en zichzelf onthullen als unieke persoonlijkheden. Dat ze vrij zijn betekent dat ze niet in beslag worden genomen door de noodzakelijk-

heden van het leven, door de beslommingen van de dagelijkse strijd om het bestaan. Binnen de publieke ruimte krijgen ze de gelegenheid zich te onderscheiden door “grote daden” en “grote woorden” die hen onsterfelijke roem zullen verlenen, prestaties “die geen doel nastreven en geen werk tot resultaat hebben maar waarvan de betekenis volledig samenvalt met de verrichting zelf” (206/205).

Maar als dat zo is, waar gaat het dan in hemelsnaam over in de politiek, wat is de inhoud van het politieke handelen? De enige plaats waar een politieke beweging uit de recentere geschiedenis ter sprake komt is het hoofdstuk over de arbeidersbewegingen, die “een onverwachte en dikwijls buitengewoon vruchtbare rol in de moderne politiek hebben gespeeld.” (212-220/211-217; alle volgende citaten komen uit dit hoofdstuk.) Daar zou men verwachten iets te vernemen over wat er in het politieke handelen op het spel staat. Maar er komt opnieuw niet veel uit. De arbeidersbeweging die zo’n belangrijke rol heeft gespeeld mag niet verward worden, aldus Hannah Arendt, met de vakbewegingen en de arbeiderspartijen. Die laatste zijn opgekomen voor de belangen van de arbeidersklasse en haar inlijving in de moderne maatschappij. Het beslissende verschil zou hierin liggen, dat de mensen binnen de arbeidersbeweging hun “eigen denkbeelden hadden over de mogelijkheden van een democratisch regeringsbestel onder moderne omstandigheden”. Wat de arbeidersbeweging onderscheidde van de vakbewegingen en de arbeiderspartijen, wat ze tot een politieke beweging maakte, was het feit dat ze op zoek was naar “een nieuwe regeringsvorm”. De revolutionaire omvorming van de politieke instellingen zou dus een bij uitstek grote politieke daad zijn. Hannah Arendt geeft als voorbeelden: de vestiging van het totalitarisme, “een authentieke, zij het destructieve nieuwe regeringsvorm” en het radenstelsel. Van beslissende betekenis, aldus Hannah Arendt, is het feit dat de leuze van de radenstelsels (de sovjets) “altijd van onderop uit de massa’s opdook bij spontaan uitgebroken opstanden”.

Dat het politiek leven zich zou herleiden tot de transformatie van de regeringsvormen lijkt toch een vreemde, een onbevredigende opvatting. Ze dreigt zelfs op iets absurds uit te draaien. Want als het politieke handelen de hoogste activiteit is van de mens en die activiteit erin bestaat de regeringsvorm te omwentelen, dan

moeten wij, als we ons ware wezen willen realiseren, ons erop toeleggen onophoudelijk van regeringsvorm te veranderen en dus b.v. telkens opnieuw een totalitaristisch regime en het radenstelsel elkaar laten afwisselen. Eens één van die stelsels gevestigd is, is het immers gedaan met het ware politieke leven. Dan stellen zich de problemen van de vertegenwoordiging, van de uitoefening van controle op de vertegenwoordigers, van het onderhandelen, van de wetgeving en de besluitvorming. (En wat dan in de eerste plaats telt is of de goede inzichten aanwezig zijn en dat zijn misschien niet de ideeën die spontaan bij de massa's zijn opgedoken.) Als Hannah Arendt consequent is, moet ze al die bezigheden zien als een verval van het echte politiek handelen, een minderwaardig soort van bedrijvigheid dat erom vraagt door een nieuwe grote politieke daad omvergeworpen te worden. Als het echte politieke handelen erin bestaat een "nieuwe publieke ruimte met nieuwe politieke maatstaven te scheppen" dan komt politiek erop neer ruimte te scheppen voor een politiek die ruimte schept voor een politiek die ruimte schept voor enz. ad infinitum.

Zolang de arbeidersbeweging zich verzette tegen de maatschappij in haar geheel voerde ze "een werkelijke politieke strijd in de ware zin des woords", en was ze "de enige organisatie waarin mensen handelden en spraken als mensen en niet als leden van de maatschappij". We weten ondertussen wat Hannah Arendt onder het begrip maatschappij verstaat: "De maatschappij is de samenlevingsvorm waarin het feit van de wederkerige afhankelijkheid ter wille van het leven, en van niets anders, publieke betekenis heeft gekregen." (reeds hogerop geciteerd) Handelen en spreken als mensen, de ware politieke activiteit, houdt dus in dat men zich niet in beslag laat nemen door lichamelijke noden, dat men er niet door gedreven wordt en ze ook niet tot thema maakt, dat men zich m.a.w. distantiëert van de strijd om de overleving. Maar dit vermogen om zich te verheffen boven het onvrije bestaan van een sterfelijke zou in de moderne tijden verloren gegaan zijn. Zelfs als ideaal zou het niet meer bestaan. Dat is het tenminste wat Hannah Arendt beweert. Valt die stelling echter niet sterk te betwijfelen? In feite is het idee dat in een mens de ware menselijkheid zich pas kan ontplooiën als hij zich bevrijd heeft van de afhankelijkheden van het lichamen bestaan en van de zorgen die eruit voort-

vloeien, misschien de grondidee van de moderne cultuur is waar alles rond draait. Zelfs de moderne politieke economie is in dat idee gefundeerd. Hannah Arendt zou dat natuurlijk tegenspreken. Voor haar is het bestaan van zoiets als de politieke economie een bewijs van de "vermaatschappelijking van de samenleving" en van het verval van de politiek en van de teloorgang van het antieke ideaal van vrijheid (zie hogerop). Maar daartegenover staan uitspraken van Adam Smith, de grondlegger van de moderne liberale economie. De grondslag van alle economie, stelt hij, is het sparen, d.w.z. het niet toegeven aan de "passie voor onmiddellijke genieting". En mensen kunnen zich die opoffering getroosten en die zelfbeheersing aan de dag leggen omwille van de "buitengewone waardering die van nature alle mensen opbrengen voor zo'n standvastige volharding"³.

Natuurlijk is de inspanning om zich van de eigen behoeften te distantiëren dikwijls lovenswaardig, b.v. als ze nodig is om zich in de dienst te stellen van de bevrediging van de behoeften van een ander mens. (Op die manier tracht men trouwens toch nog een vervulling te vinden van een soort behoefte, nl. de behoefte aan of misschien beter het verlangen naar een zinvol leven.) Het heeft echter geen zin die distantiëring als dusdanig, louter ter wille van haarzelf, goed te keuren en ze op te vatten als de activiteit waarin de mens zijn ware menselijkheid realiseert. En het is zelfs gevaarlijk een ideaal te cultiveren van een politiek handelen dat moet dienen om zo'n distantiëring publiekelijk te demonstreren.

Neen, dan maar liever vasthouden aan het nuchtere begrip van politiek waarmee Aristoteles zijn werk over de politiek aanheft: de mens is een politiek dier omdat hij niet zoals andere dieren of zoals een god, autarkisch (zelfgenoegzaam), is maar andere mensen nodig heeft om te kunnen overleven. Met andere woorden, oorspronkelijk bestaat het politieke handelen in niets anders dan het vragen om hulp, het beroep doen op de vaardigheden van een ander voor de bevrediging van de eigen behoeften. (De politicus in de gebruikelijke zin is dan slechts iemand die zoiets doet in naam van anderen die hij vertegenwoordigt.) De kunst van de politiek zou er dus in bestaan een ander ertoe te bewegen die hulp daadwerkelijk te verlenen. Het afsluiten van een contract is een middel (in dat geval belooft men een tegenprestatie), maar het meest werkza-

me middel is wellicht in te spelen op het verlangen van die ander naar een zinvolle invulling van zijn leven. De goede politicus is dus iemand die zich (in tegenstelling met wat Hannah Arendt beweert) in zekere zin terugtrekt, die aan anderen de kans geeft zich waar te maken, zich verdienstelijk te maken en erkenning te krijgen.

Wat Christopher Lasch in *The culture of narcissism. American life in an age of diminishing expectations* heeft beschreven is eigenlijk nog eens niets anders dan het fenomeen van de depolitisering. Dat het narcisme hoogtij viert in de moderne samenleving betekent dat zowat iedereen obsessieel begaan is met het besef van de eigen overbodigheid en er enkel nog op uit is zich hoe dan ook te doen gelden, met als gevolg een escalatie van zinloze prestaties tegen elkaar op. En die obsessie wordt uitgelokt door het feit dat niemand nog iets vraagt aan een ander, dat niemand m.a.w. nog politiek handelt.

Hannah Arendts verklaring van de depolitisering

Het blijft enigszins onduidelijk hoe Hannah Arendt het fenomeen van de depolitisering uiteindelijk verklaart. En dat heeft te maken met een vreemde verschuiving van thematiek in de loop van het werk. In de proloog van *The human condition* wordt aangekondigd dat het uitsluitend zal gaan over de drie activiteiten arbeiden, werken en handelen en over de historische verschuivingen binnen de hiërarchie van die activiteiten. De activiteit van het denken, “de hoogste en misschien wel meest zuiver menselijke activiteit”, zal buiten beschouwing worden gelaten. Tot in het vijfde en voorlaatste hoofdstuk houdt Hannah Arendt zich daaraan. In dat hoofdstuk stelt ze dat het verval van het politieke handelen uiteindelijk te wijten is aan een reeds in de klassieke oudheid opkomende ergernis over de onberekenbaarheid van het handelen en de pogingen het te vervangen door een activiteit met een voorspelbare uitkomst. De hele geschiedenis door worden dezelfde soort oplossingen voorgesteld: “In het algemeen komen ze neer op een poging de bezwaren van het handelen te ondervang door de regeling van de menselijke aangelegenheden te herleiden tot een activiteit waarin één man, geïsoleerd van alle anderen, van begin tot einde heer en meester blijft over zijn doen en laten.” (p.220/218) En het is die tendens van de vervanging van het handelen door een soort werk (van “praxis”

door “poiesis”) die zich in de moderne administratie op grote schaal zou hebben doorgezet. Tot daar is het betoog van Hannah Arendt goed te volgen.

In het zesde en laatste hoofdstuk treedt er echter een merkwaardige kentering op in haar betoog, zoals reeds moet gebleken zijn uit mijn weergave op het einde van het eerste deel van dit artikel. Nu komt de contemplatie (de Latijnse vertaling voor “theoria”, het theoretisch weten van Plato en Aristoteles) wel uitvoerig ter sprake. En niet enkel dat. In de moderne tijd, zo wordt nu beweerd, heeft het contemplatieve schouwen zijn voorrang boven iedere andere soort activiteit verloren, er wordt zelfs geen enkele waarde meer aan toegeschreven, en die “breuk met de contemplatie” wordt nu de meest ingrijpende gebeurtenis van de moderne tijd genoemd: “Hiermee vergeleken is de toch zo frappante verschuiving die had plaatsgevonden in de hiërarchische rangorde binnen de *vita activa*, waar het vervaardigen nu was verheven tot de rang die vroeger aan het politieke handelen was toegekend, van ondergeschikte betekenis.” (301/301) Hoe is het te begrijpen dat de breuk met de contemplatie als de belangrijkste verschuiving wordt gezien? Door de teloorgang van de contemplatie, zo beweert Hannah Arendt, is ook het werken, d.i. het maken van dingen en het bouwen van een wereld, wezenlijk van karakter veranderd. Het heeft zijn doelgerichtheid verloren. Bij het vervaardigen laat de mens zich voortaan niet meer leiden door een model dat hij contempleert, maar beperkt hij er zich toe een proces te ontketenen zoals eerst in een experiment plaatsvindt en later op grote schaal in de technologische productie. En daarmee is het definitieve verval ingezet dat ook het laatste spoor van handelen deed verdwijnen. Maar is de eigenlijke reden waarom Hannah Arendt de teloorgang van de contemplatie de belangrijkste verschuiving noemt, misschien niet nog een andere, nl. deze: zij vat politiek handelen op als een vorm van “energeia”, een “activiteit die geen doel nastreeft en geen werk verricht maar waarvan de betekenis volledig samenvalt met de verrichting zelf” (reeds hogerop geciteerd). Aristoteles noemt de theoria, het theoretisch weten, zo’n soort activiteit. Het verdwijnen van de theoria zou dus inhouden dat de politiek haar grote voorbeeld verliest!

Maar wat er ook van zij, de stelling dat in de moderne tijd de theoria alle belang verloren

heeft is zelf zeer twijfelachtig. (Het is trouwens vreemd dat Hannah Arendt de verhouding die de ambachtsman heeft tot zijn doel tijdens het proces van het vervaardigen, als een theoretische voorstelt.) Aristoteles bepaalt theoretisch weten als een weten dat louter ter wille van zichzelf nagestreefd wordt, m.a.w. een weten dat aan geen enkel doel buiten het weten zelf ondergeschikt wordt gemaakt. Het is daarom een weten van datgene wat "in de hoogste mate kenbaar is", d.w.z. weten van de zaken waarover perfecte kennis kan worden verworven. Zo'n weten kan pas verkregen worden door een vrije mens, nl. door iemand die op geen enkele manier in beslag genomen wordt door behoeften, zorgen, doelstellingen, want die zouden de perfectie van het weten vertroebelen. Het object van dat weten komt neer op wat Plato de idee noemt, het onveranderlijke dat aan de wisselvallige feitelijke verschijningsvormen ten grondslag ligt. In feite is het precies dat wat de moderne objectieve wetenschap zoekt. De grondleggers van de moderne natuurwetenschap uit de 17de eeuw hielden zich voornamelijk bezig met de vraag welke eigenschappen aan de dingen zelf toekomen (welke de "regie", de "primaire" eigenschappen zijn) en welke eigenschappen wij daarentegen aan de dingen toeschrijven op grond van onze zintuiglijke, subjectieve ervaring. En in de primaire eigenschappen zagen zij het wezenlijke van de werkelijkheid.

Indien onze moderne wetenschap zelf beantwoordt aan het ideaal van een zuiver theoretisch weten in de precieze zin zoals door Aristoteles bedoeld, dan ziet de geschiedenis van het Westen er natuurlijk anders uit dan Hannah Arendt ze voorstelt. Misschien is er iets gebeurd dat nog het gemakkelijkst te verduidelijken is door nog eens terug te grijpen naar de drie activiteiten die Aristoteles onderscheidt in het zesde boek van de *Ethica Nicomachea*: poiesis (maken), praxis (handelen), theorie. In dat boek gaat het over de "intellectuele deugden", de bekwaamheden die de ziel moet bezitten om die activiteiten naar behoren te vervullen.

Met poiesis is bedoeld de vervaardiging van iets en de vereiste bekwaamheid daarvoor heet techniek. Het is de vaardigheid om iets te maken volgens een juiste gedachtengang. Onder praxis is het handelen verstaan, een activiteit die geen werk als resultaat heeft. Praxis betekent: overleg plegen met jezelf, met anderen, niet zomaar om kennis op te doen maar om dat juiste inzicht te

verwerven dat er meteen ook toe beweegt het goede te doen. Inzicht en motivatie zijn hier onlosmakelijk met elkaar verbonden. Als de motivatie er niet is, kan er geen sprake zijn van inzicht, en omgekeerd. De praxis bestrijkt de drie domeinen van de ethiek, de economie en de politiek en de vereiste bekwaamheid van de ziel heet in dit geval: phronesis (voorzichtigheid, praktisch verstand). Op het vlak van de ethiek gaat het om het weten wat goed is voor jezelf in het perspectief van een heel leven, op het vlak van de economie om de bekwaamheid om een huishouding te leiden, op het vlak van de politiek om de bekwaamheid om de zaken van de gemeenschap te helpen behartigen. "Phronesis" is kennis van het bijzondere, van het individuele die je enkel uit ervaring kunt opdoen. De treffendste uitspraak van Aristoteles die verduidelijkt waar het in het praktisch weten om te doen is, is deze: "Zich kwaad maken is gemakkelijk, maar te weten tegen wie, in welke mate, wanneer, waarvoor en hoe, dat is moeilijk." En ten slotte is er, naast de poiesis en de praxis, de theorie, het weten ter wille van het weten, weten dat aan geen enkel uitwendig doel ondergeschikt wordt gemaakt.

Als we die voorstelling van Aristoteles vergelijken met de in onze tijd heersende zienswijze komen inderdaad merkwaardige verschuivingen aan het licht. Het onderscheid poiesis/praxis is ons niet zo vertrouwd. Het onderscheid praktijk/theorie wel, maar onder een perverse vorm. Wat Aristoteles onder theoretische kennis verstaat komt perfect overeen met onze moderne objectieve wetenschap, en die kennis, verworven door objectivering, is voor ons kennis tout court. Van die kennis verwachten we alles. De andere vormen van kennis zijn in de verdrukking geraakt. Poietische kennis, d.i. technische kennis is vervallen tot technologie. Het maken bestaat niet zozeer meer in het verwezenlijken van een vooropgesteld doel maar in het toepassen van wetenschappelijke kennis, in de ontwikkeling van nieuwe technologieën. Ook de praxis is haar eigen soort weten kwijt geraakt, ze is vervallen tot een blind handelen. In de grond komen al die verschijnselen van verval er uiteindelijk op neer dat de vraag "wat te doen?" stevast beantwoordt wordt met de installatie van nieuwe technologieën, het scheppen van nieuwe mogelijkheden. Misschien zit hier de diepe oorzaak van de depolitiseren. Want het geloof in de doelmatigheid van een praktijk die van geen

doeleinden wil weten, het geloof in de Ontwikkeling, waartegen men zich zogezegd niet kan maar in de grond niet wil verzetten, maakt dat elk protest, dat elke politieke daad in de oorspronkelijke zin, als een lachwekkende menselijke aanmatiging overkomt.

Deze voorstelling van wat er in de moderne tijd gebeurd is, komt hier en daar overeen met de voorstelling die Hannah Arendt geeft, zoals de aandachtige lezer wel zal opgemerkt hebben. Maar op beslissende punten wijkt ze sterk af, alleen al doordat ik van een heel ander begrip van politiek uitga. Welke is de juiste? Er kan zeker nog verder, en beter dan ik het hier gedaan heb, heen en weer geargumenteed worden. Maar uiteindelijk zal men onvermijdelijk moeten terugvallen op een uitspraak als deze van Fichte: "Wat voor een filosofie men kiest, hangt ervan af wat voor een mens men is."⁶

Nawoord

Zoals aangekondigd kom ik nog even terug op wat misschien wel de belangrijkste inzichten zijn die in *The human condition* te vinden zijn. Ze hebben niet rechtstreeks met het politieke te maken maar hebben betrekking op de moderne wijze van produceren. Het gaat meer bepaald om twee inzichten die begrijpelijk maken waarom die productiewijze zo'n ramp is voor het leefmilieu. Jammer genoeg maakt zelfs de groene beweging er geen gebruik van.

Om te beginnen maakt Hannah Arendt, zoals reeds gezegd, een scherp onderscheid tussen een verbruiksgoed (een consumptiegoed) en een gebruiksgoed (136-139/135-138). Een verbruiksgoed, b.v. voedsel, wordt in zijn verbruik afgebroken. We kunnen het slechts genieten door het te vernietigen. Dat geldt niet voor gebruiksgoederen, zoals b.v. een stoel of een schoen. Als we die gebruiken geraken die weliswaar ook geleidelijk opgebruikt, want ze worden aangetast door slijtage, maar die afbraak is niet onmiddellijk en rechtstreeks inherent aan het gebruik zoals dat wel het geval is niet bij verbruik. Hun gebruik stelt hun vernietiging niet voorop. Gebruiksgoederen hebben een zekere bestendigheid, een zekere duurzaamheid, ze zijn tijdelijk gevrijwaard tegen aantasting door natuurlijke processen. Dat nu echter in de moderne tijd steeds meer dingen opgenomen worden in een alomvattende kringloop van verschijnen en verdwijnen, betekent dat steeds meer dingen in hun gebruik vlugger vernietigd

worden, m.a.w. dat steeds meer gebruiksgoederen consumptiegoederen worden. En daar zit natuurlijk een oorzaak van de ecologische problemen. (Hannah Arendt spreekt er niet over, maar haar beschouwingen werpen meer licht op de milieuproblemen dan veel recentere literatuur waarin dat thema wel centraal staat.) Dat de dingen steeds vlugger aan vervanging toe zijn heeft uiteraard voor gevolg dat het verbruik van grondstoffen spectaculair is gestegen. En tegen die ontwikkeling in moet niet overgeschakeld worden op een *duurzame ontwikkeling* (zoals de mode-term luidt) maar op de productie van duurzame goederen.

Ten tweede heeft Hannah Arendt ingezien dat de moderne technologie niet te begrijpen valt als een machtsgreep van de mens over de natuur, als een geweldpleging tegen de natuur, zoals men het tegenwoordig graag voorstelt, maar dat ze integendeel steunt op het binnenbrengen van gevaarlijke elementaire natuurlijke processen in onze wereld (p.148-150/146-147). "Heden ten dage zijn wij als het ware overgegaan tot het "scheppen", dat wil zeggen tot het ontketenen van onze eigen natuurlijke processen, die zonder onze interventie nooit in werking zouden zijn getreden; en in plaats van het menselijk kunstproduct zorgvuldig af te schermen tegen de elementaire krachten van de natuur, en deze zo ver mogelijk buiten de door mensen gemaakte wereld te houden, hebben wij deze krachten, alsmede hun elementaire geweld, in die wereld binnengeloodst." (reeds hogerop geciteerd) Het is een juistere beschrijving van wat er b.v. in een kernenergiecentrale gebeurt. Niet de beheersing door de mensen van de natuur is daar het gevaarlijke. Integendeel, hoe meer beheersing daar plaatsvindt, hoe beter. Het gevaarlijke is het natuurlijke proces dat daar ontketend wordt. En tegen deze ontwikkeling op het vlak van de productiewijze in moet geëist worden dat de tendens om menselijke arbeid over te brengen op natuurkrachten weer omgebogen wordt en dat opnieuw meer werk door mensen wordt uitgevoerd.

Er is geen reden waarom zulke fundamentele economische vragen betreffende de besteding van beschikbare middelen geen zaak van de politiek zouden mogen zijn.

Noten

* *The human condition* (The University of Chicago Press, 1958). Nederlandse vertaling: *Vita activa. De mens: bestaan en bestemming* (Amsterdam, Boom, 1994). De plaatsaanduidingen in deze tekst bestaan uit twee paginacijfers. Het eerste verwijst naar de oorspronkelijke, Amerikaanse editie, het tweede naar de Nederlandse vertaling.

1. Zie: Susan George, *Ill fares the land* (Penguin Books, 1990), p. 30.
2. Adam Smith, *The theory of moral sentiments* (1759), part I, section III, chapter II.
3. Adam Smith, o.c., part IV, chapter I I.
4. Fichte, 'Eerste inleiding in de wetenschapsleer' (uit het Duits vertaald door Christiane De Reuse en Rudolf Boehm), *Kritiek* nr. 32 (1997), v. 23.

Le deuxième sexe

Vierdelige lezingencyclus

Gent, Elcker-Ik

Maandagavonden 8,15,22 en 29 maart om 19u30

In 1999 is het vijftig jaar geleden dat *Le deuxième sexe* verscheen, het monumentale werk van Simone de Beauvoir. Het boek beïnvloedde de naoorlogse feministische golf in belangrijke mate. Simone de Beauvoir was een veelzijdige vrouw. Haar filosofisch denken, haar romans, haar engagement en haar levenswijze hebben vele vrouwen geïnspireerd. Is dat na 50 jaar nog steeds zo? Een goed moment om de balans op te maken. Kitty Roggeman start de reeks met een bijdrage over het leven van de Beauvoir, waarbij aandacht wordt besteed aan de verschillende biografieën en de recent gepubliceerde brieven van De Beauvoir aan Nelson Algren. Ook het culturele klimaat van 1949 en het onthaal dat het boek te beurt viel, komen aan bod. Tijdens de tweede avond kijken we hoe het gesteld is met de emancipatie van de vrouw en haar economische zelfstandigheid. Magda Michielsens kadert vervolgens de Beauvoir vervolgens binnen de theorievorming over feminisme, gender, gelijkheids- en verschilfeminisme. Guy Quintelier brengt tenslotte een pleidooi voor het noodzakelijke verschil tussen man en vrouw. In het najaar van 1999 volgt een tweede reeks over Simone de Beauvoir, onder meer over haar filosofische standpunten en haar literair werk. *Organisatie: Elcker-Ik Gent i.s.m. Masereelfonds Gent m.m.v. IMAVO vzw.*

De lezingen vinden plaats in de lokalen van Elcker-Ik Gent, Van Lokerenstraat 85, Gent-Ledeberg. Wie er wil bij zijn wordt verzocht dit minstens acht dagen vooraf te melden bij de VHS Elcker-Ik, tel. 09.232.28.32.