

Inhoud

pagina:

Inleiding

Hoofdstuk 1

Foucault. Het door macht gevormde subject en de mogelijkheid tot menselijke vrijheid

Inleiding

- 1.1. Het gebied waar macht werkzaam is
 - 1.2. Het spreken
 - 1.3. Kennis en disciplineren
 - 1.4. Het subject en de bio-politiek
 - 1.5. Vrijheid, verzet en de rollen kiezende mens
- Slot

Hoofdstuk 2

Arendt. De macht van het menselijke artefact

Inleiding

- 2.1. Met andere woorden
 - 2.2. Macht binnen de scheiding privé-publiek
 - 2.3. Macht en pluraliteit in een nieuw publiek domein
 - 2.4. Object- en subjectcategorieën in de menselijke (zelf)reflexie
- Slot

Hoofdstuk 3

Het artefact en het subject als uitgangspunt voor de beschrijving van een nieuw publiek domein

Inleiding

- 3.1. Publieke en niet-publieke domeinen
- 3.2. Drie vormen van 'macht over'
- 3.3. Het subject als artefact
- 3.4. Conditionering en disciplineren
- 3.5. Subject en zelfonthulling
- 3.6. Herinterpretatie van de kenmerken van het publieke domein
- 3.7. Machtsvormen en het nieuwe publieke domein

Hoofdstuk 4

Conclusie. De mogelijkheid van een publiek domein binnen de context van een moderne maatschappij

Inleiding

- 4.1. Het subject bij Foucault of het noodzakelijk artificieel bestaan van de mens
 - 4.2. Het subject bij Arendt en de rollen kiezende mens bij Foucault
 - 4.3. Zelfonthulling en de inperking van spreken en handelen
 - 4.4. Mensen en de mogelijkheid van een publiek domein
- Slot

Noten

Hoofdstuk 1

Inleiding

Michel Foucault geeft zelf aan dat zijn werk gezien moet worden als een onderzoek naar de wijze waarop macht werkt. Foucault onderzoekt de werking van machtsrelaties en het effect daarvan op mensen die door deze machtsrelaties zichzelf en anderen als subject zijn gaan ervaren. In het nawoord van *Beyond Structuralism and Hermeneutics* geeft Foucault aan dat hij is niet is begonnen met de vraag wat macht is, maar met de vraag hoe macht werkt.

'If, for the time being, I grant a certain privileged position to the question of "how" it is not because I would wish to eliminate the questions of "what" and "why." Rather it is that I wish to present these questions in a different way; better still, to know if it is legitimate to imagine a power which unites in itself a what, a why, and a how. To put it bluntly, I would say that to begin the analysis with a "how" is to suggest that power as such does not exist. At the very least it is to ask oneself what contents one has in mind when using this all-embracing and reifying term; it is to suspect that an extremely complex configuration of realities is allowed to escape when one treads endlessly in the double question: What is power? and Where does power come from? The little question, What happens? although flat and empirical, once it is scrutinized is seen to avoid accusing a metaphysics or an ontology of power of being fraudulent; rather it attempts a critical investigation into the thematics of power.' (Dreyfus, 1982:217)

Om deze vraag te kunnen beantwoorden heeft Foucault specifieke situaties beschreven waarin macht werkzaam is. Zo heeft hij onderzocht hoe macht werkt en gewerkt heeft in de gevangenis¹ en in de sociale wetenschappen². Ook heeft hij de (historische) betekenis van machtsrelaties onderzocht voor bepaalde thema's uit de moderne tijd. Het grootste project dat vanuit deze invalshoek is ondernomen betreft het in drie delen verschenen onderzoek naar de seksualiteit.³

In de verschillende onderzoeken kijkt Foucault naar bronnen uit het verleden met als doel het antwoord vinden op de vraag: hoe werkt macht? Gedurende zijn onderzoeken verandert het inzicht dat hij verwerft en daarmee verandert noodzakelijkerwijs de invalshoek van zijn onderzoekingen. Dat betekent voor ons dat we rekening moeten houden met een steeds veranderend beeld over macht dat uit het werk van Foucault naar voren komt. Om structuur aan te kunnen brengen in de verschillen en overeenkomsten tussen de diverse machtsconcepten van Foucault zullen we ons richten op de verschillende contexten van waaruit hij machtsrelaties bestudeert en beschrijft. Pas daarna zullen we ingaan op noties die naar onze mening door alle werken van Foucault heen een grote rol blijven spelen zoals: bio-politiek, discipline en het subject.

Michel Foucault geeft in *De Geschiedenis van de seksualiteit* de filosofische context van zijn

machtsopvatting.⁴ Hier wordt duidelijk dat hij macht opvat als inherent aan het menselijk bestaan. In de loop van zijn filosofisch onderzoek heeft het begrip macht vele verschillende rollen gespeeld. Daaruit wordt soms de conclusie getrokken dat er geen sprake is van een coherente machtsopvatting bij Foucault. Anderzijds is macht een thema dat steeds opnieuw aan de orde gesteld wordt. Wij zien weliswaar andere invalshoeken en andere accenten in de wijze waarop macht aan de orde komt, maar er is volgens ons wel degelijk sprake van een innerlijk consistente machtsopvatting. Deze vormt een rode draad in zijn werk. Een draad die in gevolgd kan worden om het begrip macht bij Michel Foucault te analyseren.⁵

Wij zijn van mening dat er een min of meer duidelijke verschuiving in de machtsopvatting van Foucault plaatsvindt, maar we zijn er tegelijkertijd van overtuigd dat deze verschuiving een modificatie behelst, die niet wezenlijk van invloed is op de grondstructuur van Foucaults machtsopvatting.

In deze grondstructuur schetst Foucault een machtsconcept dat in zijn werking geen enkel element van het menselijk bestaan onberoerd laat. Er wordt duidelijk, dat het menselijk bestaan zich slechts af kan spelen binnen die machtscontext. Er is geen macht zonder een menselijke samenleving waar binnen zij haar gestalte kan krijgen. Omgekeerd is de menselijke samenleving alleen wat zij is door de aanwezigheid van macht. Voor Foucault is niet macht als zodanig, maar veeleer het subject dat het product is van machtsrelaties het centrale thema van al zijn onderzoeken.

Volgens Foucault moet macht gedefinieerd worden als de wijze waarop mensen zichzelf en elkaar tot subject maken. De vraag die moet worden gesteld is hoe macht werkt en niet wat macht is of waar zij vandaan komt. Zelf geeft hij de volgende beschrijving van zijn onderzoek naar macht en het subject

"I would like to say, first of all, what has been the goal of my work during the last twenty years. It has not been to analyze the phenomena of power, nor to elaborate the foundations of such an analysis.

My objective, instead, has been to create a history of the different modes by which, in our culture, human beings are made subjects. My work has dealt with three modes of objectification which transform human beings into subjects.

The first is the modes of inquiry which try to give themselves the status of sciences; for example, the objectivizing of the speaking subject in *grammaire générale*, philology, and linguistics. Or again, in this first mode, the objectivizing of the productive subject, the subject who labors, in the analysis of wealth and of economics. Or, a third example, the objectivizing of the sheer fact of being alive in natural history or biology.

In the second part of my work, I have studied the objectivizing of the subject in what I shall call "dividing practices." The subject is either divided inside himself or divided from others. This process objectivizes him. Examples are the mad and the sane, the sick and the healthy, the criminals and the "good boys."

Finally, I have sought to study - it is my current work - the way a human being turns him- or herself into a subject. For example, I have chosen the domain of sexuality - how men have learned to recognize themselves as subjects of "sexuality." Thus it is not power, but the subject, which is the general theme of my research.' (Dreyfus1982: 208)

Om inzicht te krijgen in de gebieden waarop macht volgens Foucault werkzaam is, is het zinvol om deze gebieden in zijn werk terug te zoeken. Behalve een onderscheiding naar gebieden, waarop macht werkzaam is, is het noodzakelijk om te bestuderen op welke wijzen macht uitgeoefend kan worden. Foucault zelf licht door zijn gehele werk heen zijn theoretische en vaak abstracte analyses toe aan de hand van concrete historische voorbeelden. Aan deze voorbeelden ontleent hij zijn theoretische concepten, maar ook omgekeerd bekijkt hij deze historische voorbeelden aan de hand van zijn vermoedens omtrent de werking van macht.

In paragraaf 1.1. willen wij op twee verschillende niveaus onderzoeken wat Foucault over dit thema macht heeft geschreven;

We zullen laten zien wat volgens Foucault het werkingsgebied van macht is. Daarna zullen we ingaan op de verschillende wijzen waarop macht zich volgens Foucault manifesteert.

Omdat Foucault macht niet als een bezit, noch als een statische manifestatie ziet, krijgt het werkingsgebied niet de status van een afgebakend domein. Macht is volgens Foucault overal waar mensen zijn en heeft de gestalte van machtsrelaties die zich tussen mensen afspelen en deze mensen en hun onderlinge betrekkingen vormgeven.

In paragraaf 1.2. zullen we uitgebreid ingaan op het spreken. Zonder op de zaken vooruit te lopen kunnen we al op het eerste gezicht stellen dat zowel Foucault als Arendt het spreken een belangrijke plaats toekennen. Het verschil is dat Foucault het spreken vooral beschrijft vanuit de inperkingen en machtsrelaties die haar vorm bepalen, terwijl Arendt in het spreken juist mogelijkheden ziet tot zelfonthulling en het tot stand brengen van een publiek domein. In deze paragraaf gaan we dus in op de beperkingen van het spreken zoals Foucault die onderscheidt in met name *De orde van het spreken*. (Foucault, 1970)

In paragraaf 1.3. zullen we laten zien hoe kennis en disciplineren elkaar veronderstellen. De kennis van de mensen over henzelf heeft geleid tot een grotere beheersing of disciplineren van mensen. Omgekeerd levert alleen beheersing en disciplineren kennis op over mensen. De vruchtbare wisselwerking tussen kennis en disciplineren heeft de huidige gestalte van mensen en hun samenlevingen in hoge mate vormgegeven. Juist omdat wij allemaal producten zijn van deze wisselwerking is het volgens Foucault moeilijk, zo niet onmogelijk, om de gevolgen ervan helemaal inzichtelijk te maken.

In paragraaf 1.4. komt het subject als het belangrijkste resultaat van kennis en disciplineren naar voren. Foucault laat zien dat allerlei gedragingen, zelfervaringen en objectieve kennis over wie iemand is in belangrijke mate tot stand zijn gebracht door machtsrelaties. Foucault beschrijft hoe zelfs de vraag naar wie wij zijn voortkomt uit de machtsrelaties en subjectpraktijken waarmee mensen op elkaar en hun omgeving inwerken. Terwijl het subject niet met het menselijk lichaam samenvalt, wordt juist vanuit de inwerking van machtsrelaties op het menselijk lichaam het subject geproduceerd.

In de laatste paragraaf gaat het om de mogelijkheden die mensen binnen het betoog van Foucault hebben om gestalte te geven aan hun uniciteit. Aan de ene kant is er het verzet van het subject tegen de praktijken van subjectvorming. Deze weg levert het probleem op dat ieder verzet ook weer aan diezelfde machtsrelaties onderhevig is waar men zich tegen tracht te verzetten. In zijn latere werk *De geschiedenis van de seksualiteit* menen wij aanwijzingen te vinden voor een houding van mensen die niet alleen gebaseerd is op verzet tegen, maar ook op een affirmatie van bepaalde rollen. Deze rollen kiezende mens kan ook niet loskomen van het

geproduceerde karakter van de moderne subjectgestalte, maar heeft wel een zekere mate van vrijheid om binnen de machtsrelaties zijn eigen leven vorm te geven.

1.1. De gebieden waarop macht werkzaam is

We zullen met betrekking tot het werk van Foucault niet spreken van domeinen van macht, alhoewel hij deze term zelf wel gebruikt. Het gebruik van de term 'domeinen' suggereert een afgebakend terrein waarop macht werkzaam zou zijn. Op deze manier uitgelegd, kunnen we veel domeinen van macht aanwijzen in het werk van Foucault, maar dan beperken we het machtsbegrip tot een specifiek werkingsgebied. We kunnen ook zeggen dat we op deze wijze geen domein aan kunnen wijzen, omdat Foucault zelf niet in het bestaan van dergelijke afgebakende gebieden gelooft. We zullen daarom spreken van gebieden waarop de werking van macht door Foucault is onderzocht.

Wat wij nodig hebben om te kunnen begrijpen waarom macht werkzaam kan zijn op al die nog nader te noemen gebieden, zoals sex, wetenschap en politiek, is een antwoord op de vraag hoe Foucault macht omschrijft.

Foucault geeft geen definitie van het begrip macht. Dit zou ook tegenstrijdig zijn met zijn uitgangspunt dat er eerst maar eens gekeken moet worden hoe macht nu eigenlijk functioneert. Over de werking van macht zegt Foucault dat macht in eerste instantie een complex netwerk is dat overal werkzaam is waar mensen zijn. Dit netwerk functioneert op steeds wisselende manieren. Macht vormt een grondpatroon waarop andere sociale vormen kunnen en zullen ontstaan. Dit netwerk verdicht zich soms ten aanzien van een bepaald doel. Het werkelijke omvattende doel van de macht is echter steeds de stabilisering van de situatie door degenen die baat hebben bij die stabiliteit.

In *De wil tot weten* (Foucault, 1976) geeft Michel Foucault vooral door middel van negaties aan hoe macht begrepen kan worden.

' De macht is niet iets dat men verwerft, afdwingt, verdeelt, niet iets dat men behoudt of verliest; de macht wordt vanuit ontelbare punten en in een spel van ongelijke en veranderlijke relaties uitgeoefend. (...)

' De machtsverhoudingen staan ten opzichte van andere typen relaties (economische processen, kennisverhoudingen, seksuele relaties) niet in een positie van uitwendigheid, maar zijn daaraan immanent; zij zijn enerzijds de directe uitwerkingen van de delingen, ongelijkheden en onevenwichtigheden die zich daarin voordoen, en anderzijds zijn zij de interne voorwaarden voor deze differentiaties; de machtsverhoudingen vormen geen bovenbouw, die enkel een verbiedende of bevestigende rol speelt; ze hebben overal waar ze werkzaam zijn een direct productieve rol.' (Foucault, 1976: 95)

Hierbij is het noodzakelijk om te benadrukken, dat macht niet iets is wat op de achtergrond steeds aanwezig is en door deze of gene kan worden gebruikt, maar dat macht steeds werkzaam is, in iedere situatie, of de

actoren zich daar nu van bewust zijn of niet. Foucault stelt dat macht weliswaar overal aanwezig is, maar dat er bepaalde richtingen te ontwaren zijn in de bewegingen die zich binnen deze grondstructuur afspelen.

'De macht komt van onderen; dat wil zeggen dat de machtsverhoudingen niet berusten op de algemene matrix van een alomvattende tweedeling tussen heersers en overheersten, waarbij men deze tweeheid van hoog tot laag zou terugvinden, bij steeds kleinere groepen en tot in de fijnste vertakkingen van het maatschappelijk lichaam. Beter is het ervan uit te gaan dat de veelvoudige krachtsverhoudingen die in de productie-apparaten, de gezinnen, kleine groepen en de instellingen ontstaan en werkzaam zijn, als de basis dienen van verreikende splitsingen die heel het maatschappelijke lichaam doorsnijden. Deze vormen zo een algehele krachtlijn die dwars door de lokale confrontaties heenloopt en ze weer met elkaar verbindt. Uiteraard bewerkstelligen ze omgekeerd in deze nieuwe indelingen aanpassingen, homogenisaties, seriële ordeningen en convergenties. De grote systemen van heerschappij zijn hegemonie-effecten die door de intensiteit van al deze confrontaties voortdurend worden versterkt.' (Foucault, 1976: 95)

Foucault stelt hier dat de grondstructuur van macht niet bestaat uit de bedoeling van mensen om macht uit te oefenen over anderen, maar voortkomt uit de poging van mensen om persoonlijke doelen te realiseren. Als onbedoeld gevolg van het nastreven van die persoonlijke doelen, danwel als middel om die doelen te bereiken, ontstaat machtsuitoefening. De machtsuitoefening is altijd gebaseerd op de ongelijkheid tussen mensen.

Op het maatschappelijk domein komen de bedoelingen en activiteiten van allerlei mensen bijeen en gaan zich met elkaar vermengen. Het resultaat van individuele bedoelingen en handelingen verandert door deze wisselwerking. Dit is het volgende niveau waarop machtsrelaties in intermenselijke betrekkingen een rol spelen. Terwijl de individuele doelen veranderen onder invloed van machtsrelaties, veranderen de machtsrelaties onder invloed van de doelen die mensen proberen te verwezenlijken.

' De machtsrelaties zijn tegelijk intentioneel en niet-subjectief. Als ze inderdaad kenbaar zijn, komt dat niet omdat ze in de zin van oorzakelijkheid het effect van een andere, hen "verklarende" instantie zouden zijn, maar omdat ze volledig van een calculatie zijn doordrenkt: geen macht zonder een reeks bedoelingen en doeleinden.' (Foucault, 1976: 95)

De verschillende actoren brengen allen een eigen intentie in de situatie, maar deze intenties komen met elkaar in contact. Dat wil zeggen dat ze botsen, samenvloeien of elkaar beïnvloeden. Daardoor ontstaat er een intentionele beweging die een eigen leven gaat leiden en daarmee een eigen vorm aanneemt waarin de oorspronkelijke actoren zichzelf niet meer herkennen. De oorspronkelijke actoren ervaren deze clusters als objectief en (h)erkennen noch de eigen macht noch de eigen verantwoordelijkheid terug. Mensen worden

ondergeschikt aan de gezamenlijke werking van hun individuele bedoelingen en herkennen datgene wat er gebeurt niet meer als het gevolg van hun eigen activiteit.

'De rationaliteit van de macht is de rationaliteit van de tactieken die zich vaak onverbloemd te kennen geven op het beperkte niveau waarop ze werkzaam zijn - het lokale machtscynisme -, die zich onderling aaneenschakelen, elkaar oproepen en vermeederen, elders hun steunpunt en bestaansvoorwaarde vinden, en zo tenslotte omvattende dispositieven vormen: ook daar is de logica nog volstrekt helder, kunnen de bedoelingen ontcijferd worden, en toch komt het voor dat er niemand meer valt aan te wijzen die ze heeft bedacht en nauwelijks iemand die ze verwoordt: dit is het impliciete karakter van de grote, anonieme en bijna stomme strategieën die spraakzame tactieken coördineren, waarvan de "bedenkers" of besluitvormers vaak geen hypocrisie kennen.' (Foucault, 1976: 95-96)

Wat Foucault hier beschrijft is het mechanisme waardoor mensen van de door henzelf nagestreefde doelen vervreemden. Aan de ene kant heeft machtsuitoefening met een bepaald oogmerk pas effect als er meerdere machtsuitoefeningen in diezelfde richting werken. Aan de andere kant gaat juist in het samengaan van machtswerkingen de oorspronkelijke intentie van individuen gemakkelijk verloren. Des te meer werkelijke invloed de machtsstreving krijgen des te minder de individuele mensen het gevoel zullen hebben dat het hun doel is dat daar verwezenlijkt wordt. Het gevolg is dat mensen zich niet verantwoordelijk voelen voor de effecten van hun machtsuitoefening.

Macht is alomtegenwoordig en ook verzet maakt deel uit van de machtsrelaties waar Foucault over schrijft. Hiermee is niet gezegd, dat de intentie tot verzet niet moet worden onderscheiden van de intentie tot machtsuitoefening. Ook voor verzet geldt dat de effecten heel anders kunnen zijn dan de individuele intenties die tot het verzet hebben geleid.

'Waar macht is, bestaat verzet en toch, of juist daardoor, bevindt dit verzet zich nooit buiten de macht.(..) Zoals het netwerk van de machtsverhoudingen uiteindelijk een dicht weefsel vormt dat de apparaten en instellingen doortrekt zonder daarin een nauwkeurig omschreven plaats in te nemen, zo doortrekt de uitzwerping van de verzetspunten de maatschappelijke stratificaties en de individuele eenheden. De strategische codering van deze verzetspunten kan stellig tot een revolutie leiden, ongeveer zoals de staat op de institutionele integratie van de machtsverhoudingen berust.' (Foucault 1976: 94-97)

Het gebied waarop macht werkzaam is, is bij Michel Foucault zó omvattend en complex dat de verschillende manifestaties van macht als samenhangende en in elkaar overvloeiende gestalten binnen deze grondstructuur gezien moeten worden. Deze gestalten of uitingvormen van macht bewegen zich door elkaar heen, bestaan naast elkaar en vervlechten zich, om daarna weer uiteen te gaan. In de momenten van

vervlechting is het onmogelijk om de verschillende gestalten nog te herkennen. Het is daarom zinvol om te beginnen bij zo'n moment waarop de verschillende gestalten onderscheiden van elkaar voorkomen. Daarmee bedoelen we dat analyses van macht nooit meer kunnen doen dan het beschrijven van een bepaald moment of een bepaalde machtsconstellatie die daarmee geïsoleerd wordt. Dat eruit lichten van hetgeen we willen bestuderen is altijd kunstmatig en tijdelijk, omdat de verschillende machtsrelaties onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn.

Om het begrip macht te verhelderen, moeten we onderscheiden, waar en hoe de macht zich manifesteert. Michel Foucault zelf hanteert in zijn werk allerlei indelingen, die hij soms door elkaar, soms naast elkaar zet. Zoals gezegd, bestaan de manifestaties van macht uit verschillende gestalten; we zullen deze als onderscheiden, maar elkaar veronderstellende momenten analyseren.

Het analyseren van bepaalde machtsrelaties of momenten daaruit betekent niet dat de machtstheorie van Foucault gezien mag worden als een eenduidige machtstheorie die bestaat uit de optelsom van deze deelanalyses. Voortdurend moeten de gestalten die macht kan aannemen gerelateerd worden aan Foucault's opvattingen omtrent wat wij de grondstructuur van macht hebben genoemd. Onder alle gestalten ligt een netwerk wat macht genoemd wordt. Deze macht is slechts herkenbaar aan haar uitingsvormen, maar gaat zelf aan die uitingsvormen vooraf. Macht hoort even onlosmakelijk bij het menselijke bestaan als de diversiteit van mensen. De gestalte of de uitingsvorm is het gezicht dat de macht aan ons toont, maar niet haar wezen. Alleen de uitingsvormen kunnen we bestuderen en leren kennen.

Belangrijke uitingsvormen van macht die Foucault heeft onderzocht zijn onder andere: het spreken, de disciplineren, de uitsluiting, het weten, en de bekentenis. Op deze gestalten van macht zullen we ingaan in de volgende paragrafen.

1.2. Het spreken

'(...) het spreken -de psychoanalyse heeft het ons laten zien -toont (of verbergt) niet zomaar het verlangen; en -de geschiedenis leert ons dit onophoudelijk- het spreken vormt niet zomaar een vertaling van de strijd of van de stelsels van overheersing, maar het is hetgeen waarvoor en waarmee wij strijden, het is de macht waarvan wij ons meester trachten te maken.' (Foucault, 1970: 38)

Hier is zo'n moment, waar Foucault een uitingsvorm van macht wél onderscheidt, maar in dezelfde zin laat zien, hoe deze behoort tot en zelfs terugkeert naar de omvattende grondstructuur van macht. In de wijze waarop Foucault het terrein van het spreken bewerkt, herkennen we de voor hem specifieke werkwijze van het insluiten. Dat wil zeggen dat hij in plaats van te beschrijven wat spreken is, aangeeft waardoor het spreken uitgedund, gevormd, beperkt en onwaar gemaakt wordt. Foucault laat, door te beschrijven wat er om het spreken heen gebeurt, een ruimte ontstaan waarin men het spreken -als datgene waar alles zich omheen heeft afspeelt- kan herkennen.

We zullen beginnen met een schematisch overzicht van de diverse maar nauw samenhangende inperkingen van het spreken die Foucault beschrijft:

Uitsluiting	intern	A)Commentaar B)Auteur C)Vakgebied
	extern	D)Het verboden woord E)Verstoten van waanzin F)Wil tot waarheid
Beperkende voorwaarden		G)Ritueel H)Spreekgemeenschap I)Soc. toe-eigening
Weglaten van de werkelijkheid		J)Genererend subject K)Oorspronkelijke ervaring L)Universele bemiddeling

De inperking van het spreken vindt plaats door:

- 1 - Interne of externe uitsluiting
- 2 - Beperkende voorwaarden
- 3 - Weglaten van de werkelijkheid

De door Foucault bedoelde uitsluiting vindt enerzijds plaats door externe procedures en anderzijds door procedures vanuit het spreken zelf. Foucault onderscheidt een aantal interne inperkingsprocedures, die als het ware van binnenuit het spreken classificeren, ordenen en het daarmee op een andere wijze dan de externe procedures -maar even ingrijpend- beheersen.⁶ Met betrekking tot de interne procedures die het spreken inperken, zegt Foucault dat het hier gaat om de beperking van de gebeurtenis en het toeval. Hij onderscheidt ook hier drie vormen: het commentaar, de auteur en het wetenschappelijke vakgebied.

Foucault beschrijft als de beperkingen van buitenaf: het verboden woord, de verstoting van de waanzin en de wil tot waarheid. Hij noemt dit beperkingen van buitenaf omdat ze in eerste instantie inperkingen zijn die met een bepaalde intentie op het spreken worden toegepast.⁷

A) *Het commentaar.*

Het commentaar betreft de wijze waarop wij met het spreken omgaan. Wat gezegd of geschreven wordt, verdeelt zich in twee of meer niveau's. Het eerste niveau is de primaire tekst en het tweede niveau betreft commentaren op die tekst. Op deze wijze wordt een uitgesproken tekst eindeloos geïnterpreteerd en geherformuleerd. Iedere reeks van primaire en secundaire teksten krijgt een eigen geschiedenis.

B) *De auteur.*

De auteur speelt een verbindende rol in zijn geschreven en gesproken teksten. De mate, waarin de tekst onafhankelijk van de auteur betekenis kan worden toegekend, verschilt. Zo onlenen natuurwetenschappelijke stellingen hun betekenis in mindere mate aan de auteur dan literaire teksten. Maar met één (laatste) tekst kan iedere auteur nog zijn hele oeuvre van betekenis doen veranderen.

C) *Het wetenschappelijke vakgebied.*

Een vakgebied kenmerkt zich, doordat van te voren een aantal beperkingen zijn opgelegd aan het spreken. Ten eerste moet een uitspraak over een bepaald objectgebied gaan, ten tweede moeten er bepaalde instrumenten en concepten worden gebruikt en als laatste moet men ook passen binnen een theoretische horizon, waarover binnen het wetenschappelijke vakgebied consensus bestaat.⁸ Er is een groot verschil tussen uitspraken die wel binnen het vakgebied vallen en uitspraken die niet tot het vakgebied behoren; Binnen een vakgebied gaat de discussie over de waar(schijnlijk)heid of onwaar(schijnlijk)heid. Wat buiten het vakgebied ligt wordt als onzinnig of irrelevant buiten de discussie gehouden. Binnen die horizon kan men iets waars of iets onwaars naar voren brengen, maar een hele groep uitspraken valt eenvoudigweg buiten het vakgebied. Foucault noemt als voorbeeld hiervan Mendel.⁹

D) *Het verboden woord.*

Met het verboden woord bedoelt Foucault dat het spreken onderworpen is aan een raster van verboden. Men moet op de juiste wijze, onder de goede omstandigheden, over het toegestane onderwerp spreken.

E) *De verstoting van de waanzin.*

Met de verstoting van de waanzin, bedoelt Foucault de scheiding die in de loop van de geschiedenis is ontstaan tussen rede en waanzin. Terwijl eeuwenlang óf niet gehoord werd wat de gek zei, óf men juist in het raaskallen van de waanzinnige de diepere waarheid zocht, wordt de waanzin nu buitengesloten. Wat over is gebleven, is een oordeel vanuit de rede over het andere; de onrede.

F) *De wil tot waarheid.*

De wil tot waarheid, is datgene wat een eigen leven is gaan leiden na de scheiding tussen waar en onwaar. Bij de Grieken van de zesde eeuw was het ware spreken dát spreken wat mensen beheerste. De taaldaad beheerste mensen, de macht van het woord en de manier waarop het gesproken werd, maakte iets waar of onwaar. Maar kort daarna ging het niet meer om de vorm van het spreken, maar om de inwendige betekenis. Niet de taaldaad maakte iets waar of onwaar, maar de inhoud van het uitgesprokene en relatie tussen het

object en het spreken hierover bepaalde het waarheidsgehalte. Deze wil tot waarheid heeft in steeds wisselende vormen bepaald waarover ware kennis mogelijk was. Volgens Foucault zijn de macht en de wil tot macht, die eerst aan de oppervlakte lagen van het spreken, teruggeduwd, maar gaat het nog steeds, schuilend onder de wil tot waarheid, om de macht van het (ware) woord; de taaldaad wordt verpakt als een 'ware' uitspraak.

2 Beperkende voorwaarden

Naast de uitsluitingsprocedures zoals die hierboven genoemd zijn, onderscheidt Foucault ook een aantal voorwaarden die een controle op het spreken mogelijk maken.¹⁰ Het gaat om de voorwaarden waaronder men mag spreken; de regels van het (taal)spel. Ook hier onderscheidt hij een drietal voorwaarden: het ritueel, de spreekgemeenschap en de sociale toeëigening

G) Het ritueel.

Het ritueel is de term die staat voor alle gedragsvormen -gebaren, omstandigheden en tekens- waarmee het spreken omgeven moet worden. Het ritueel bestaat hieruit, dat bepaalde mensen bepaalde woorden mogen zeggen, ondersteund door uiterlijke kenmerken die bij hun rol horen. In religie, recht en politiek ziet men dit aspect het duidelijkst naar voren komen.

H) De spreekgemeenschap.

De spreekgemeenschap wordt, althans gedeeltelijk, geformeerd op de wijze van het ritueel. Ze heeft tot taak bepaalde vormen van spreken te produceren, of in stand te houden. Deze spreekvormen worden onder strikte regels verspreid; alleen wie lid is van de gemeenschap kan voldoen aan de regels, alleen wie aan de regels voldoet, kan lid zijn van de gemeenschap. Over het ene onderwerp lijkt iedereen te mogen spreken, terwijl andere onderwerpen aan een streng geselecteerde spreekgemeenschap zijn voorbehouden. Een ieder die over een onderwerp uit deze laatste categorie uitspraken wil doen, zal zich moeten conformeren aan de door de spreekgemeenschap gehanteerde regels, waarden en normen.

I) De sociale toeëigening.

De sociale toeëigening is de wijze waarop ieder lid van een maatschappij deel kan nemen aan het spreken in al haar verschillende vormen. Hierin spelen opvoeding en onderwijs de voornaamste rol.¹¹

3 Het weglaten van de werkelijkheid

Michel Foucault bedoelt met 'weglaten van de werkelijkheid'¹² dat het ware karakter van het spreken wordt verdoezeld door te doen alsof het spreken gedragen wordt door een betekenis die aan het spreken vooraf gaat. Terwijl Foucault meent dat het spreken feitelijk de werkelijkheid schept, wordt gesuggereerd dat het spreken een bestaande werkelijkheid weergeeft. Het spreken verliest door deze suggestie haar scheppend vermogen en wordt tot een middel om al bestaande relaties of betekenissen uit te drukken. Foucault onderscheidt drie manieren waarop deze vooronderstelde betekenis aangebracht wordt: het genererende subject, de oorspronkelijke ervaring en de universele bemiddeling

J) Het genererende subject

Het subject wordt volgens Foucault als basis gebruikt om de leegte van de taal met betekenissen te vullen. In feite verbloemt dit dat er alleen woorden en taaldaden zijn die pas door de wijze waarop ze door de geschiedenis, de samenleving(en) opgevat worden hun waarde en waarheid krijgen. Er wordt gesproken alsof er altijd al een betekenis achter alle woorden en dingen lag. Het spreken wordt op die manier slechts de wijze waarop het subject die zin achter de woorden en de dingen kan weergeven.

K) De oorspronkelijke ervaring

Ook de oorspronkelijke ervaring is een notie die gebaseerd is op de aanname dat er een bestaande betekenis aan het spreken vooraf gaat. Het spreken wordt dan gezien als een vorm van aflezen wat er altijd al was aan waarheid. Daarmee laten we volgens Foucault de werkelijke betekenis van het spreken weg. Spreken is dan niet mèèr dan een manier om de waarheid af te lezen; het spreken heeft zelf geen waarheidsvormend moment meer.

L) De universele bemiddeling

Terwijl het lijkt alsof juist die werkelijkheidsopvatting, die in alles de beweging van de Logos ziet, het spreken een centrale rol toekent, is ook hier het spreken volgens Foucault van zijn werkelijkheid ontdaan. Alles wordt hier tot spreken en het spreken wordt slechts de wijze waarop de Logos zich heeft ontvouwd. Ook hier is de eigen waarheid en vooral de activiteit van het spreken ondergeschikt gemaakt aan een waarheid die al aan het spreken vooraf is gegaan. Ook hier is het scheppende karakter uit het spreken verdwenen, omdat het scheppende aan de god of geest die het spreken als middel hanteert is voorbehouden.

Met deze analyse van de gestalten die macht aanneemt in het spreken hebben we een beeld gekregen van wat Foucault voor ogen staat bij het begrip macht. Macht heeft een tweeledigheid. Macht doet zich op alle momenten ofwel bewust gehanteerd ofwel als autonoom ervaren verschijnsel, voor. Spreken is een gestalte van macht waaraan niemand zich kan onttrekken. Het spreken wordt voorafgegaan door en geeft vorm aan andere machtsrelaties. Deze machtsrelaties spelen zich af op het snijvlak van kennis en disciplineren. Deze zullen in de volgende paragraaf uiteen gezet worden.

1.3. Kennis en disciplineren

Bij een typisch menselijke activiteit als het spreken blijkt hoe macht nooit vorm kan krijgen, nooit kan bestaan, zonder mensen. Toch blijft ook hier iets overeen van het idee van macht als autonoom proces. Dit blijkt vooral daar waar degenen die het spreken op deze wijze begrenzen dit noodzakelijkerwijs ook doen ten aanzien van hun eigen spreken. Dat maakt dat niemand zich aan de inperkingen van het spreken kan onttrekken.

Maar Foucault maakt duidelijk dat macht geen autonoom verschijnsel is. Wat is het dan dat de inperkende invloed van macht, bijvoorbeeld ten aanzien van het spreken, zo omvattend maakt? Waarom kunnen wij ons

niet bewust worden van de door Foucault beschreven inperkingen van het spreken en ons daar totaal van losmaken? Het antwoord op deze vraag heeft alles te maken met de manier waarop wij mensen kennis en inzicht vergaren over de wereld en onszelf. Juist in deze fundamentele categorieën die ons wereldbeeld en ons zelfbeeld vormen treft Foucault de gestalte van macht op velerlei manieren aan.

Waarheid en weten krijgen inhoud met behulp van een splitsing van de wereld in waar - onwaar, toegestaan - niet toegestaan, om op deze wijze de wereld beheersbaar en kenbaar te maken. De machtsrelaties die voor deze verdeling zorgen drukken zich altijd uit -en versterken zichzelf- in geschriften, opvoeding, wetten, onderwijs en wetenschap. Deze machtsrelaties maken uit wat er binnen het geheel van menselijke activiteiten en menselijk spreken uitgesloten wordt en wat niet. Macht beperkt op deze manier het weten op velerlei wijzen en maakt tevens gebruik van het weten om zichzelf te versterken. De macht zelf bestaat alleen in en door de menselijke relaties die op hun beurt weer alleen met behulp van deze machtsrelaties kunnen bestaan. Deze machtsrelaties drukken zich uit in spreken, handelen en weten.

De kennis en de zelfkennis vinden we terug in twee gestalten van macht die Michel Foucault heeft geanalyseerd: disciplineren en waarheidspreken. Deze twee vormen van macht veronderstellen elkaar. Enerzijds heeft kennis disciplineren nodig als instrument om zich te kunnen manifesteren. Anderzijds is disciplineren een toepassing van kennis op een specifieke wijze.

In zijn boek *Discipline, toezicht en straf* werkt Foucault voornamelijk de rol uit die kennis heeft bij de disciplineren. Foucault beschrijft hoe er kennis over mensen ontstaat doordat er gelet wordt op de reacties van het lichaam dat onderworpen wordt. Deze kennis maakt het mogelijk om op nieuwe manieren invloed uit te oefenen op mensen.

'Het lichaam wordt ingekapseld, gebrandmerkt, gedresseerd en gefolterd. Het wordt gedwongen te werken en tot rituelen en tekens verplicht. Deze politieke inkapseling van het lichaam is gekoppeld aan de economische gebruikswaarde door complexe en wederkerige relaties. Het lichaam wordt voornamelijk als productiekracht ingekapseld door de machts- en gezagsbetrekkingen; maar omgekeerd is het als arbeidskracht pas bruikbaar wanneer het is opgenomen in een systeem van onderwerping (waarin ook de behoefte een politiek instrument is dat zorgvuldig wordt afgestemd, berekend en benut). Het lichaam wordt pas een nuttige kracht wanneer het tegelijk productief en onderworpen is. (...) Dit betekent, dat er een "kennis" van het lichaam moet bestaan, die niet precies overeenkomt met de wetenschap van zijn functioneren, en een heerschappij over zijn krachten die meer is dan het vermogen ze te bedwingen. Deze kennis en deze heerschappij vormen te zamen wat we de politieke technologie van het lichaam zouden kunnen noemen.' (Foucault, 1975: 40-41)

Ook hier zien we, hoe Foucault de vormen van macht oplicht uit een breder werkingsgebied van macht en daarmee een complex veld van connotaties blootlegt, die weliswaar alleen in samenhang met elkaar kunnen bestaan, maar daarnaast ook als onderscheiden momenten geanalyseerd kunnen worden.

'De rol van het weten in de disciplineren geeft antwoord op de vraag waarom macht juist weten nodig heeft om te functioneren (...) Om macht over iets te kunnen uitoefenen is kennis van de te beheersen zaken noodzakelijk. Naarmate de machtsoplegging minder brutaal en uitwendig wordt, gaat deze kennis een grotere rol spelen. In de disciplineren -de machtsvorm die bij uitstek "van binnenuit" werkt- is een maximale kennis van de "subjecten", de onderdanen, nodig.' (Karskens, 1986: 140)

Deze vorm, waarin de disciplineren kennis nodig heeft om manifest te worden en zich te ontplooiën is een relatief eenvoudige vorm als we het vergelijken met de gecompliceerde vorm waarin de disciplineren kennis produceert. Als disciplinerenstechnieken kennis produceren is dat de productie van waarheid. Eén van de duidelijkste voorbeelden hiervan is 'de bekentenis'.

'Betekende 'bekentenis' eerst waarborg van status, identiteit en waarde, die men iemand anders toekende, later werd 'bekentenis' erkenning van zijn of haar gedachten of handelingen. (...) Later werd het waarmerk van het individu het waarheidsvertoog, dat het over zichzelf kon of moest houden. De bekentenis van de waarheid is de kern gaan vormen van de procedures, waarmee de macht de individualisering bewerkstelligt.' (Foucault, 1976: 60)

De biecht, of bekentenis, haar regels en de waarde¹³ die eraan werd toegekend, maakt dat er nieuw gebied van kennis ontstaat. Het gedachte wordt onderwerp van kennis en bestudering als gevolg van de producerende kracht van diverse machtsrelaties. Foucault maakt met name in zijn onderzoek naar de vertogen rond seksualiteit duidelijk dat het spreken over wat eerst taboe was ervaren wordt als een bevrijding, maar feitelijk een voortzetting van de machtsrelaties met andere middelen is. De enorme hoeveelheid vertogen die is ontstaan over seks geeft niet aan dat er meer vrijheid is alleen dat er meer over dit onderwerp wordt vastgelegd en dat ook datgene waarover eerst niet gesproken mocht worden nu deel is gaan uitmaken van een wereld van regels en publieke meningen. Het is volgens Foucault juist het uitspreken van wat eerst niet gezegd werd dat de mensen tot subjecten heeft gemaakt.¹⁴

'Men moet zelf grondig door deze lijst van de bekentenis misleid zijn om aan de censuur, het spreek- en denkverbod een fundamentele rol toe te kennen. Men moet zich al een heel verdraaide voorstelling van de macht maken, om te denken, dat al die stemmen, die van vrijheid spreken, die sedert hoe lang al in onze beschaving, tot vervelens toe het ontzagwekkende gebod herhalen, dat men moet zeggen, wat men is, wat men heeft gedaan, wat men zich herinnert en wat men is vergeten en wat zich verbergt, waaraan men denkt en wat men niet denkt niet te denken. Een ontzaglijk werk, waaraan het Westen vele generaties heeft onderworpen teneinde -terwijl andere vormen van arbeid ervoor zorgden, dat het kapitaal geaccumuleerd werd -de onderwerping subjectwording van de mensen te produceren. Ik bedoel hun

constituering tot 'subjecten' in de twee betekenissen van het woord 'sujet':
subject en onderdaan.'(Foucault,1976: 62)

Iedere machtsanalyse van Michel Foucault is gebaseerd op een bepaalde indeling van de wereld, waarbij die indelingswijze een onderscheid maakt tussen 'waar' en 'onwaar'. Het spreken, de disciplineren en de kennis zijn vormen hiervan. Het spreken heeft vooral betrekking op de manier waarop wij over de wereld en onszelf kunnen denken. Kennis in relatie tot disciplineren heeft vooral betrekking op de manier waarop lichamen en objecten benoemd kunnen en mogen worden. Waarheidspreken is de term waaronder de combinatie van deze verschillende machtsvormen samenvloeit. Het laat zich zien in handelen en spreken. Dit waarheidspreken is een complex veld van krachten dat de positie van alle mensen en dingen bepaalt. Het is tegelijkertijd zo dat dit krachtenveld alleen tot stand kan komen door het spreken en handelen van mensen in een wereld.¹⁵

Dit krachtenspel, deze structuur van machtsvormen, die op allerlei wijzen, in diverse periodes en in allerlei samenlevingen zichtbaar wordt, laat zich zien als een historische ontwikkeling van een toenemende complexiteit, die steeds nieuwe vormen produceert. Belangrijke consequenties hiervan zijn de bio-politiek en het subject.

Het is in de wisselwerking tussen bio-politiek en subjectvorming dat macht haar meest volledige uitdrukking vindt. Het zijn geen machtsvormen die losgemaakt kunnen worden van de hiervoor beschreven vormen zoals spreken, kennis en disciplineren. Bio-politiek en het subject zijn eerder producten van deze vormen en toch zijn zij -althoewel zelf geproduceerde gestalten- producenten van waarheid en weten.

1.4. Het subject en de bio-politiek

"Concreet heeft deze macht over het leven zich sinds de zeventiende eeuw in twee hoofdvormen ontwikkeld; deze zijn niet tegengesteld aan elkaar, maar vormen veeleer twee polen van ontwikkeling waartussen een hele bundel van relaties ligt die ze verbindt. De ene pool, die naar het schijnt als eerste tot stand kwam, richtte zich op het lichaam als machine. Het ging erom het lichaam af te richten, zijn bekwaamheden op te voeren, zijn krachten uitputtend te benutten, zijn nuttigheid en volgzzaamheid gelijkelijk te doen toenemen en het op te nemen in doelmatige en economische beheerssystemen. Dit alles werd bereikt door machtsprocedures die de disciplines kenmerken: een anatomische politiek van het menselijk lichaam. De tweede, die iets later ontstond, tegen het midden van de achttiende eeuw, richtte zich op het lichaam als soort, het lichaam dat van de mechanica van de levende natuur is doortrokken en als drager van biologische processen fungeert: voortplanting, geboorten en sterfte, gezondheidsspeil, gemiddelde levensduur en lange levensduur, inclusief alle condities waaronder zij variëren. Zij worden voorwerp van een hele reeks

ingrepen en regulerende beheersmechanismen en aldus onder beheer gesteld: een biopolitiek van de bevolking.' (Foucault, 1976: 137)

Dit citaat geeft weer wat Foucault onder bio-politiek verstaat. In het citaat lezen we de onlosmakelijke verbondenheid tussen bio-politiek, kennis en spreken. Bio-politiek is een techniek waar mensen gebruik van maken en waar diezelfde mensen ook aan onderworpen worden. Voor de bio-politiek geldt evenals voor alle vormen van macht dat deze bio-macht bestaat tussen mensen, maar niet het bezit of privilege is of kan zijn van enkelen. De bio-politiek laat zich kennen als onderdeel van het waarheidspreken. Het is als een netwerk waarin de mens, in zijn onderworpen zijn aan voorwaarden, gevormd wordt en ook zelf vormend optreedt.

De ontwikkeling van bio-politiek is in hoge mate verbonden met de ontwikkeling van de burgerlijke samenleving, met het zich ontwikkelende kapitalisme en de verdwijning van de dominante rol van het feodaal stelsel. In zijn werk *Discipline, toezicht en straf* (Foucault, 1975) laat Michel Foucault ook zien hoe de disciplinerende vorming van het subject tot gevolg heeft. In zijn onderzoek naar de geschiedenis van de seksualiteit laat Foucault zien welke rol kennis speelt in de wisselwerking die subject en wereld met elkaar hebben. Daarbij is het subject niet meer alleen de onderworpen, maar tegelijk onderwerper, niet alleen van de wereld en van de ander, maar ook van zichzelf. Dit is één van de vormen waarin de verdubbeling van het subject optreedt.¹⁶

Voor alle vormen van overheersing en (zelf)beheersing geldt dat er een verandering optreedt die Foucault beschrijft als de overgang van de klassieke periode naar de moderne tijd.¹⁷ Hij zegt dat de richting van de machtsrelaties verandert van het heersen over leven en dood naar het beheersen van de levensvoorwaarden.¹⁸ Het gevolg hiervan is dat er aandacht komt voor de manier waarop mensen leven variërend van aandacht voor de persoonlijke hygiëne tot het invloed uitoefenen op de bevolkingsgroei.

Hoewel wij dit niet expliciet in Michel Foucaults werk hebben teruggevonden, maakt hij met de overgang van het heersen over leven en dood naar het beheersen van de levensvoorwaarden impliciet ook een andere overgang zichtbaar. Vóór de klassieke periode werd de vrijheid van de mens gezien in termen van de verlossing door de dood. Het leven op aarde werd opgevat als een periode die gedragen of verdragen moest worden vanuit een religieuze ervaring. In de klassieke periode wordt de ervaring van vrijheid meer en meer gezocht in het leven zelf. De vrijheid wordt als het ware overgeheveld van het religieuze naar het profane en daarmee naar het levensvoorwaardelijke. Dit is onder meer te zien in de toenemende aandacht voor de economie waar Foucault ook op wijst.¹⁹ Hiermee wordt ook het denken over vrijheid overgeheveld van een vrijheid die betrekking heeft op de wereld van de geest, naar de vrijheid die te maken heeft met wereld van de materiële behoeften.

Wat Foucault met de veranderde richting van de machtsrelaties onderkent is een toenemende aandacht voor het lichamelijke bestaan van de mens, voor zijn de materiële levensvoorwaarden. De mens met een lichaam is object geworden van kennisvergaring, machtsuitoefening en gaat zichzelf en zijn medemensen op deze wijze beschouwen. Hij is zich er niet van bewust dat deze visie op wat de mens is ooit is geproduceerd en hij heeft geen idee dat er andere manieren zijn om tegen het menszijn aan te kijken. Foucault wil er geenszins mee beweren dat mensen ook een bestaanswijze zouden kunnen hebben zonder (aandacht voor) hun

lichamelijk en materieel bestaan. Foucault wil benadrukken dat mensen weliswaar niet anders over zichzelf kunnen denken dan als subjecten, maar dat deze zienswijze wel een ontstaansmoment in de geschiedenis kent. Hij wil erop wijzen dat we ons ervan bewust moeten worden dat dit subject geproduceerd is. Dat er omdat er een ontstaansmoment is aan te wijzen er ook een moment zal zijn waarop dit specifieke subject als concept weer zal verdwijnen.

Foucault laat, in zijn boek *De woorden en de dingen* aan de hand van een schilderij van Velasquez zien, hoe de menselijke ervaring in de klassieke periode wordt gesymboliseerd door de manier waarop de afbeelding de mensen weergeeft. Niet de afbeelding, maar de manier waarop afbeelding en waarnemer interacteren komt in de belangstelling. Foucault maakt duidelijk dat het schilderij van Velasquez een zichtbare manifestatie is van de verandering in de wijze waarop mensen elkaar en de wereld waarnemen. Er is, zo stelt Foucault, sprake van een leemte in de ervaring.²⁰ Deze leemte tekent de overgang naar wat Foucault de 'klassieke periode' noemt.²¹ De aandacht wordt verlegd van de mensen en de objecten, naar de verhouding tussen dat wat gerepresenteerd wordt en degene die het representeert. De aandacht gaat van de betekenis van de objecten naar het bewustzijnsproces van de subjecten met betrekking tot zichzelf, de ander en de wereld.

We hebben laten zien, hoe, door en in de veranderingen, die plaatsvonden in de overgang naar een burgerlijke samenleving, de machtsrelaties zorg hebben gedragen voor een mens, die zichzelf als onderdaan en als subject ervaart. Deze mens heeft geen andere mogelijkheid meer om tot kennis te komen dan via zijn eigen subjectervaring. Dat betekent dat de mens zijn eigen bestaan als kennend en handelend subject moet rechtvaardigen en vanuit deze -slechts door hemzelf te bevestigen subjectvorm- zichzelf een brug naar de wereld buiten hemzelf slaan.

Zo voorgesteld, lijkt het erop, dat de maatschappelijke ontwikkeling al een hele tijd, misschien wel enkele eeuwen, de belofte van de filosofie van Immanuel Kant in zich droeg. De zogenaamde 'verdubbeling van het subject' is wel met hulp van Kant als 'vroedvrouw' ter wereld is gekomen, maar de cultuur is er al heel lang zwanger van geweest. Deze verdubbeling van het subject verdient toelichting. In *'De woorden en de dingen'* gaat Foucault hier uitgebreid op in. Hij zegt :

'De drie kritische vragen (wat kan ik weten? wat moet ik doen? wat mag ik hopen?) worden dan verbonden aan een vierde en in zekere zin 'op rekening' van die vierde geschoven: Was ist der Mensch?

We hebben gezien dat deze vraag vanaf het begin van de XIXde eeuw door het denken heen loopt. Zij bewerkstelligt, heimelijk en reeds van tevoren, de verwarring tussen het empirische en het transcendentale, waartussen Kant de afscheiding toch duidelijk had aangegeven.(...) In feite gaat het - en dat is meer prozaïsch en minder moreel - om een empirisch-kritische verdubbeling waarin geprobeerd wordt, de mens van de natuur van de ruil van waren, en van de rede als grondslag voor zijn éigen eindigheid te doen gelden.' (Foucault, 1966: 369)

Filosofisch gezien bevindt de 20-ste eeuwse westerse mens zich in een situatie die een nieuwe vraag en een nieuw antwoord heeft betekend. Vanaf de centraalstelling van het transcendentale subject ontstaat er een

nieuwe invalshoek voor de wetenschap. Deze wetenschap zoekt naar een overbrugging tussen het subject dat uitgangspunt en drager van alle weten is en de wereld buiten dit subject. De vraag is of en in hoeverre dit subject en de wereld elkaar beïnvloeden. De uiterste consequentie van dit probleem is de vraag of er meer dan subjectieve kennis mogelijk is.²²

Hier zijn we op een moment in de analyse van Foucaults werk aangeland, dat misschien wel de meest centrale rol speelt in zowel Foucaults eigen denken als in het denken over zijn werk. Foucault stelt niet de vraag wat de mens nog over de wereld kan weten, maar hij stelt keer op keer de vraag hoe en waardoor de mens zich als subject ervaart; de vraag wat het subject heeft doen ontstaan. Dit leidt tot een ontstaansanalyse van dit menselijk subject. Foucault stelt dat er, zo goed als er een 'begin' van dit verdubbelde subject kan worden aangewezen, een 'einde' van dit subject moet worden verondersteld. Het denken van de mensen dat de mens als zijn belangrijkste thema en onderzoeksobject heeft is volgens Foucault een historische vorm van denken en zelfervaring. In *'De woorden en de dingen'* zegt hij dat het nu onontkoombaar lijkende concept mens, waarbij de mens zichzelf als verdubbeld subject centraal stelt zal verdwijnen.

'Als we een betrekkelijk korte spanne tijds en een geografisch beperkte ruimte kiezen - de Europese cultuur vanaf de XVIde eeuw- dan kunnen we met zekerheid zeggen, dat de mens in die periode een recente uitvinding is. De wetenschap, het menselijk weten, heeft geenszins lange tijd en in het verborgen rondom die mens en zijn geheimen rondgeslopen. In werkelijkheid heeft misschien slechts één onder al die veranderingen welke de wetenschap omtrent de dingen en hun orde, de wetenschap omtrent de identiteiten, de verschillen, de kenmerken, de gelijkwaardigheden en de woorden hebben beïnvloed- kortom, daar tussen al die episoden van die diep-insnijdende geschiedenis van het Zelfde, namelijk die verandering welke anderhalve eeuw geleden een aanvang heeft genomen en die misschien nu bezig is een afsluiting te vinden, de gestalte van de mens tevoorschijn doen komen. En dat beduidde dan in het geheel niet de bevrijding van oude onrust, de overgang van een duizend jaar oude bekommernis, tot het lichtend bewustzijn, of het bereiken van de objectiviteit door hetgeen jarenlang in geloof of filosofie gevangen was geweest; neen, het was het gevolg van een wijziging in de fundamentele wijzen van indeling zoals die in de wetenschap tot gelding komen. De mens is een uitvinding waarvan de archeologie van ons denken gemakkelijk de jonge datum kan aantonen. En misschien ook het naderend einde.

Als die dispositie, die indeling van de wetenschap, mocht komen te verdwijnen zoals zij ook eens verschenen is, als zij, door de een of andere gebeurtenis waarvan wij op zijn hoogst de mogelijkheid kunnen voorvoelen, maar waarvan wij voor het ogenblik vorm en belofte nog niet kennen, omver kwam te tuimelen zoals bij de overgang van de XVIIde naar de XVIIIde eeuw de grond onder het klassieke denken aan het wankelen raakte, - dan kunnen we wel wedden, dat de mens zou verdwijnen - zoals een gelaat van zand bij de

grens der zee.' (Foucault, 1966: 419)

Over het subjectbegrip in het werk van Michel Foucault is veel en heftig gediscussieerd. Deze discussie heeft te maken met de methode die Foucault kiest. Wat geldt voor de beschrijving van het subject geldt naar onze mening voor het hele oeuvre van Foucault; hij schort vastgeroeste ideeën (in dit geval met betrekking tot het subject) op en creëert daarmee ruimte om nieuwe vragen (aan en over dit subject) te stellen. In eerste instantie onderzoekt Foucault in *De woorden en de dingen* hoe het subject als gevolg van de wijze waarop ons denken de wereld indeelt is ontstaan en gaandeweg steeds meer drager van de kennis over die wereld is geworden. In tweede instantie onderzoekt hij hoe in allerlei praktijken: de medische wereld, het gevangeniswezen en de psychiatrie het subject kennis produceert, maar ook zelf weer door kennis geproduceerd wordt. Tenslotte laat hij in *De geschiedenis van de seksualiteit* zien dat noties als zelfactiviteit, vrijheid en zelfreflectie noodzakelijke elementen zijn en blijven bij het beschrijven van het subject. Van belang is hierbij dat deze begrippen door Foucault gezien worden als noodzakelijk voor het menselijk bestaan, terwijl iedere fixatie in een model volgens hem onrecht doet aan het karakter van deze voorstellingen.

De inhoud van begrippen als zelfreflectie, activiteiten en vrijheid wordt voortdurend geproduceerd. Deze begrippen zijn dus historisch van aard. Zodoende zien we deze noties in het werk van Foucault voortdurend aan de orde komen, maar we moeten daarbij bedenken, dat hij geen filosofische modellen wil construeren.²³ Hij legt momenten uit een proces vast. De mens in de moderne tijd is dus altijd in de wereld aanwezig in de gestalte van een subject. Dit subject is gevormd door machtsrelaties, de maatschappij waarin deze mens leeft is gevormd door machtsrelaties en ieder subject oefent zelf macht uit op zichzelf, de andere mensen en zijn omgeving. Het lijkt onmogelijk om binnen een dergelijke mensopvatting vrijheid te denken. Toch heeft Foucault een opvatting over de menselijke vrijheid. Hoe deze vrijheid er uit ziet en waarom het ook binnen het gedachtengoed van Foucault past om vrijheid na te streven is het onderwerp van de laatste paragraaf van dit hoofdstuk.

1.5. Vrijheid, verzet en de rollen kiezende mens

In de vorige paragraaf hebben we de notie vrijheid al aan de orde laten komen. We hebben laten zien, dat vrijheid door Foucault een andere inhoud wordt toegekend dan in het algemeen binnen de filosofie gebruikelijk is. Voor Foucault is vrijheid geen categorie naast andere, maar het is, evenals macht, inherent aan het bestaan en (daarom) alomtegenwoordig. Vrijheid wordt niet gekenmerkt door de afwezigheid van macht, maar bestaat juist in een samenhang met macht. Beide begrippen hebben het gehele menselijke bestaan tot domein. Zowel macht als vrijheid kunnen alleen in een nauwe relatie tot elkaar manifest worden. Hoewel die zelfervaring van de mens als subject het resultaat is van een producerend, historisch proces vat het subject zichzelf op als voorwaarde voor de ervaring van die wereld. Foucault beschrijft hoe de menswetenschappen bezig zijn met het onmogelijke doordat ze enerzijds meer kennis over de mens willen vergaren terwijl ze anderzijds slechts de menselijke kennis zelf als middel gebruiken. Zo is laat bijvoorbeeld de psycho-analyse zien hoe het menselijk kenvermogen geleid wordt door onbewuste invloeden en toch kan de psycho-analyse van geen andere kennismethode gebruik maken dan van datzelfde bewuste denken van

mensen.²⁴

Als we lezen wat Foucault schrijft over de machtsmechanismen die het subject vormen en de mogelijkheden van mensen om tot verzet tegen deze machtsmechanismen te komen, menen wij daaruit het hieronder beschreven beeld van de relatie tussen verzet en subject te kunnen afleiden.

Mensen kunnen zich bewust worden van bepaalde manifestaties van macht die hun leven beïnvloeden. Daar waar de disciplinerende volledig is, waar de kennis over het subject -en als gevolg daarvan het waarheidspreken- tot zelfkennis geworden is, is de manifestatie van macht echter onzichtbaar geworden. De identiteit, die door disciplinerende, kennis en waarheidspreken wordt toegekend, wordt dan door het subject als zelfervaring en zelfkennis beleefd.

Het vormen van groepen en het toekennen van identiteiten speelt een belangrijke rol bij het ordenen van onze wereld. Mensen ontleen hun identiteit aan het anders of hetzelfde zijn dan anderen. Voor het toekennen van een identiteit is het altijd noodzakelijk dat er een 'tegenover' wordt vastgesteld. Dit tegenover wordt meestal als het negatieve van de als eigen ervaren identiteit gekenschetst. Het is niet de zelfervaring die als de basis voor de eigen identiteit wordt genomen. Het andere, het van de zelfervaring afwijkende wordt benoemd (a-sociaal, abnormaal, ongeëmancipeerd). Iedereen heeft op deze manier meerdere toegekende identiteiten. Het is mogelijk dat deze identiteit samenvalt met de zelfervaring, maar dat hoeft niet het geval te zijn. Of een identiteit samenvalt met de zelfervaring heeft niet te maken met hoe positief of negatief de identiteit is, maar met de mate van overeenkomst (symmetrie) met die zelfervaring.

Waar de manifestaties van macht niet worden beleefd als symmetrisch met de zelfervaring, ontstaat de ervaring van dwang en daarmee de mogelijke aanleiding tot verzet. Hieruit blijkt, dat verzet alleen daar ontstaat, waar macht manifest wordt, maar dat verzet daarmee zelf óók een manifestatie van macht is.

'Waar macht is, bestaat verzet en toch, of juist daardoor, bevindt dit verzet zich nooit buiten de macht. Moet men nu zeggen dat men zich noodzakelijk "binnen" de macht bevindt, dat men niet aan haar "ontkomt", dat er geen absoluut buiten bestaat van de macht, omdat men nu eenmaal onvermijdelijk aan de wet zou zijn onderworpen? Of moet men zeggen dat de macht de steeds zegevierende list van de geschiedenis zou zijn, zoals de geschiedenis de list van de rede is? Dat zou een miskennis zijn van het strikt relationele karakter van de machtsverhoudingen. Deze kunnen enkel bestaan als functie van een veelheid van verzetspunten, die in de machtsverhoudingen de rol van tegenstander, doelwit, steun- of aangrijpingspunt vervullen. Deze verzetspunten zijn in het netwerk van de macht alomtegenwoordig.'
(Foucault, 1976: 96)

Dit citaat maakt eveneens duidelijk, dat macht, vrijheid en verzet begrippen zijn, die elkaar veronderstellen en dus ook niet als afzonderlijke categorieën geanalyseerd kunnen worden. In iedere situatie waarin machtsrelaties zichtbaar worden omdat de geproduceerde identiteit niet overeenkomt met de zelfervaring komen ook de noties vrijheid en verzet binnen het bereik van de waarneming van het subject. Er ontstaat daarmee de mogelijkheid voor het subject om tot een gekozen identiteit over te gaan en daarmee tot

zelftechnieken. Deze zelftechnieken noemt Foucault een vorm van bestaanskunsten waarbij mensen zichzelf gestalte geven.²⁵

Stel de aan het subject toegekende identiteit, zoals die geproduceerd is door de machtsverhoudingen is asymmetrisch met de zelfverving van dit subject. Dat betekent dat de mens zich bewust kan worden van de machtsrelaties die op hem of haar inwerken. Nu ontstaan er drie mogelijkheden om symmetrie te bewerkstelligen:

- 1- Het subject neemt de geproduceerde identiteit over als zelfverving;
- 2- Het subject probeert de geproduceerde identiteit te veranderen op zodanige wijze dat het meer aansluit bij zijn of haar zelfverving;
- 3- Het subject gebruikt meta-communicatieve middelen om de wijze waarop identiteit wordt geproduceerd te diskwalificeren.

-1 In de eerste situatie zal het subject het verzet opgeven en noch de geproduceerde identiteit, noch de wijze waarop deze tot stand is gekomen ter discussie stellen. Hij zal dan de zelfverving veranderen tot er een toestand is bereikt waarin er symmetrie is tussen de zelfverving en de geproduceerde identiteit. Het spreken en handelen van deze persoon wordt nu bevestiging van de geproduceerde identiteit.

Bijvoorbeeld, een gevangene, die t.b.s. heeft gekregen, en zichzelf gaat beschrijven als "te gevaarlijk om los te lopen" neemt de geproduceerde identiteit over. Al zijn gedrag wordt vanaf dat moment gezien in het licht van die geproduceerde identiteit. Ook zijn zelfverving zal uitdrukking zijn van die geproduceerde identiteit.

-2 In de tweede situatie zal het subject de geproduceerde identiteit niet aanvaarden; hij komt in verzet. De wijze, waarop de identiteit is geproduceerd wordt echter niet ter discussie gesteld. De enige manier, waarop verzet dan nog mogelijk is, is door het gedrag -het handelen en het spreken- zodanig te veranderen, dat hij binnen de bestaande machtsrelaties een andere identiteit krijgt toegemeten. In feite neemt verzet hier de vorm aan van aangepast gedrag.

Dit is bijvoorbeeld het geval als een subject een psycho-pathologische identiteit krijgt toegemeten (geproduceerde identiteit) en hij zich niet verzet tegen de indeling normaal-abnormaal, maar wel tegen het feit dat hij abnormaal wordt gevonden. De enige mogelijkheid om dan aan de geproduceerde identiteit te ontkomen is dat hij zijn gedrag zodanig verandert dat hij een andere geproduceerde identiteit krijgt. Hij zal zich gaan gedragen op een wijze waarvan algemeen aanvaard is dat dat normaal gedrag is.

-3 In het derde geval is er geen sprake van aanpassing of verzet binnen de bestaande indelingen, maar wordt de wijze van identiteitsproductie zèlf ter discussie gesteld. Bijvoorbeeld, een subject, dat wordt uitgesloten op basis van ras, sekse, of geaardheid, zal in dit geval de uitsluiting zèlf ter discussie stellen. Het verzet zal worden gepleegd vanuit de handhaving van de zelfverving en het gedrag (of een benadrukking hiervan). Het bestrijden van de identiteitsproductie die de uitsluiting heeft bewerkstelligd zal zich tegen de aard en de wijze van het indelen en uitsluiten richten. Het is deze laatste manier die wij over het algemeen bedoelen wanneer we het woord verzet gebruiken. Binnen de beschrijving die Foucault van verzet geeft moeten we ook aanpassing als een vorm van verzet interpreteren.

'Daarom bestaat er in verhouding tot de macht niet één plaats van de Grote Weigering - de ziel van het verzet, het brandpunt van alle opstanden en de zuivere wet van de revolutionair. Maar er bestaan allerlei vormen van verzet, waarvan

elk een geval op zich is: verzet dat mogelijk, noodzakelijk, onwaarschijnlijk, spontaan, woest, eenzellig, beraamd, sluipend, gewelddadig, onverzoenlijk, compromisbereid, baatzuchtig of opofferingsgezind is; al deze verzetsvormen kunnen per definitie alleen binnen het strategische veld van de machtsverhoudingen bestaan. Maar dat betekent niet dat ze daarvan slechts de weerstuit, de negatieve afdruk zijn, die uiteindelijk immer de passieve keerzijde van de eigenlijke heerschappij zijn en steeds gedoemd de nederlaag te lijden. De verzetsvormen stoelen niet op god weet wat voor andere beginselen, maar eveing van het publiek domein is daarmee het enige belang, dat binnen dit publieke domein mag spelen. Dit betekent, dat de voorwaarden voor het publieke domein tegelijk het enige belang vertegenwoordigen, dat binnen dit domein een rol speelt. De voorwaarden van het publieke domein zijn afhankelijk van de

menselijke conditie. Die menselijke conditie is de conditie die onze menselijke soort van alle andere wezens onderscheidt. Deze menselijkheid heeft het publieke domein nodig om tot uitdrukking gebracht te kunar de zelfervaring symmetrisch is aan de manifestaties van macht, verdwijnt de ervaring van macht en daarmee het bewustzijn van de producerende kracht ervan. Dit betekent, dat macht alleen dààr kan worden herkend, waar de zelfervaring en machtsmanifestaties a-symmetrisch zijn. Dit is het veld waar macht, verzet en vrijheid samenkomen.²⁶

aarden van het publieke domein zijn afhankelijk van de menselijke conditie. Die menselijke conditie is de conditie die onze menselijke soort van alle andere wezens onderscheidt. Deze menselijkheid heeft het publieke domein nodig om tot uitdrukking gebracht te kunar de zelfervaring symmetrisch is aan de manifestaties van macht, verdwijnt de ervaring van macht en daarmee het bewustzijn van de producerende kracht ervan. Dit betekent, dat macht alleen dààr kan worden herkend, waar de zelfervaring en machtsmanifestaties a-symmetrisch zijn. Dit is het veld waar macht, verzet en vrijheid samenkomen.²⁶

arden van het publieke domein zijn afhankelijk van de menselijke conditie. Die menselijke conditie is de conditie die onze menselijke soort van alle andere wezens onderscheidt. Deze menselijkheid heeft het publieke domein nodig om tot uitdrukking gebracht te kunar de zelfervaring symmetrisch is aan de manifestaties van macht, verdwijnt de ervaring van macht en daarmee het bewustzijn van de producerende kracht ervan. Dit betekent, dat macht alleen dààr kan worden herkend, waar de zelfervaring en machtsmanifestaties a-symmetrisch zijn. Dit is het veld waar macht, verzet en vrijheid samenkomen.²⁶

Foucault is er in het nawoord van *Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Dreyfus, 1982) helder over; macht heeft altijd te maken met het tot subject gemaakt worden, of het tot subject maken. Het gaat echter niet om 'de macht' als object van analyse, maar om 'machtsrelaties' die onderzocht moeten worden.

'This form of power applies itself to immediate everyday life which categorizes the individual, marks him by his own individuality, attaches him to his own identity, imposes a law of truth on him which he must recognize and which others have to recognize in him. It is a form of power which makes individuals subjects. There are two meanings of the word subject: subject to

someone else by control and dependence, and tied to his own identity by a conscience or self-knowledge. Both meanings suggest a form of power which subjugates and makes subject to.' (Dreyfus, 1982: 212)

Vanaf de zestiende eeuw, zegt Foucault, is er sprake van een combinatie van individualisatie en generalisatie door en binnen de staten. Deze machtsvorm, die door Foucault wordt aangeduid met pastorale macht, is bij uitstek subjectiverend. Deze machtsvorm kan dan ook niet bestreden worden met een poging tot individualisatie, noch met een poging om je als groep samen sterk te maken. In beide gevallen heeft de activiteit van het verzet de vorm van subjectiveringen die juist door de machtstechnieken van de moderne tijd zijn geconstitueerd.²⁷

De subjectiverende en generaliserende macht waar Foucault over schrijft gaat altijd over relaties tussen mensen. Daarbij is de macht een potentie die tussen de mensen in ligt en die door deze of gene geactualiseerd kan worden. Deze macht kan alleen uitgeoefend worden over vrije mensen, dat wil zeggen dat de personen in kwestie handelingsalternatieven moeten hebben.²⁸

In het hebben van die handelingsalternatieven ligt de mogelijkheid van mensen om over te gaan tot de bestaanskunst waar Foucault het over heeft. Deze bestaanskunst wordt door Foucault onder andere aangeduid als zelfpraktijk²⁹ of de cultuur van het zelf.³⁰

In *De zorg voor zichzelf* (Foucault, 1984b) beschrijft Foucault hoe de mensen zichzelf constitueren als subject van hun eigen handelingen. Dat betekent dat mensen uit de door machtsrelaties gevormde subjectpatronen hun eigen unieke rollen kunnen kiezen.

'Deze zelfbetrekking die het doel is van de inkeer en waarop de zelfpraktijken uiteindelijk zijn gericht, maakt ook nog deel uit van een ethiek van de beheersing. Toch stelt men zich om de zelfbetrekking te karakteriseren, niet tevreden met een beroep op het beeld van de wedkamp waarin een overwinning op moeilijk te bedwingen krachten wordt behaald en een heerschappij over hen wordt gevestigd, zonder dat zij kunnen protesteren. Deze betrekking wordt vaak gedacht naar het juridische model van de inbezitneming: men behoort "zichzelf" toe, men is "bezit van zichzelf" ; men is slechts van zichzelf afhankelijk, men is sui juris; men oefent een macht uit over zichzelf die door niets wordt bedreigd of beperkt, men beschikt over de potestas sui. Maar buiten deze in zekere zin politieke en juridische vorm, wordt de zelfbetrekking ook vaak voorgesteld als een concrete relatie die het mogelijk maakt van zichzelf te genieten, als van een tastbaar voorwerp dat men bezit.'(Foucault, 1984b: 70)

Het lijkt soms alsof Foucault alleen beschrijft wat er in de geschiedenis over deze 'cultuur van het zelf' overgeleverd is, toch lijkt hij op andere plaatsen propaganda te maken voor een dergelijke verhouding van moderne mensen tot machtsrelaties. Hij schrijft over een tegenoffensief tegen de bestaande machtsrelaties en over het ontmaskeren van bestaande pogingen om aan de machtsrelaties te ontkomen.³¹

Na bestudering van het werk van Foucault blijft voor ons de vraag waarom of waartoe de mens zich zou

toeleggen op het nastreven van deze zelfpraktijken. Als er geen a-symmetrische verhouding meer bestaat tussen de door de machtsrelaties ontstane identiteit en de zelfveraring is er toch geen mens meer die een probleem van de machtsrelaties maakt. De enige verklaring lijkt bij Foucault dat de mens meer geniet van zichzelf als hij deze 'cultuur van het zelf' vormgeeft.³²

Achter deze reden gaat naar onze opvatting een andere schuil. Foucault moet naar onze mening wel een eigenheid, een uniciteit van de mens vooronderstellen en daaraan een bepaalde waarde toekennen. Alleen als we een dergelijke waarde achter zijn pleidooi voor de rollen kiezende mens denken is er een reden om dit rollen kiezen als een hogere of grotere vorm van geluk te zien dan de complete onderwerping aan de machtsrelaties.

Immers bij een complete onderwerping valt als we Foucault mogen geloven verzet weg, verdwijnt de ervaring van machtsuitoefening en gaat de zelfveraring op in de geproduceerde identiteit. Er moet een uniek mens verondersteld worden om te kunnen volhouden dat mensen meer geluk ervaren in het in *zelf-beheer* kunnen beschikken over hun gestalte in de wereld. Alleen een menselijke uniciteit die zich steeds weer uitdrukt in vormen en patronen die door machtsrelaties gevormd zijn verklaart waarom er steeds weer veranderingen tot stand komen, waarom we niet -onder invloed van de machtsrelaties- opgaan in een eenvormige massa. Het is diezelfde uniciteit die kan verklaren waarom mensen gelukkiger worden als ze hun eigen rollen kunnen kiezen. Alleen door het kiezen van de eigen rollen kan er een verhouding ontstaan tussen de uniciteit van ieder mens, die niet mededeelbaar maar wel aanwezig is, en de subjectpatronen die een samenleving kent en constitueert door machtsrelaties.

Dat betekent dat mensen altijd op de wijze van een geproduceerd subject interacteren met anderen. Het betekent ook dat ze wel zeggenschap kunnen verwerven over de subjectgestalten waarmee ze zichzelf in de wereld laten zien. Het soort keuzes dat door een persoon gemaakt kan worden is natuurlijk zelf wederom geproduceerd door machtsrelaties.

Slot

Met betrekking tot de vraag naar de verhouding tussen mensen, macht en subject in het werk van Foucault kunnen we nu zeggen

- Alle mensen zijn gevormd door machtsrelaties.
 - Diezelfde mensen oefenen zelf ook voortdurend macht uit op zichzelf, de anderen en de wereld.
 - De gestalte die mensen aannemen in hun eigen ervaring, in hun relatie tot de wereld en de andere mensen is de gestalte die Foucault het subject noemt.
 - Dit subject speelt op allerlei manieren een rol in het leven van mensen. Het is de manier waarop zij zichzelf ervaren en aan zichzelf een identiteit toekennen. Het is het subject dat aan het kennen en gekend worden van een mens vooraf lijkt te gaan. Het is de geproduceerde gestalte van de mens die door de bio-politiek is ontstaan en het is de gestalte waarop de bio-politiek haar werking uitoefent.
 - Mensen kunnen niet interacteren als er geen machtsrelaties zijn. De machtsrelaties zijn de ordenende principes waarmee mensen zichzelf, hun spreken, denken en handelen vormgeven.
- Uit deze opsomming, die onmogelijk alle aspecten waarop macht, mensen en het subject op elkaar inwerken

kan beschrijven, worden twee dingen duidelijk:

1 Er is geen menselijk samenleven mogelijk zonder machtsrelaties

2 Er is geen menselijke gestalte mogelijk zonder het subject.

Dat betekent dat de menselijke vrijheid van de tegenwoordige mens³³ zich altijd binnen de gestalte van het subject moet afspelen. Iedere andere rol die een mens in interactie met anderen probeert aan te nemen maakt dat hij of zij wordt uitgesloten of de poging tot interactie wordt zelfs niet als zodanig herkend.

Hoofdstuk 2

Inleiding

In het vorige hoofdstuk hebben we een beeld gegeven van de wijze waarop Michel Foucault het begrip 'macht' beschrijft en analyseert. De meest fundamentele vraag die in dit hoofdstuk beantwoording behoeft om de overeenkomsten en verschillen aan te kunnen wijzen tussen de machtsopvatting van Arendt en Foucault is de vraag: wat bedoelt Arendt als ze het woord macht gebruikt?

Wat direct opvalt is het onderscheid dat Arendt maakt tussen 'macht over' en 'macht om' en op dit onderscheid zal in dit hoofdstuk nader worden ingegaan. Maar daarmee zijn we er niet. Arendt hanteert een groot aantal termen die een originele ofwel eigenzinnige invulling krijgen. Dit levert, juist in de afwijking ten opzichte van het veld van vanzelfsprekende connotaties, nieuwe inzichten op. Maar dit brengt tevens de moeilijkheid met zich mee dat de lezer zich deze connotaties eigen moet maken om de strekking van haar betoog te kunnen volgen. Ook op deze termen, die meestal de vorm van dichotomieën hebben, zullen we ingaan.

De lijnen die we in dit hoofdstuk over Arendt trekken hebben een ander karakter dan die in het hoofdstuk over Foucault. Het verschil in de lijnen waarlangs zij beiden over de verhouding tussen mensen en macht wordt gedacht zegt iets over het verschil in opvatting en werkwijze van beide filosofen.

Hannah Arendt is, evenals Foucault, op veel verschillende en niet met elkaar te verzoenen wijzen geïnterpreteerd. De ruimte voor deze verschillen ligt naar onze mening in haar werk en haar werkwijze en het is daarmee onmogelijk om - zo dat al bij enige filosofisch werk mogelijk is - te beslissen over de juiste interpretatie. In dit hoofdstuk steunen wij in hoge mate op het werk van Canovan.³⁴ Ten eerste omdat Canovans lezing aansluit bij onze meer intuïtieve mening en ten tweede omdat zij ons een gedetailleerde en diepgaande studie van Arendts werk biedt waarvan de uitvoering binnen het bestek van ons onderzoek zowel onmogelijk als onwenselijk zou zijn.

In haar werk stelt Canovan dat Hannah Arendt steeds gedachtenlijnen trekt waarbij zij zich niet in eerste instantie toelegt op de constructie van een coherente theorie; het is eerder zo, dat de scherpste en juistheid van de singuliere gedachten zodanig zijn, dat er een onderling consistente samenhang *kan* ontstaan. Canovan legt zich erop toe om juist deze samenhang aan te tonen. Om het werk van Arendt te begrijpen is het nodig om te zien hoezeer haar schrijven een reactie is op de tijd waarin ze leeft. Canovan maakt duidelijk dat de betrokkenheid bij de recente geschiedenis, van waaruit *The Origins of Totalitarianism*³⁵ geschreven is, ook de basis vormt voor de latere werken van Hannah Arendt. De nadruk is meestal gelegd op later werk van Arendt maar volgens Canovan moet *The Origins of Totalitarianism* begrepen worden als de basis van het denken van Arendt. Alle andere werken ontleen dan ook hun betekenis aan dit boek.³⁶ In haar biografie van Arendt beschrijft Young-Bruelhoe hoe Arendt dit werk over totalitarisme in eerste instantie vroegtijdig en nog onvolledig uitgewerkt liet uitgeven omdat zij haar werk als een mogelijke actie zag om haar wereld te beïnvloeden.³⁷ Dat aspect van schrijven als actie, als het aanzetten tot denken, speelt een grote rol

in de betekenis die Arendt zichzelf als filosoof toekent.

Haar positie in de periode voor en tijdens de tweede wereldoorlog leidde haar denken naar de vraag hoe en waardoor totalitaire systemen kunnen ontstaan.³⁸ Zij vatte de tweede wereldoorlog niet op als een geïsoleerd incident noch als een onafwendbaar moment in de geschiedenis en zij zag er ook geen eeuwige wederkeer van hetzelfde (noodlot) in. Zij zag deze oorlog als uitdrukking van de crisis van het menselijk bestaan in de moderne tijd.

Volgens Arendt is het ontstaan van totalitaire systemen het gevolg van het samenkomen van twee voor deze tijd kenmerkende levenservaringen: aan de ene kant de ervaring van de onafwendbaarheid van krachten die buiten de mens gelegen zijn in de geschiedenis of de natuur en aan de andere kant de ervaring van menselijke almacht. De vermenging van deze twee levenservaringen leidt ertoe dat mensen zich in twee paradoxen bevinden: In de eerste plaats de paradox dat de moderne mensen zich richten op het beheersen van onbeheersbare krachten. De tweede paradox ontstaat doordat mensen in hun poging alles ondergeschikt te maken aan de menselijke suprematie datgene opofferen wat nu juist kenmerkend is voor de menselijkheid van het bestaan.

De moderne tijd en daarin ervaren bedreiging van het menselijk bestaan, in zowel fysiek als geestelijk opzicht, roept de vraag op: wat is eigenlijk "menselijk bestaan"? Het is die vraag die aanleiding is voor het onderzoek dat Arendt in *De Mens* voltrekt: een onderzoek naar de condities van het menselijk bestaan. Vanuit deze lijn kan ook beter begrepen worden dat zij daarna haar onderzoek uitbreidt door te vragen naar die andere menselijke eigenschappen: het willen, denken en oordelen. Van haar in opzet driedelig werk *The life of the mind*³⁹ zijn alleen de delen over denken en willen gereed gekomen. Helaas, want uit haar wel gereedgekomen werk blijkt dat juist van het oordeelsvermogen voor Arendt zoveel afhangt met betrekking tot de mogelijkheid om iets te doen aan de instandhouding of restauratie van dat wat ons bestaan menselijk maakt.⁴⁰

Om het begrip 'macht' en de rol die het speelt in het werk van Arendt te kunnen begrijpen moeten we eerst nog iets zeggen over haar werkwijze. Arendt onderzoekt de wijze waarop de conditie van de moderne mens ontstaan is en heeft daarvoor de belangrijke noties waarop dat menselijke van ons bestaan gefundeerd is, getraceerd tot in de Griekse stadstaat. De Griekse stadstaat is voor Arendt de plaats waar de speurtocht naar de afstamming van de moderne begrippen 'privé' en 'publiek' geëindigd is.

Daarmee krijgen we echter te maken met een tweeledig gebruik van termen binnen het betoog van Arendt. Aan de ene kant zijn er de zuivere dichotomieën zoals Arendt ze meent aan te treffen in die Griekse stadstaat. Aan de andere kant verandert in de loop der tijd de inhoud van die begrippen en het is juist deze inhoudelijke verandering waar Arendt haar analyse van de problemen van de moderne tijd op baseert. Bij Arendt is er enerzijds het plaatsen van een beginpunt in het heden met de vraag: 'wat doen wij' en het terugzoeken van dat wat wij doen tot een min of meer oorspronkelijke of zuivere vorm daarvan in het verleden. Anderzijds is er de analyse over de breedte van een bepaalde tijd, in een historische laag van de gebeurtenissen. In haar beschrijving van de Griekse periode lopen die twee lijnen doorelkaar; begrippen worden zowel beschreven in hun

tijdgebonden samenhang, als in hun bestaan als ijkpunt voor de inhoudelijke verandering die deze begrippen in de loop der tijd hebben doorgemaakt.

In het nu volgende hoofdstuk zullen we in de beschrijving van 'macht' binnen het werk van Arendt de volgorde aanhouden van haar publikaties en de nadruk zal liggen op twee werken van Arendt: *De mens*⁴¹ en *Denken*⁴². Het eerste boek is een verslag van haar onderzoek naar de menselijke conditie. In het tweede boek staat de relatie tussen actie en denken centraal. Volgens Canovan is in de diversiteit die in Arendts werk aangetroffen wordt één rode draad te vinden: de dialoog tussen de denker en de handelende mens en daarmee het probleem van de verhouding tussen actie en denken.⁴³ Deze lijn zal dan ook een rol spelen in Arendts benadering van het thema 'macht'.

We hebben geschreven dat *The Origins of Totalitarianism* gezien kan worden als een werk dat de basis vormt voor allerlei later onderzoek dat Arendt onderneemt. Dat wij op dit werk toch nauwelijks ingaan heeft te maken met onze invalshoek. Voor onze onderzoeksvraag naar de relatie tussen macht en subject zijn is haar onderzoek naar de conditie van het menselijk bestaan van meer belang dan de daaraan ten grondslag liggende vraag naar de voorwaarden van totalitaire systemen. Dat wij de opvatting van Canovan over de rol van *The Origins of Totalitarianism* hier wel noemen heeft te maken met onze opvatting dat de inzet van waaruit dit boek is geschreven ook een rol speelt bij onze interpretatie van Arendts werk.

In de inleiding tot *De Mens* schrijft Arendt dat zij zich in dit boek bezig wil houden met die voorwaarden van het menselijk bestaan die voor alle mensen bereikbaar zijn en daarmee als uitgangspunt genomen kunnen worden om te kijken wat eruit te leren is voor de huidige ervaringen van alle mensen in de moderne tijd. Er is veel op deze methode af te dingen, maar het brengt haar evenals Foucault in een positie om te schrijven zonder de last van het becommentariëren van allerlei filosofen vóór haar. Foucault bereikt ditzelfde effect door zonder verwijzingen links en rechts ideeën over te nemen of zich er juist tegen af te zetten. Een aanpak die als resultaat dezelfde moeilijkheden en mogelijkheden oplevert.

In dit hoofdstuk zullen we dus proberen duidelijk te krijgen wat Arendt bedoelt als ze het over macht heeft en hoe volgens haar de relatie tussen mensen, macht en subjectvorming eruit ziet.

In paragraaf 1 geven we de belangrijkste begrippen uit het werk van Arendt weer. Ze gebruikt termen die ze gevonden heeft in de teksten uit en over de Griekse stadstaat. Zij gebruikt deze termen zowel normatief als descriptief om de moderne samenleving te beschrijven. In deze paragraaf zullen we de beschrijvende betekenis en de normatieve connotaties van deze termen zoveel mogelijk van elkaar onderscheiden.

In paragraaf 2 gaan we in op het door Arendt aangebrachte onderscheid tussen het publieke domein en het niet-publieke domein. We zullen ingaan op de opkomst van het maatschappelijke domein en de negatieve consequenties die Arendt daaraan verbindt.

In paragraaf 3 zullen we ingaan op de rol die macht speelt en zou moeten spelen binnen het moderne⁴⁴ publieke domein.

In paragraaf 4 komt de subjectopvatting van Arendt aan de orde. Zij geeft een aantal categorieën waarin mensen elkaar tot object maken en beschrijft hoe deze categorieën een destructieve

consequentie hebben voor het publieke domein. Van het grootste belang voor een publiek domein is ten eerste dat er ruimte is tussen mensen, ruimte voor pluraliteit en nataliteit en ten tweede dat mensen over zichzelf en elkaar niet als objecten maar als subjecten denken.⁴⁵

2.1. Met andere woorden

We zullen de belangrijkste begrippen uit het werk van Arendt hier achtereenvolgens karakteriseren. Het gaat om die begrippen die in haar werk een dermate belangrijke, van de common sense afwijkende, betekenis hebben dat een specificatie noodzakelijk is voor een juist interpretatie van haar teksten. Van deze termen bespreken wij hier: de *vita activa*, de termen *privé* en *publiek*, het onderscheid tussen: *arbeid*, *werk* en *handelen*, de termen *pluraliteit* en *nataliteit* en de begrippen *aarde* en *wereld*

Vita activa

Een of misschien wel hét basisbegrip van Arendts analyse in *De Mens* is het begrip *vita activa*. Arendt ijkt de inhoud van dit begrip aan de *vita activa* zoals zij die meent aan te treffen in de Griekse stadstaat. Het is het gebied van de menselijke activiteiten. In de *polis* zijn de menselijke activiteiten op zodanige wijze onderscheiden dat deze onderscheiding ten nauwste verbonden is met de scheiding privé-publiek. De activiteiten vielen in die *polis* uiteen in activiteiten die gericht waren op het sterfelijke - zorg voor het dagelijks overleven, verdediging tegen andere mensen of natuurlijke omstandigheden - en activiteiten gericht op het onsterfelijke. Deze onsterfelijkheid kon men bereiken door die activiteiten die men in vrijheid deed zonder daartoe door omstandigheden gedwongen te zijn. Deze bevrijding van het sterfelijke kon alleen plaatsvinden op het publieke domein. Waar in de Griekse *polis* het onderscheid privé-publiek daarmee zou kunnen worden gekenmerkt door de tegenstelling sterfelijke-onsterfelijkheid, is deze tegenstelling al voor de vroeg-christelijke samenleving vervangen door de tegenstelling sterfelijke-eeuwigheid. In de *polis* lag de mogelijkheid van de mens tot vrijheid in het zich bevrijden van de noodzakelijke weg van het natuurlijk verval die iedereen en alles moet gaan. Een weg die uiteindelijk het verdwijnen uit het leven betekent. De enige manier om daaraan te ontkomen bestond in het doen van grote daden of het spreken van grote woorden. Daarmee verankerde men het eigen unieke bestaan in de herinnering. Een andere mogelijkheid lag in het gericht zijn op het eeuwige door middel van contemplatie. Contemplatie nam na verloop van tijd een belangrijker plaats in dan het spreken en handelen, omdat contemplatie gezien werd als een tijdelijk deelhebben aan dat eeuwige. Deze eeuwige wereld kreeg een status die de menselijke dingen en activiteiten nooit konden evenaren. In het christendom kreeg deze al in de *polis* ingezette beweging zijn beslag en werd er een hiërarchie vastgesteld waarbij de *vita contemplativa* boven en tegenover alle menselijke activiteiten kwam te staan.

Deze verschuiving heeft het denken en spreken over het menselijk bestaan dermate bepaald dat er eigenlijk alleen nog aandacht is geweest voor de tegenstelling tussen contemplatie en activiteit en

daarmee zijn de interne verschillen die binnen het terrein van de *vita activa* liggen buiten ons blikveld geraakt. Arendt stelt deze *vita activa* wederom aan de orde als een eigen terrein, met een eigen oorsprong die anders, maar gelijkwaardig is aan die van de *vita contemplativa* en gaat terug naar die in de *polis* zo belangrijke onderverdeling tussen de verschillende vormen van menselijke activiteiten. Zij onderscheidt binnen de *vita activa*: arbeid, werk en handelen. Zij laat de betekenis zien die deze categorieën hadden in de Griekse *polis* en geeft een beschrijving van de veranderingen die deze categorieën in de loop van de geschiedenis hebben ondergaan. In dit onderzoek gaat het dus om de vraag: 'wat wij doen'.⁴⁶ Vanuit het weer centraal stellen van de *vita activa* vindt Arendt een aangrijpingspunt om de moderne tijd te analyseren en te kritiseren. Voor ons is het noodzakelijk om eerst een aantal onderscheidingen die zij binnen het terrein van de *vita activa* aanbrengt te noemen, om van daaruit haar machtsbegrip en de relatie tussen macht en subject te kunnen begrijpen.

Privé-publiek

Binnen deze *vita activa* treft Arendt behalve de onderverdeling in arbeid, werk en handelen, die later aan de orde zullen komen, ook diverse dichotomieën aan. Hierbij vindt de ijking weer plaats aan de inhoud van de termen zoals Arendt deze meent aan te treffen in de Griekse stadstaat, waarna zij de veranderingen van deze termen of categorieën beschrijft. Deze termen hangen onderling met elkaar samen en het is dan ook arbitrair in welke volgorde en constellatie ze beschreven worden. Arendt begint haar betoog vanuit de behoefte aan een modern publiek domein. Op basis daarvan menen wij dat de scheiding privé-publiek de meest fundamentele onderscheiding vormt waaronder alle anderen dichotomieën kunnen worden gesubsumeerd.

Arendt wijst op de enorme verwarring die er in onze tijd optreedt als we spreken over privé en publiek. Er is een voortdurende discussie gaande over wat er nu privé genoemd kan worden en wat publiek. Volgens Arendt waren zulke onduidelijkheden in de *polis* afwezig, omdat iedereen een volstrekt helder beeld had van de criteria. Het is de verandering van het bereik van deze domeinen die de verwarring over wat privé is en wat publiek, heeft doen ontstaan.

'Wat in het verband van onze beschouwingen de aandacht vraagt, is dat deze ontwikkeling het buitengewoon moeilijk heeft gemaakt nog de beslissende scheiding te zien tussen het publieke en het particuliere domein, tussen de sfeer van de polis en de sfeer van huishouding en gezin en, tenslotte, tussen activiteiten gericht op de belangen van een gemeenschappelijke wereld en die, voortvloeiend uit de zorg voor het dagelijkse bestaan; een scheiding, die als een vanzelfsprekendheid en een axioma het gehele politieke denken van de oudheid beheerste. Voor ons begrip is deze scheidslijn volledig uitgewist, omdat wij de eenheid, gevormd door een volk of een staat, zien als één groot gezin, waarvan de dagelijkse belangen moeten worden behartigd door een reusachtige, nationale huishoudadministratie.' (Arendt, 1958: 36)

De opkomst van de stadstaat liet een nieuwe domein van menselijke activiteit ontstaan, die zich onttrok aan de privé-sfeer. In retrospectief moet deze gezien worden als het tegenover van die privé-sfeer. Er ontstond een vorm van samenzijn met anderen waarbij iedereen gelijk was omdat iedereen zijn directe belangen: zijn zaken, slaven en familie, had achtergelaten in de sfeer van het huishouden. Juist binnen dit publieke domein, waarin de mens zich onttrok aan de zorg voor het overleven en daarmee aan de cyclus van de natuur, werd het terrein zichtbaar waar de optimalisering van de menselijke ontplooiing in spreken en handelen kon plaatsvinden. Het is de bevrijding van het noodzakelijke en het zijn onder gelijken dat de mogelijkheid schept voor de mensen om los te komen van de sterfelijkheid die al het natuurlijke treft. Het politieke in deze zin is iets totaal anders dan waar wij aan denken; problemen die binnen wat wij politiek noemen een belangrijke rol spelen, zoals welvaartsverdeling, gezondheidszorg en economische kwesties, vallen in de *polis* buiten het terrein van de politiek omdat ze verbonden zijn met ongelijkheid en noodzakelijkheid en de natuurlijke sterfelijke kant van het menselijk bestaan.

'Volgens het Griekse denken was het vermogen van de mens tot politieke organisatie niet slechts iets geheel anders dan die natuurlijke verbondenheid die haar middelpunt vond in huis (oikia) en gezin, maar stond er zelfs recht tegenover. De opkomst van de stadstaat "bracht voor de mens naast zijn persoonlijke leven een soort tweede leven mee, zijn bios politikos. Nu heeft iedere burger deel aan twee vormen van bestaan; en er is een scherp onderscheid tussen wat in zijn leven strikt individueel (idion) en wat gemeenschappelijk (koinon) is.' (Arendt, 1958: 32-33)

Wij hebben er daarom moeite mee ons te realiseren, dat in de visie van de oudheid op deze zaken de woordcombinatie "politieke economie" eenvoudig een contradictio in terminis zou zijn geweest: alles wat "economisch" was, d.w.z. slechts voor het leven van het individu en de instandhouding van de soort van belang, was per definitie een a-politieke, huishoudelijke aangelegenheid.' (Arendt, 1958: 36)

In de *polis* loopt de scheiding privé-publiek parallel aan de scheiding economie-politiek, omdat de economie strikt tot de privésfeer van het huishouden beperkt was en de politiek het publieke spreken en handelen was. Ook de andere dichotomieën die een belangrijke rol spelen bij de beschrijving van de veranderingen die tot onze moderne tijd en haar moderne categorieën hebben geleid zijn hier nog stevig verankerd in de tweedeling privé-publiek.

Alle termen zullen in meer of mindere mate aan de orde komen, maar t.b.v. de overzichtelijkheid zullen we de diverse tweetallen schematisch tegenover elkaar zetten;

privé	publiek
fysieke verschijning	zelfonthulling
economie	politiek
ongelijkheid	gelijkheid

autonomie	inter esse
herhaling	nataliteit
arbeid en werk	spreken en handelen
natuurlijke	artefactische
noodzaak	vrijheid
macht over	macht om
de menselijke soort	gemeenschap van individuen ⁴⁷ /pluraliteit

In de *polis* is er dus sprake van een zelfstandig tegenover de privé-sfeer bestaand publieke domein. Het is het domein waarbinnen mensen zich bezig houden met datgene wat niet tot de economie behoort. Er is sprake van gelijkheid in die zin dat iedereen gelijk is omdat hij net als alle anderen een individu is en er binnen dit domein geen sprake is van heersen of overheerst worden. Er is geen afhankelijkheid, maar het is wel zo dat juist in het samenzijn met anderen en het zien en gezien worden het moment van onsterfelijkheid ligt. Het publieke is het domein van de vrijheid en daarmee zijn zaken die uit overwegingen van lijfsbehoud of het overleven van de soort nodig zijn uitgesloten, ook geweld en machtsuitoefening zijn daarmee vóórpolitiek. Vrijheid was, voor de bewoners van de *polis*, het volledig onafhankelijk zijn van de zorgen voor het dagelijks bestaan. Het sloot dus iedereen uit, die vrijwillig dan wel gedwongen, afstand had gedaan van de vrije beschikking over zijn eigen doen en laten. Iedereen die geboren was als slaaf, vrouw, of door ouderdom of ziekte niet in vrijheid kon leven, kortom iedereen die zich niet kon losmaken van het noodzakelijke en het nuttige, was uitgesloten van het politieke domein.

De mens is enerzijds deel van de eeuwige cyclus van de natuur en zal in die zin als alle andere leven verschijnen en verdwijnen, maar als sprekende en handelende individuen kunnen zij zich losmaken van deze noodzakelijke en natuurlijke gang van zaken. De mensen scheppen hun eigen wereld. Juist in deze wereld, als tegengesteld aan de natuurlijke aarde, kunnen de mensen in hun zelfgemaakte en daarmee artificiële omgeving datgene vormgeven wat hun bestaan tot een typische menselijk bestaan maakt. Bij wat in de *polis* tot het publieke domein gerekend wordt ligt de nadruk op de menselijke vrijheid om te komen tot een typisch menselijke wereld waarin spreken en handelen voorop staan, omdat juist daarin de nataliteit naar voren komt, de alléén aan de mensen voorbehouden mogelijkheid, of misschien is het wel meer dan alleen een mogelijkheid, om iets nieuws te beginnen.⁴⁸

De onsterfelijke identiteit van mensen bestaat in het waargenomen worden in hun unieke activiteiten, die in de herinnering en het leven van anderen worden opgenomen.

Arbeid, werk en handelen

Binnen de *vita activa* zijn er drie vormen van menselijke activiteit: arbeid, werk en handelen.

Arbeid is de activiteit die hoort bij het biologische voortbestaan van de soort "mens" en is gekoppeld aan de mens als *animal laborans*. Het hoort bij het aan de aarde gebonden, natuurlijke, cyclische leven van de soort.

49

⁴⁸Arbeiden is de activiteit die correspondeert met het biologische proces van het menselijke lichaam, welks spontane groei, stofwisseling en uiteindelijke verval gebonden zijn aan de levensbehoeften, die door de arbeid worden

voortgebracht en in het levensproces ingevoegd. De menselijke conditie van arbeiden is het leven zelf.'(Arendt, 1958: 17)

Werk is de activiteit die daarenboven mogelijk wordt, het is de verhouding van de mensen met een wereld die door die menselijke activiteit zelf is voortgebracht. Het werken is gekoppeld aan de mens als *homo faber*, die een wereld van duurzame dingen voortbrengt. Werken is in zekere zin de overgang tussen het aan de aarde en het natuurlijke gebonden, sterfelijke leven van de menselijke soort in de privésfeer en het publieke bestaan van de menselijke individuen in een gemeenschap. Het werken schept de wereld die bij uitstek menselijk genoemd kan worden omdat deze wereld niet natuurlijk is. Opvallend in het werk van Arendt is de nadruk die ze legt op het niet natuurlijk zijn van de mens, de mens is een artefact in een artificiële wereld en zij verzet zich daarmee heftig tegen allerlei stromingen die de natuurlijke mens als ideaal hebben.

'Werken is de activiteit die correspondeert met het niet natuurlijke aspect van het menselijke bestaan, dat treedt buiten de bedding van, en welks sterfelijkheid niet wordt gecompenseerd door de zich eeuwig herhalende levenscyclus van de soort. Werken schept een "kunstmatige" wereld van dingen, een kunstmatig milieu dat zich duidelijk onderscheidt van alle natuurlijke milieus. Binnen de grenzen van deze wereld heeft ieder individu een plaats, terwijl die wereld zelf geacht wordt ze alle te overleven en te boven te gaan. De menselijke conditie van werken is het zijn in de wereld.'(Arendt, 1958: 17)

Handelen is de activiteit die zich afspeelt tussen mensen. Het begrip handelen hoort bij de pluraliteit, bij onvoorspelbaarheid, bij nataliteit. Onder de categorie handelen valt ook het spreken, alhoewel Arendt het soms ook expliciet over handelen én spreken heeft. Alleen het handelen maakt intermenselijkheid op individuele basis mogelijk. Handelen hoort bij de vorming van waarheid uit een veelheid van gezichtspunten, die tussen gelijken bediscussieerd kunnen worden. In deze betekenis zien we ook de nauwe relatie die er volgens Arendt is tussen handelen en 'politiek' in de zin van Arendt. Handelen is een mogelijkheid om als mens onsterfelijk te worden omdat de daden en de woorden gezien en gehoord worden en deel gaan uitmaken van de onsterfelijke menselijke wereld.

'Handelen, de enige activiteit die zich rechtstreeks, en niet via dingen of materie, tussen mensen voltrekt, correspondeert met de menselijke conditie der pluraliteit, met het feit dat op aarde geleefd en de wereld bewoond wordt door mensen, niet door de Mens.'(Arendt, 1958: 17)

Deze drie fundamenteel menselijke activiteiten horen bij de fundamentele voorwaarden waaraan het leven op de aarde is gebonden: arbeid hoort bij het natuurlijke leven, werk bij het zijn in de wereld, maar alleen het handelen heeft betrekking op het leven van mensen met andere mensen.⁵⁰ Het handelen is dus het enige van de menselijke activiteiten dat zich alléén onder mensen afspeelt en dat gericht is op de wijze waarop

mensen zich aan elkaar laten zien en daarmee zichzelf onthullen, niet alleen aan anderen, maar ook - door het leven onder anderen - aan zichzelf. Dat we dat aspect hier nogmaals noemen heeft te maken met de grote betekenis die het handelen als typisch menselijke categorie in het denken van Arendt inneemt.

Pluraliteit en nataliteit

Pluraliteit is volgens Arendt de voorwaarde tot handelen en spreken. Het drukt het gelijk zijn én het verschillend zijn van mensen uit. Alleen doordat mensen uniek zijn en hun uniciteit kunnen meedelen omdat zij ook gelijk zijn is een menselijke samenleving mogelijk.

'Bij de mens worden het anders zijn, dat hij gemeen heeft met alles wat is, en het verschillend zijn, dat hij gemeen heeft met alles wat leeft, tot een uniek zijn, en de menselijke pluraliteit is de paradoxale pluraliteit van unieke wezens.' (Arendt, 1958: 175)

Het zijn de pluraliteit en de nataliteit die de typisch menselijke conditie uitmaken. Terwijl de pluraliteit vooral te maken heeft met het spreken komt de nataliteit vooral tot uitdrukking in het handelen. Arendt verwacht veel van het handelen omdat de conditie van nataliteit alles, hoe onwaarschijnlijk ook, mogelijk maakt. Het is de nataliteit die de basis is voor het optimisme van Arendt ten aanzien van de mogelijkheid om een nieuw publiek domein in het leven te roepen. Nataliteit is de mogelijkheid van mensen om steeds een nieuw begin te maken.

'Het nieuwe gebeurt altijd tegen het overweldigende getuigenis in van statistische wetten en hun waarschijnlijkheidsrekening, die voor alle praktische, alledaagse doeleinden neerkomt op zekerheid, de verschijning van het nieuwe heeft daarom altijd iets van een wonder. Het feit dat de mens in staat is tot handelen, betekent dat het onverwachte van hem kan worden verwacht, dat hij kan waarmaken wat in de hoogste mate onwaarschijnlijk is. En dit weer is slechts mogelijk omdat ieder mens uniek is, zodat er met iedere geboorte iets in de wereld komt dat op unieke wijze nieuw is. Met betrekking tot deze iemand die uniek is, kan in waarheid worden gezegd: daar was niemand voordien. Correspondeert het handelen, als zijnde een beginnen, met het feit van de geboorte, is het de effectuering van de menselijke conditie der nataliteit, het spreken correspondeert met het feit van het verschillend-zijn en is de effectuering van de menselijke conditie der pluraliteit, d.w.z. van te leven als een zich van anderen onderscheidend en uniek wezen onder gelijken.' (Arendt, 1958: 177)

Aarde en wereld

Zoals uit de beschrijving van de andere termen al enigszins duidelijk zal zijn geworden, maakt Arendt een specifiek onderscheid tussen aarde en wereld. De aarde is de natuurlijke omgeving van de mensen. Met de wereld bedoelt Arendt de onnatuurlijke, door menselijk kunnen getransformeerde omgeving van de artificiele

mens.

2.2 Macht binnen de verdeling privé-publiek

In deze paragraaf volgen we het betoog van Arendt waarin zij de Griekse polis beschrijft. Deze beschrijving van de stadstaat moet dienen om meer zicht te krijgen op een tweeledig proces. Ten eerste is er de verandering van de inhoud van de domeinen privé en publiek. Ten tweede, daaraan gerelateerd, heeft er een verschuiving plaatsgevonden, waarbij macht en geweld vanuit het strikt vóór-politieke en dus privé domein hun intrede doen in het publieke domein. We zullen eerst weergeven hoe Arendt de verandering van deze domeinen beschrijft om daarna de veranderende rol van macht en geweld en het onderscheid tussen 'macht om' en 'macht over' nader te bekijken.

'In dit verband is het wel veelzeggend, ofschoon niet van beslissende betekenis, dat het woord "maatschappelijk" ("sociaal") van Romeinse oorsprong is en geen equivalent in de Griekse taal of het Griekse denken heeft. Niettemin werd oorspronkelijk ook het Latijnse woord *societas* gebruikt in een duidelijk, zij het beperkt, politieke betekenis; het gaf een verbintenis tussen mensen voor een bepaald doel aan, bijv. een groep vormen om anderen te regeren of om een misdaad te begaan. Eerst later, toen het begrip van een *societas generis humani*, een "maatschappij der mensheid" tot ontwikkeling begon te komen, ging de term "maatschappelijk" de meer algemene betekenis krijgen van een fundamentele conditie van het menselijke bestaan. Niet dat Plato of Aristoteles zich niet bewust waren van of geen aandacht schonken aan het feit, dat de mens niet kan leven buiten gemeenschap met andere mensen, maar zij rekenden deze levensvoorwaarde niet tot de specifiek menselijke eigenschappen; integendeel: het was iets dat mensen gemeen hadden met dieren, en alleen al om deze reden kon het niet fundamenteel menselijk zijn. Het natuurlijke, louter maatschappelijke leven in groepsverband van de menselijke soort werd beschouwd als een beperking, ons opgelegd door de noden van het biologische bestaan, die voor de mens dezelfde zijn als voor andere vormen van dierlijk leven.' (Arendt, 1958: 32)

Het publieke domein staat tegenover het privé domein, maar is er niettemin afhankelijk van en kon ook in de polis alleen dankzij dat huishouden bestaan. Het huishouden (vrouwen, slaven en kinderen) vormde de verankering van de man in de wereld en gaf hem het recht om te praten over die wereld in de polis⁵¹. Toch lag er juist in het volledig loslaten van die privésfeer de mogelijkheid tot gelijkheid, vrijheid en dus tot politieke activiteit.

'Het "goede leven", zoals Aristoteles het leven van de burger noemde, was daarom niet slechts beter, vrijer of edeler dan het gewone dagelijkse bestaan, maar van een geheel andere orde. Het was "goed" omdat het, verlost van de zorg om het naakte bestaan, bevrijd van arbeid en werk, en verheven boven de alle

levende wezens ingeschapen drang tot zelfbehoud, niet langer aan het biologische levensproces was gebonden.'(Arendt 1958: 42)

In de overgang naar de moderne tijd is die scheidslijn totaal vervaagd en heeft zich een nieuw domein tussen privé en politiek gevormd dat beide veranderd en gedeeltelijk overwoekerd heeft en dat is het maatschappelijk domein. Als we lezen wat Arendt schrijft, spelen enerzijds de toegenomen rol van het privébezit en anderzijds de toegenomen aandacht voor het contemplatieve een belangrijke rol bij het ontstaan van dat maatschappelijke domein. Het lijkt misschien vreemd dat deze twee op het eerste gezicht tegenstrijdige ontwikkelingen samen de belangrijkste verschuiving in de domeinen privé en publiek hebben bewerkstelligd, we zullen dan ook nader moeten bekijken om welke veranderingen het nu eigenlijk gaat.

In de eerste plaats is er dus de toegenomen aandacht voor het privébezit. Welke plaats nam het bezit dan in in de *polis*, tenslotte waren het toch ook daar de bezitters die de publieke sfeer bepaalden? Omdat in de *polis* het bezit in eerste instantie betrekking had op wat het huishouden vormde en men van het bezit van het huishouden en de inspanningen die daar verricht werden afhankelijk was om in leven te blijven, hoorde het bezit en de zorg daarvoor tot het privé domein van de noodzakelijkheid. Van belang voor het publieke domein waren die activiteiten die tot het grootste geluk konden leiden: het spreken en handelen, dat de mensen losmaakte van het biologische bestaan als soort. Het bezit was iets dat je gebruikte omdat je anders vrijwillig slaaf zou worden in je zorg voor het behoud ervan, bezit was 'alleen' nodig in zoverre het je de vrijheid bood van een 'zorgeloosheid' die in staat stelde tot een politiek bestaan. Het hebben van bezit was dus wel voorwaarde voor het kunnen toetreden tot die publieke sfeer, maar mocht tevens binnen dat publieke domein geen rol spelen. In de moderne tijd is de situatie omgekeerd: het publieke bestaat uit een gemeenschap van bezitters, belanghebbenden en dient tot een behartiging van belangen die men wederzijds heeft. Politiek, als uitdrukking van de publieke sfeer heeft daarmee een totaal andere inhoud gekregen: waar in de *polis* de term 'politieke economie' onmogelijk zou zijn geweest, is in de moderne tijd bijna alle politieke activiteit teruggebracht tot, of op zijn minst gerelateerd aan economische vragen. Het behoud, de bescherming, of de uitbreiding van bezit staat op één lijn met het vergaren van politieke betekenis.

In de tweede plaats legt Arendt een verband tussen de opkomst van de christelijke kerk en het verdwijnen van de scheiding privé-publiek. Al binnen de *polis* was er naast de waardering voor het handelen en spreken een grote aandacht voor het eveneens zich aan de noodzakelijkheid onttrekken door contemplatie. Contemplatie kwam gaandeweg boven het onrustige en altijd imperfecte menselijke handelen en spreken te staan en deze hiërarchie werd gestabiliseerd met de opkomst van de christelijke traditie. Het christelijk geloof, of eerder de kerk, heeft de aandacht verlegd van een publieke sfeer waar men onsterfelijk kon en moest worden, naar een buiten de wereld liggend doel dat nastrevenswaardig was. Daartoe moesten de zaken van de wereld wel geregeld worden, maar slechts met het oog op een zo volledig mogelijke concentratie op dit buiten de menselijke wereld liggende doel. Het buitenwereldse hiernamaals en het eeuwige waren zaken die in de plaats traden van de onsterfelijkheid die men kon bereiken door het voortleven in de verhalen en herinnering. Het spreken en handelen in het publieke domein veranderde in een soort belangenbehartiging ten behoeve van de gemeenschap, een gemeenschap die toch in de eerste plaats gericht was op een buiten de wereld der mensen gelegen doel.

Het lijkt logisch dat met het afnemen van de invloed van de kerk en het geloof de weg weer vrij was om de

activiteiten die op de wereld gericht waren weer centraal te stellen. Maar toen de kerk en het geloof aan invloed inboetten werd niet de activiteit in de wereld weer in ere hersteld, maar namen andere idealen hun plaats in. De wetenschap en de diverse -ismen⁵² en het toegenomen belang van het privé-leven maakten dat de aandacht niet werd gericht op de wereld der duurzame dingen. Het maatschappelijke bleef in de eerste plaats een vorm van gemeenschappelijke belangenbehartiging die als voorwaarde werd gezien om je op andere zaken, zoals het privéleven, een ideaal of de wetenschap, te kunnen concentreren.

De invloed van deze verandering blijkt alleen al uit het feit dat wij ons nauwelijks een voorstelling kunnen maken van een publieke sfeer waarin belangen met betrekking tot het bezit en het fysieke bestaan of de economie geen rol van betekenis spelen. Nog duidelijker is het wanneer we ons proberen voor te stellen dat het publieke er niet ten behoeve van ons privé-leven zou zijn, maar dat wij ons privé-leven zouden ervaren als voorwaarde om het geluk in het publieke domein te bereiken, zonder dat daar sprake kon zijn van een carrière in de zin van betaald werk.

Dit laatste is wat Arendt noemt; "de onnatuurlijke groei van het natuurlijke". Het gaat hierbij om het verschuiven van alle menselijke activiteiten naar de categorie arbeid. Op het moment van ijking - in de Griekse stadstaat - ziet Arendt een duidelijk verschil tussen arbeid, werk en handelen, maar dit onderscheid verdwijnt. Waar arbeid zich richt op de noodzakelijkheid en door de aard der activiteiten steeds weer herhaald moet worden, heeft werk een duur en schept het een wereld buiten dat wat zich als gegeven voordoet. Handelen is dat wat onder mensen én alleen onder mensen kan plaatsvinden; het doorbreekt het onsterfelijke van de natuur en zet er iets anders; de onsterfelijkheid van de uniek menselijke handeling ervoor in de plaats. Toen de arbeid een steeds groter stroom producten ging voortbrengen werd het zwoegen in de ervaring van de mensen gekoppeld aan het begrip vruchtbaarheid: arbeid kreeg de betekenis van deel hebben aan de vruchtbaarheid van de aarde en cumulatie van die vruchtbaarheid. Het onderscheid tussen het zwoegen in de arbeid en het voortbrengen van een menselijke wereld verdween naar de achtergrond.

'Van het standpunt van het leven van de soort gezien, zijn inderdaad alle activiteiten onder de gemeenschappelijke noemer 'arbeiden te brengen, en de enige maatstaf die dan nog kan worden aangelegd, is de overvloed of de schaarste van de goederen die het levensproces aan de gang moeten houden.'(Arendt, 1958: 109)

Het gevolg van deze ontwikkelingen volgens Arendt:

Als alles een onderdeel is geworden van het leven, is er geen kwalitatief onderscheid meer tussen dat wat blijft en dat wat verdwijnt; alles is gelijk in die zin dat het een consumptie-artikel is geworden. In de toenemende betekenis die aan het levensproces zelf of aan de arbeid en vruchtbaarheid van het menselijk leven wordt toegekend verdwijnen alle niet direct daaraan gerelateerde waarden en daarmee is datgene wat ooit het publieke domein vormde verdwenen.

Als er in deze tijd gesproken wordt over het publieke, betreft dat een maatschappij van arbeiders, die tevens consumenten zijn en die meer dan ooit gebonden zijn aan het natuurlijke. In dat wat zij het gemeenschappelijke noemen staan gedeelde behoeften centraal, maar het blijven de individuele geestelijke en lichamelijke behoeften en verlangens. In die zin is er naar onze mening eerder sprake van een poging tot

het delen van elementen uit het privé domein dan van het scheppen van een publiek domein zoals Arendt dat voor ogen heeft.

De hierboven weergegeven beschrijving van het proces van vermaatschappelijking ziet Arendt ook op terug in de vorming van nationale staten. Binnen iedere staat is er het opkomen van de maatschappij, een gebied dat noch privé noch publiek is.

De opkomst van nationale staten is eigenlijk een uitbreiding van alle bovengenoemde ontwikkelingen naar een (inter)nationaal niveau. Bescherming en belangenbehartiging kan alleen, op de wijze van een nationale staat, centraal geregeld worden vanuit de aanname dat er een gemeenschappelijk belang is dat alle mensen delen en dat kan worden gedelegeerd omdat er andere, belangrijker, zaken zijn waar men zich mee bezig wil houden. In feite wordt de politiek van de nationale staat daarmee een geëxtrapoleerde versie van wat het huishouden was in de stadstaat. Politiek is daarmee niet meer de plaats waar men zijn uitnemendheid toont en vrijheid constitueert. Politiek wordt de plaats waar voorwaarden worden geschapen om in de algemene behoeftenbevrediging te voorzien en het gemeenschappelijk belang te behartigen. Politieke economie is daar niet langer een contradictio in terminis, het is de uitvoering van een ideaal van mensen die in de vruchtbaarheid van de aarde de vervulling van de voorwaarde tot hun geluk hebben gezien.

Het nivellerende karakter van de moderne tijd is volgens Arendt onlosmakelijk verbonden met het maatschappelijke domein. Sterker nog het maatschappelijk domein kan alleen daar ontstaan waar de gemeenschap van belangen, onderverdeeld in nationale staten, alle andere gemeenschapsvormende elementen heeft overwonnen. Iedereen is gelijk in die zin dat men gelijke belangen heeft en op basis van die gemeenschappelijke belangen ontstaat er zoiets al een domein waarop men die gemeenschappelijkheid vormgeeft, het maatschappelijke.

'Maar de maatschappij nivelleert onder alle omstandigheden, en de overwinning van de gelijkheid in onze moderne wereld betekent slechts de politieke en wettelijke erkenning van het feit, dat de maatschappij het publieke domein heeft veroverd, en dat zich onderscheiden en afwijken van de massa particuliere aangelegenheden van het individu zijn geworden.'(Arendt, 1958: 46)

Wij leven anno 1994 in een andere samenleving dan die waarover Arendt schrijft, maar in veel opzichten is haar beschrijving buitengewoon actueel. Zij beschrijft een verdeling in nationale staten waarbinnen er weinig of geen ruimte is overgebleven voor andere domeinen dan het maatschappelijke. Binnen dit maatschappelijke domein leven mensen een op het (over)leven gericht, arbeidend en consumerend bestaan. Het uitblinken in spreken en handelen in vrijheid is vervangen door het uitblinken in de wijze waarop men zijn brood verdient: uitblinken in het domein van de noodzakelijkheid heeft de plaats ingenomen van het uitblinken om je los te maken van de noodzakelijkheid. Het politieke terrein is enerzijds het domein waarin sommigen zich in hun levensonderhoud voorzien, anderzijds een strijdtoneel van belangentegenstellingen.

In de moderne samenleving is het domein dat opgeëist wordt door het maatschappelijke domein zo groot dat wij geneigd zijn over maatschappij te spreken als zijnde een equivalent van samenleving. Het

maatschappelijke is de uitdrukking van de belangenbehartiging die eerst tot de privé-sfeer beperkt was. Men deelt niet meer het spreken en handelen met elkaar, maar dat wat ooit privé was, het lichamenlijk zijn van de mens en het arbeiden en de behoeften. Daarmee wordt ook dat wat ooit het privé- domein vormde veranderd: privé is nu wat men zich door zijn arbeid of werken heeft toegeëigend en privé wordt daarmee iets wat men moet verdedigen tegen het maatschappelijke.

In een maatschappij van bezitters is er nog altijd een verhouding met de wereld mogelijk, maar als deze overgaat in een maatschappij van arbeiders (en ook degenen die uit zijn op bezitsvergroting en behoud zijn arbeiders) worden de mensen teruggedrongen in een aan de aarde en hun individuele lichamenlijkheid gekoppeld, eenzaam, bestaan.⁵³ De samenleving verliest het bezit van een op toekomstige generaties gerichte wereld, die bestaat in het gezamenlijke handelen en spreken, en krijgt er een maatschappij voor terug die bestaat uit in eenzaamheid arbeidende en tegenover elkaar staande individuen, die zichzelf relateren aan hun actuele lichamenlijkheid, arbeid of bezit, dat ze moeten beschermen. Het deel uitmaken van een wereld waarin de individuele bijdrage bewaard blijft in de menselijkheid van die wereld, wordt vervangen door een individueel bestaan dat zich slechts korte tijd staande houdt tegen de voortschrijdende natuurlijke cyclus van ontstaan en vergaan. Hetgeen men in de *polis* privé noemde blijft in de vermaatschappelijking wel aanwezig in die zin dat er een privé domein blijft van zaken die men niet wil of durft te tonen, omdat het het terrein van de onvrijheid is, maar de inhoud verandert wel: arbeid, behoeften, werk en bezit zijn niet langer taboe en vinden hun uitdrukking in het maatschappelijke. Wat wel taboe is lijkt steeds opnieuw ter discussie gesteld te worden.

Er is behalve de toenemende aandacht voor het fysieke, sterfelijke bestaan van de soort mens, ook een andere reden waardoor de aandacht van de maximale ontplooiing van de hoogste menselijke eigenschap in spreken en handelen verschoven is van de publieke sfeer naar het maatschappelijke en deze oorzaak moeten we niet zoeken in de menselijke activiteiten, maar juist op dat terrein van het menselijke dat in eerste instantie tegenover die activiteiten stond, de contemplatie. Toen het uitblinken in de publieke sfeer haar belang voor het bereiken van onsterfelijkeid verloor, werd de contemplatie tot aan de zeventiende eeuw het terrein bij uitstek waarop de mens uitdrukking kon geven aan haar uitzonderlijkheid en deel kon hebben aan het eeuwige. In de contemplatie wendde de wijsgeer zich af van de bedriegelijke wereld der dingen, naar de zekerheid van de rede. Maar toen kwam ook de objectiviteit van die introspectie ter discussie te staan. De moderne twijfel aan wat de rede kon bieden werd door Descartes en Kant ingeleid en is sindsdien alleen maar toegenomen. Deze moderne twijfel is niet de van oudsher bekende scepsis ten opzichte van de bedriegelijke wereld der verschijnselen, die wordt ervaren binnen het denken zelf.⁵⁴ Deze nieuwe twijfel komt de wereld van de contemplatie binnen vanuit het domein van de menselijke activiteit en het gevolg is dat er een afwending van de contemplatie plaatsvindt. Het zijn de door de mens gemaakte instrumenten en de door zijn activiteiten voortgebrachte kennis die de bedriegelijkheid van de introspectie aantonen. Het gevolg is dat wij voorgoed het geloof in de eeuwige waarheid van wat wij bedenken hebben verloren.⁵⁵ Als reactie daarop kwam de menselijke activiteit opnieuw in de belangstelling.

'De overtuiging dat de mens nooit zo iets als objectieve waarheid zal kunnen vinden, maar dat hij slechts kan kennen wat hij zelf maakt, is niet de vrucht van scepticisme maar van een aanwijsbare ontdekking, en leidt daarom niet tot

berusting, maar of tot verdubbelde activiteit, of tot vertwijfeling.' (Arendt, 1958: 297)

De menselijke activiteit wordt in ere hersteld en het denken is nog slechts van belang in zoverre het dienstbaar kan zijn middels het aanreiken van instrumenten en het stellen van hypothesen. De eigen rol van de contemplatie, een nadenken in afzondering van de wereld en zonder het handelen, verdween. Met twijfel omtrent de inhoud van de contemplatie vindt er een terugkeer plaats naar de relatie sterfelijkheid - onsterfelijkheid. De relatie sterfelijkheid - eeuwigheid is verbroken. Het is in feite het totale verdwijnen van de rol van contemplatie in zoverre contemplatie iets anders is dan nadenken, omdat het enige wat overblijft de terugkeer naar de activiteit van het denken is.

'Wat zich in de 17e eeuw voltrok, was in werkelijkheid een veel ingrijpender verandering, dan een eenvoudige omkering in de bestaande traditionele rangorde tussen contemplatie en daad had kunnen teweegbrengen. Deze omkering betrof, strikt genomen, slechts de relatie tussen denken en doen, terwijl de contemplatie, in de oorspronkelijke betekenis van aanschouwing der waarheid, als zinvol menselijk vermogen geheel werd afgeschreven. Want denken en contemplatie is niet hetzelfde.' (Arendt 1958: 294)

Het is de maker van dingen die nu het belangrijkste wordt. Het is echter niet de maker zelf die de doelen kan genereren waartoe hij zou moeten maken. Als er, zoals we hierboven al hebben beschreven, geen oriëntatie meer is te halen uit de contemplatie, noch uit de politiek, dan wordt de maker van dingen ingebed in een samenleving die de oriëntatie van het maken meer en meer gaat halen uit de idealen van de huishouding; het maken wordt opgenomen in een cumulatief proces zonder doel.

Het proces zelf wordt het belangrijkste ideaal en de vraag wat er gemaakt moet worden gaat al snel over in de vraag hoe er gemaakt moet worden. *Homo faber* ziet zijn kwaliteit terug in de kwantiteit van de productie en als gevolg hiervan wordt het proces van produceren en consumeren doel in zichzelf. Terwijl het leek op een overwinning van *homo faber* werd deze al snel tot *animal laborans* en de vraag is waar deze mens zijn menselijkheid nog gestalte wil en kan geven en vanuit welke hoek hem de maatstaven van een menselijk bestaan kunnen worden aangereikt.

Macht over anderen en geweld moeten besproken worden in de context van het privé domein, daarover laat Arendt geen twijfel bestaan. De publieke sfeer heeft een aantal kenmerken. Een van de belangrijkste is dat macht over anderen en geweld zijn uitgesloten. Om een dergelijke situatie mogelijk te maken moet er aan een aantal voorwaarden zijn voldaan, zo is er is geen ongelijkheid, geen overheersing en geen levensnoodzakelijkheid. Zolang mensen leven in een situatie waarin ongelijkheid, afhankelijkheid en overleven centraal staan is het gebruik van geweld niet te veroordelen, volgens Arendt.

'Omdat alle menselijke wezens zijn onderworpen aan deze nood hebben zij het recht geweld tegenover anderen te gebruiken; geweld is de vóór-politieke daad van het zich aan de noodzakelijkheden van het leven ontworstelen om de

vrijheid der wereld te veroveren. Deze vrijheid is de essentiële voorwaarde voor wat de Grieken noemden gelukzaligheid, eudaimonia, voor hen een zuiver objectieve toestand, die in de eerste plaats affing van voorspoed en gezondheid. Arm zijn of geen goede gezondheid genieten betekende onderworpen zijn aan de fysieke noodzaak, en slaaf zijn betekende daarenboven nog onderworpen zijn aan door mensen uitgeoefend geweld.' (Arendt, 1958: 38)

Als er al wel sprake is van de mogelijkheid van een publiek domein is het niet zo dat alle mensen binnen dat domein met elkaar omgaan. Zodra er overgegaan wordt tot geweld, verlaat men de publieke sfeer, omdat men de kenmerken van die publieke sfeer loslaat. Men dwingt elkaar in een situatie waarin de zorg voor het naakte overleven, het dilemma tussen heersen of overheerst worden, de kenmerken van het publieke verdringen; er vindt een terugval in het voor-politieke plaats.

Met de vermenging van de domeinen privé en publiek en het overwoekeren van beide door het maatschappelijke verandert natuurlijk ook deze tweedeling. Waar macht alleen aangetroffen kon worden in het privé domein, betreft het nu ook en vooral het maatschappelijke domein.

In de Griekse stadstaat was de macht in de huishouding in handen van de pater familias. Deze macht was de meest verstrekkende machtsuitoefening die er binnen de toenmalige samenleving denkbaar was. Buiten de publieke sfeer was men onvrij en daarom buiten de wet. Wetten en recht hadden alleen betrekking op diegenen die in het publieke domein hun vrijheid hadden en vanuit die positie hun wetten hadden vastgelegd.

'Niet slechts in Griekenland en de polis, maar overal in de westerse oudheid moet het echter een vanzelfsprekende zaak zijn geweest dat zelfs de macht van de tiran niet zo groot, niet zo "onbeperkt" was als de macht waarmee de pater familias, de dominus, heerste over zijn huishouding van slaven en gezinsleden. En dit was niet omdat de macht van de stadsbestuurder rekening had te houden met en in toom werd gehouden door de gezamenlijke macht van de gezinshoofden, maar omdat absolute, onbetwiste heerschappij en de Griekse opvatting van politiek elkaar uitsloten.' (Arendt, 1958: 35)

Toen de productie, het bezit en de behoeften eenmaal waren toegelaten op het voormalige publieke domein en er gaandeweg alleen nog het maatschappelijke bestond, werden macht en geweld middelen om dat maatschappelijke domein ten volle te benutten voor eigen gewin, voor meer productie of een grotere welvaart voor allen.

Het verschil tussen het publieke domein en het maatschappelijke domein zit niet in de normatieve waarde van de motieven van degenen die de samenleving proberen te sturen, het zit in het sturen zelf. Het planmatig en van boven naar beneden richting geven aan ontwikkelingen in een samenleving maakt dat de eigenheid en de autonome waarde van het publieke domein verdwijnen. Waar planmatig gestreefd wordt naar een grotere productie of een hogere welvaart kan geen publiek domein zijn. Er blijft alleen een maatschappelijke domein over.⁵⁶

Binnen het huishouden gold wet noch recht, de heerser (pater familias) was een absoluut heerser en hoefde aan niemand verantwoording af te leggen. Hij oefende macht en geweld uit over degenen die door hun levensomstandigheden onmachtig waren om ooit de vrijheid te ervaren. Er was dus alleen binnen het privé domein van het huishouden sprake van machtsuitoefening over anderen en van geweld. Binnen het publieke domein kon er eenvoudigweg geen sprake zijn van machtsuitoefening of geweld, omdat dit strijdig was met de voorwaarden en kenmerken van datzelfde publieke domein. Arendt onderscheidt echter één vorm van macht die wel binnen de publieke sfeer wordt aangetroffen, maar daarmee duidt zij dan ook een zeer specifiek soort macht aan: het betreft hier 'macht om' i.p.v. 'macht over'. Macht om is het vermogen om iets te bewerkstelligen en heeft betrekking op capaciteit. Dat wil echter niet zeggen dat het alleen te maken heeft met de persoon die die capaciteiten heeft. Juist in de publieke sfeer van de *polis* kunnen we zien dat het hier gaat om een vermogen om in samenwerking met anderen datgene te bewerkstelligen wat men voor ogen heeft. In de *polis* gaat het om het vermogen om initiatieven te nemen en daarmee een aanzet en inspiratie te geven tot het gezamenlijk handelen van allen. 'Machtig zijn' staat in deze betekenis los van 'macht hebben over' en heeft veeleer betrekking op 'bij machte zijn om'.

Arendt beschrijft hoe met het ontstaan van het maatschappelijke domein de kenmerken van het privé domein (het huishouden) meer en meer verschuiven naar wat we nu het maatschappelijke noemen. Het is daarom ook niet verwonderlijk dat zij constateert dat de vormen van macht en geweld zoals zij die in de privé-sfeer van de *polis* beschrijft, nu aangetroffen worden in het maatschappelijke domein.

Iedereen is in de moderne samenleving onderworpen aan de zorg voor het bestaan en ondergeschikt aan de noodzaak en daarmee worden macht en geweld binnen het maatschappelijke domein toegestaan als middelen om zich als mensen tegenover die noodzaak teweer te stellen. Er is in de moderne samenleving geen vrijheid die bestaat uit het zich losmaken van de levensnoodzakelijkheden, zoals dit in de *polis* het geval was. De vrijheid wordt nu gezocht in het bevredigen van behoeften en het beheersen van de levensvoorwaardelijkheden. Deze vrijheid wordt niet bedreigd door overheersing. Integendeel iedereen is ervan overtuigd dat er een maximale vrijheid te vinden is in de onderwerping aan het maatschappelijke. Als er een aantal regels zijn en een aantal zaken gemeenschappelijk geregeld zijn is er een grotere kans dat individuele (materieële) behoeften worden bevredigd.

Er ontstaat een gevoel van afhankelijkheid van de natuur en een angst voor de ongewisse toekomst en daarmee verdwijnt de positieve waardering voor de nataliteit van het menselijk handelen, voor het nemen van initiatieven en risico's. Het kunnen beheersen van het natuurlijke proces wordt belangrijk. Het 'onbezorgde' handelen waarbij men juist getuigde van het menselijke van het menszijn wordt ingeruild voor het 'zorgen voor', waarbij het bereiken van een zekere mate van stabiliteit in het onzekere leven centraal staat. De heerser wordt degene die de mogelijkheid van stabiliteit lijkt te bieden en degene die heersen wil moet dus ook niet de nadruk leggen op het risico dat hij of zij bereid is te nemen, maar op de mate waarin de voortgang van het proces door hem of haar beheerst en gewaarborgd wordt. Het beheersen van anderen wordt daarvan een onderdeel. Het wordt het belang van de heerser om niet meer de wederzijdse afhankelijkheid van allen te benadrukken. Als de heerser afhankelijk is van de medewerking van anderen maakt dat immers zijn of haar beheersing van de toekomst kwetsbaar. In plaats van op de samenwerking komt de nadruk te liggen op het vermogen van de heerser om anderen te beheersen en hen dat te laten doen wat met het oog op een bepaald doel nodig is.

'Zo veranderde de rol van de initiatiefnemer en leider, die een primus inter pares (bij Homerus: een koning onder koningen) was, in die van een regeerder of heerser; de oorspronkelijk wederkerige afhankelijkheid die handelen inhield, de afhankelijkheid van de initiatiefnemer en leider van de hulp van anderen, en de afhankelijkheid van zijn volgelingen van de hun geboden gelegenheid zelf handelend op te treden, viel uiteen in twee geheel verschillende functies: de functie bevelen te geven, die het prerogatief werd van de heerser, en de functie deze bevelen uit te voeren, die de plicht werd van zijn onderdanen. Deze heerser staat alleen, van anderen gescheiden door zijn macht, zoals de initiatiefnemer aanvankelijk, voordat hij anderen bereid had gevonden zich bij hem aan te sluiten, alleen stond door zijn initiatief. Maar de kracht van de initiatiefnemer en leider demonstreert zich slechts in zijn initiatief en in het risico dat hij durft te nemen, niet in de feitelijke verwezenlijking van dit initiatief. Een succesvol heerser zal geneigd zijn voor zich zelf de eer op te eisen van wat in werkelijkheid door velen is tot stand gebracht - wat een agamemnon, die een koning was maar geen heerser, zich nooit zou hebben kunnen veroorloven. Met deze eis eigent de heerser zich bij wijze van spreken het monopolie toe van de gezamenlijke kracht van diegenen, zonder wier hulp hij nooit bij machte zou zijn geweest ook maar iets te volbrengen. Zo ontstaat de begoocheling van buitengewone kracht, en daarmee het waandenkbeeld van de sterke man die oppermachtig is omdat hij alleen staat.'(Arendt, 1958: 189)

Waar de nadruk verschuift van de mogelijkheid om iets nieuws te beginnen naar de mogelijkheid tot behoud en stabiliteit, verliest de macht als capaciteit het van de 'macht over' en het geweld. De heerser legitimeert zijn 'macht over' door te verwijzen naar dat wat hij wil bereiken. In de behoefte aan stabiliteit en het gericht zijn op de behartiging van gemeenschappelijke belangen raken de 'macht om' uit de publieke sfeer en de 'macht over' uit de privésfeer vermengd in de persoon van de heerser. Hij ontleent zijn 'macht over' aan het geloof dat anderen hebben in zijn vermogen (macht) om dat doel te bereiken. Het is mét het centraal stellen van een omljnd doel, dat in feite alle middelen gelegitimeerd zijn om dat doel te bereiken. Het is niet zo dat men dat direct of openlijk zal erkennen, er is alleen geen goede grond meer waarop je het ene of het andere middel kunt verwerpen. Arendt signaleert hiermee de normatieve impasse van de moderne tijd. Terwijl de diverse religies, -ismen en het nutsprincipe niet langer als objectief ervaren worden en ze daarmee het vermogen om normatieve grenzen aan de menselijke activiteit te stellen hebben verloren, hebben we juist nu, volgens Arendt, grenzen nodig omdat macht en geweld op het maatschappelijke domein een zo grote rol spelen. De aandacht voor de condities van pluraliteit en nataliteit zijn met het verdwijnen van een specifiek publiek domein verdwenen. Politici hebben belangen, wetenschappers hebben belangen en er is geen criterium meer om dat te beoordelen omdat alles zich afspeelt op het maatschappelijk domein.

2.3. Macht en pluraliteit in een nieuw publiek domein

Arendt maakt het haar lezers moeilijk door de descriptieve en de prescriptieve beschrijving van termen afwisselend te hanteren en hier en daar lopen deze beschrijvingen in elkaar over. Het opvallendste voorbeeld daarvan is het begrip politiek handelen. In de meer descriptieve lijn maakt Arendt aan de hand van de scherpe onderscheiding van het publieke domein t.o.v. het huishouden in het privé domein duidelijk hoe deze domeinen verward zijn geraakt en voor het grootste deel zijn verdwenen in het maatschappelijke domein. Daarbij maakt ze aan de ene kant aannemelijk dat het werkelijk publieke spreken en handelen in de maatschappij verdwenen is, omdat we leven in een maatschappij van arbeiders. Het probleem is dat aan de andere kant de notie politiek handelen blijft bestaan. Arendt gebruikt de term politiek nu niet meer om een domein te beschrijven. Ze gebruikt politiek voor een specifieke activiteit die alleen daar aangetroffen kan worden waar mensen op de wijze van het publieke domein met elkaar interacteren.⁵⁷ De term politiek krijgt dan echter een prescriptieve betekenis.

Het onderscheid tussen beide beschrijvingen van de term politiek is juist voor de analyse van macht zo belangrijk omdat we kunnen lezen dat politiek handelen in de moderne tijd door Arendt gedefinieerd wordt als dat handelen en die activiteiten waarin de 'macht om' een centrale rol speelt. Dat wil zeggen dat zij in haar beschrijving van de moderne tijd vooral op prescriptieve wijze schrijft over politiek. Dat levert de vraag op in hoeverre haar descriptief lijkende beschrijving van de politiek in de polis niet ook een meer prescriptieve bedoeling heeft. Hierop zullen we in het derde hoofdstuk terugkomen.

Arendt heeft in haar speurtocht naar de begrippen privé en publiek in de polis een constellatie aangetroffen, waarin de scheiding tussen privé en publiek nog duidelijk was en waarin het publieke domein samenviel met het politieke en het privé domein met het huishouden. In de moderne tijd lopen de domeinen publiek en privé en de domeinen politiek en huishouden door elkaar en hebben zich vooral onlosmakelijk met elkaar verbonden in wat wij kennen als het maatschappelijke. In dat maatschappelijk domein heeft het private in de zin van het huishouden echter de overhand gekregen. Arendt constateert dat daarmee de ruimte voor het handelen en spreken dreigt te verdwijnen en ten dele al is verdwenen. Aangezien Arendt het handelen en spreken als de menselijke categorieën bij uitstek beschouwt, zal het duidelijk zijn dat zij dit verdwijnen van deze door haar als het publieke aangeduide ruimte gelijkstelt met het verdwijnen van de mogelijkheid van een menselijke samenleving. Zij zoekt daarom naar een nieuwe ruimte voor dat wat de publieke sfeer in de polis kenmerkte namelijk politiek, gelijkheid, pluraliteit, nataliteit, handelen en spreken, artefactiviteit, vrijheid en een gemeenschap op basis van individualiteit.

In plaats van de beschrijving van een publiek domein dat aan bepaalde kenmerken voldoet is er nu sprake van een bepaald soort activiteiten die als een potentie aanwezig zijn en die zodra ze geactualiseerd worden een publiek domein constitueren. Een publiek domein dat zich juist door de aanwezigheid van een bepaald soort handelen en spreken en de aan- of afwezigheid van bepaalde vormen van macht onderscheidt van dat wat wij bedoelen wanneer wij in de commonsense notie spreken over het publieke of het politieke domein. Dit nastrevenswaardige publieke domein heeft een meer prescriptieve betekenis. Om het onderscheid met het meer descriptieve gebruik van de term publiek domein met betrekking tot de Griekse polis te kunnen maken noemen wij dit zoals gezegd het moderne publieke domein.

Bovenstaande lezing geeft een verklaring voor de twee schijnbaar tegenstrijdige lijnen in Arendts werk. Aan de ene kant constateert ze dat er in de moderne tijd geen publiek domein meer bestaat in de betekenis die dit domein in de stadstaat had, aan de andere kant geeft ze keer op keer aan dat juist in de politieke activiteiten en het in stand houden van het publieke domein een mogelijkheid zit om te ontkomen aan een verontmenselijke samenleving. Het publieke domein zoals dat in de stadstaat bestond is inderdaad onomkeerbaar teloor gegaan en dient voor Arendt ook niet als een ideaaltipe waarnaar we terug moeten keren. Ze beschrijft de kenmerken van de toenmalige publieke sfeer om te laten zien welke elementen daarvan binnen de moderne herverdeling van de domeinen verloren dreigen te gaan. Arendt pleit voor behoud of herstel van een ruimte waarin de typisch menselijke activiteiten hun plaats kunnen hebben en daarmee pleit zij voor het in stand houden van het publieke domein en het herstellen van dit domein daar waar de kenmerken ervan ondergesneeuwd dreigen te raken in de vermaatschappelijking van de moderniteit. Daarmee pleit zij niet voor een terugkeer naar de *polis* die verloren is gegaan. Zij pleit voor aandacht voor dat waar het publieke domein van de *polis* voor staat.

'De polis in de ware zin des woords is niet de stadstaat als fysieke lokaliteit; hij is de organisatie van het volk, gegroeid uit het gemeenschappelijk handelen en spreken, en zijn ware ruimte ligt tussen de mensen die voor die doel samenleven, onverschillig waar zij zich toevallig bevinden. (...) Ze is de plaats der ontmoeting in de ruimste zin van het woord, namelijk het platform waarop ik verschijn aan anderen zoals anderen aan mij verschijnen, waar mensen niet louter bestaan als andere levende wezens of levenloze dingen, maar nadrukkelijk acte de présence geven. Deze ruimte bestaat niet altijd, en ofschoon alle mensen in staat zijn tot handelen en spreken, leven toch de meesten - zoals de slaaf, de vreemdeling en de barbaar in de oudheid, de arbeider of ambachtsman in de voor-moderne tijd, de loontrekker of zakenman in onze wereld - er niet in. Geen mens kan er trouwens te allen tijde in leven.' (Arendt, 1958: 189-199)

Het naspeuren van de wortels van het publieke domein tot in de Griekse *polis* heeft Arendt tot de overtuiging gebracht dat hetgeen verloren dreigt te gaan door de huidige overheersing van het maatschappelijke over het publieke domein de pluraliteit en de nataliteit is. Hoewel het voor Arendt duidelijk is dat er geen objectieve en tijdloze criteria zijn waarop we normen en waarden kunnen baseren, stelt zij dat het waarborgen van een menselijke samenleving mogelijk is mits we vanuit de gelijkheid en de verscheidenheid kunnen blijven denken en leven. Gelijkheid in de zin van nivellering komt bij Arendt nooit als iets positiefs ter sprake. Als zij spreekt over gelijkheid bedoelt ze juist het enige kenmerk dat alle mensen gemeenschappelijk hebben, namelijk dat ze verschillend zijn en dat mensen die verschillen aan elkaar willen laten zien. Dat is de pluraliteit. Het lijkt alsof zij hier toch weer een nieuwe, objectieve, morele maatstaf invoert, maar dat is niet haar bedoeling. Nadat zij haar onderzoek naar de condities van het menselijk bestaan heeft voltooid, komt zij tot de conclusie dat er allerlei voorwaarden zijn waaraan voldaan moet worden om leven mogelijk te maken, maar dat de pluraliteit - en als gevolg daarvan de nataliteit - de enige conditie is die niet voor alle leven geldt, maar alleen voor menselijk leven. In feite zet Arendt met het centraal stellen van de pluraliteit het *inter homines esse* (het

onder mensen leven) neer als fundamentele menselijke conditie.

'De menselijke pluraliteit, de fundamentele voorwaarde voor zowel handelen als spreken, draagt het tweeledige karakter van gelijkheid en verscheidenheid.(...) Maar slechts de mens kan aan deze verschillen uitdrukking geven en zich van anderen onderscheiden, en slechts hij kan zich zelf meedelen en niet alleen maar iets - honger of dorst, genegenheid of vijandschap of vrees.' (Arendt, 1958: 174-175)

Arendt spreekt over een modern publiek domein, omdat ze de mogelijkheden van spreken en handelen in pluraliteit binnen de moderne samenleving aanwezig acht. In de moderne samenleving is de potentie tot dit nieuwe publieke domein zowel in het voormalige privé domein als in het maatschappelijke domein aanwezig. Zoals al eerder opgemerkt, kenmerkt dit nieuwe publieke domein zich door de aanwezigheid van 'macht over' en de afwezigheid van 'macht over'. Het menselijk bestaan komt voor op alle drie de domeinen: het publieke, het privé en het maatschappelijke. Arendt sluit macht en geweld dan ook niet uit van de condities van het menselijk bestaan. Zij benadrukt alleen dat het noodzakelijk is om een terrein te behouden waar de typisch menselijk conditie der pluraliteit geactualiseerd kan worden en daartoe moet er een terrein zijn waar alleen sprake is van 'macht om'. Arendt laat er geen twijfel over bestaan dat voor haar het menselijke van het menselijke bestaan niet afhankelijk is van de aan- of afwezigheid van macht en geweld. Het kan echter wel zo zijn dat die aanwezigheid van macht en geweld uitloopt op een aantasting van dat wat wel het menselijke van ons bestaan bepaalt: de aanwezigheid van spreken en handelen.

'Mensen kunnen heel goed leven zonder te arbeiden; zij kunnen anderen dwingen voor hen te arbeiden en zij kunnen heel goed hun leven zo inrichten, dat zij slechts het gebruik en het genot van de wereld der dingen hebben, zonder er zelf een enkel nuttig voorwerp aan toe te voegen; het leven van een uitbouter of slavenhouder en het leven van een parasiet moge een kwalijke zaak zijn, maar het is stellig menselijk. Een leven daarentegen zonder spreken en zonder handelen - en dit is de enige wijze van leven, die in waarheid afstand heeft gedaan van alle schijn en alle ijdelheid in de bijbelse betekenis van het woord - is letterlijk dood voor de wereld; het is geen menselijk leven meer omdat het niet meer onder mensen wordt geleefd.' (Arendt, 1958: 175)

Werkelijk menselijk bestaan is alleen mogelijk door je in te voegen in het netwerk van menselijke betrekkingen dat er al is. Het bijzondere is echter dat je je alleen werkelijk invoegen kunt, als je ook bereid bent het netwerk te veranderen. In tegenstelling tot werk en arbeid is daarbij degene die zich invoegt van belang; iemand komt als uniek individu binnen in een bestaand netwerk, gevormd door andere unieke individuen. Wat hij kan laten zien en de vormen die hij daarvoor kan kiezen zijn deels bepaald door dat al bestaande netwerk en tegelijkertijd kan en moet hij alleen zijn unieke toevoeging en verandering in dat netwerk aanbrengen. Dat is wat Arendt bedoelt met nataliteit: een tweede geboorte in die zin dat je pas mens

wordt door in te treden in die menselijke wereld. De zelfonthulling van mensen, die maakt dat mensen hun pluraliteit en nataliteit aan elkaar meedelen, is het 'je laten kennen' in die wereld. Daarbij verandert tegelijkertijd die wereld en ze zal nooit nooit meer dezelfde zijn omdat er een uniek en individueel element aan toe is gevoegd.

Voor Arendt is het menselijke bestaan altijd een in relatie staan tot anderen en er is altijd sprake van zowel doen als ondergaan, van mogelijkheid en beperking, van onafhankelijkheid en afhankelijkheid en van gelijkheid en ongelijkheid. Arendt legt daarom ook grote nadruk op de wederzijdse afhankelijkheid die er is tussen alle mensen, zelfs tussen een heerser en zijn onderdanen. Zonder de anderen is ook de heerser onmachtig om iets te bereiken. Het komt in het publieke terrein niet aan op kracht, maar op het samen met anderen kunnen handelen. Daar ligt ook het grote verschil met de privé-sfeer van het arbeiden en het handelen. In het arbeiden kan de mens totaal alleen zijn, zoals de pijn en het zwoegen strikt individuele en ondeelbare ervaringen zijn. In het handelen is de mens wel samen met anderen, maar hij hoeft zichzelf niet te laten zien en heeft de anderen ook alleen nodig om een bepaald doel te bereiken. Het komt aan op de kracht en het vermogen, en degene die dat aandeel in het werk levert is door ieder ander te vervangen. Voor Arendt is duidelijk dat in het geval van handelen de kracht waarop men zich kan beroepen ontoereikend is; in zekere zin laat ze zien dat de constatering dat iedereen kwetsbaar is niet kan leiden tot een Leviathan, zoals Hobbes stelt.⁵⁸

Niet alleen omwille van het naakte overleven maar ook en vooral in het bereiken van politieke beweging hebben we niets aan de kracht van een enkeling en het is daarom dat ook de absoluut vorst niets kan. De logische stap van de constatering dat iedereen kwetsbaar is leidt niet naar een Leviathan, maar naar de pluraliteit van gelijkwaardige mensen. Deze analyse is van grote invloed op Arendts machtsbegrip, omdat er door de koppeling van het publieke aan het samen handelen, geen ruimte meer is voor de mythe van de machtige enkeling.

Er is een verandering opgetreden op het moment dat het maken in de menselijke samenleving het primaat heeft gekregen, doordat daarmee de rol van de initiatiefnemer, die kwetsbaar is omdat hij het risico van het initiatief neemt en maar moet afwachten of anderen willen meewerken, veranderde in de rol van degene die de macht had om anderen te laten gehoorzamen. Daarmee kreeg hij zowel de mogelijkheid om het mislukken af te schuiven op de anderen als om het welslagen op te eisen voor eigen eer. In haar aandacht voor het nieuwe publieke domein keert Arendt terug naar de opvatting dat macht alleen bestaat tussen mensen die een wederzijdse afhankelijkheidsrelatie tot elkaar hebben.

Hier gaat het dus om de cruciale overgang van 'macht om' naar 'macht over'; de initiatiefnemer die de anderen moet *bewegen* om met hem iets in gang te zetten wordt de heerser die anderen *dwingt* om zijn doelen te verwezenlijken. In het eerste geval is er sprake van overreding in een situatie van wederzijdse afhankelijkheid en verandert de opzet en eventueel het doel gedurende het proces omdat iedereen meewerkt met inzet van al zijn geestelijke en lichamelijke vermogens. In het tweede geval dwingt iemand met zijn kracht de anderen dat te doen wat hij wil en eigen initiatief of eigen gedachten zijn niet gewenst, of uitdrukkelijk verboden.

Kracht heeft te maken met het fysieke lichaam en met vermogens die gebruikt worden om alleen of met anderen iets te maken - of dit nu materieel is of niet - dat een bepaalde duur heeft. In het gebruiken van kracht kan iemand wel uitblinken, maar er kan nooit sprake zijn van alleenheerschappij. Bij

krachtsinspanningen heeft iemand niet perse anderen nodig, maar hij blijft wel gebonden aan het kader dat het samenleven met anderen stelt. Dat is het grote verschil tussen kracht en geweld; met geweld kan iemand de hele situatie beheersen voor hemzelf en anderen, met kracht alleen kan dat niet. Dat maakt dat geweld de pluraliteit kan opheffen. Waar geweld gebruikt wordt verdwijnt 'de macht om' en rest alleen 'de macht over'. Arendt beschrijft hoe het verdwijnen van het publieke domein soms bijna onzichtbaar plaatsvindt. Ze laat zien hoe een verlicht tiran alle ruimte zal geven aan het individuele of gezamenlijke maken van duurzame dingen. Dat levert de ervaring op van vrijheid. Het werkelijk in pluraliteit en nataliteit handelen en spreken zal hij echter niet toestaan. Het kan voor mensen die gericht zijn op het produceren van dingen met inzet van hun vermogens en kracht echter heel prettig zijn om binnen een door anderen voorgeschreven kader te handelen. Arendt beschrijft dat probleem van *homo faber* juist ligt in het stellen van doelen. Als een heerser hem nu van de doelen voorziet kan hij zijn kracht volledig ontplooien om op zijn wijze aan die doelen te voldoen. Dit kan in sommige gevallen een grotere ervaring van vrijheid geven dan het werken binnen een samenleving die op pluraliteit gebaseerd is. Daar kan er een meerderheidsdruk op de krachtigen uitgeoefend worden waardoor zij hun krachten niet volledig ontplooien, of er kan een frusterende vertraging van het uitoefenen van kracht optreden door de wijze waarop gehandeld en gesproken wordt. Omdat kracht zich gedwarsboemd kan voelen door macht in een plurale samenleving terwijl er onder een overheerser, binnen de door hem gestelde doelen, wel alle ruimte is voor het gebruik van kracht, ontstaat de misvatting dat men vrijer is onder een heerser. De werkelijke onvrijheid onder een heerser wordt pas manifest als men de doelstellingen ter discussie wil stellen: dan blijkt dat dit wel mogelijk is binnen de pluraliteit maar niet binnen een situatie van overheersing.

Kracht kan het uitdrukken van pluraliteit en nataliteit wel bemoeilijken, maar niet blijvend dwarsbomen. Voor geweld ligt dit anders: een enkeling kan met geweld de pluraliteit en de nataliteit en daarmee de 'macht om' opheffen. Geweld heft de pluraliteit op en daarmee ontstaat er een proces dat in een paradox uitmondt: degene die geweld uitoefent om zijn of haar doelen te kunnen verwezenlijken wil de 'macht om' naar zich toehalen om haar te gebruiken, maar omdat 'macht om' altijd gekoppeld is aan het samenleven van gelijken komt degene die geweld gebruikt steeds meer buiten die 'macht om' te staan en uiteindelijk heft hij deze macht op. Deze opheffing is echter nooit volledig. Degene die geweld gebruikt zal steeds sterker de dreiging voelen van de anderen die hun potentiële macht manifest zouden kunnen maken. Dat dwingt hem ertoe steeds meer aandacht te gaan schenken aan de manifestatie van zijn 'macht over'. Aan andere doelen komt hij niet meer toe; geweld wordt uiteindelijk een doel op zich.

Als kracht en geweld de centrale middelen worden in een samenleving kan er van een pluraliteit waarin mensen zichzelf laten zien sprake meer zijn. Degene die op zijn kracht of op geweld steunt heeft er alle baat bij om juist niet de zelfonthulling van het publieke domein te wensen. Propaganda neemt de plaats in van de zelfonthulling. Het zich laten kennen op het publieke domein wordt ingeperkt tot dat wat het heersen ten goede komt en met deze inperking verdwijnt het werkelijke publieke domein. Het is de vraag op welke wijze de mensen zichzelf en elkaar in hun pluraliteit en nataliteit kunnen ervaren als er geen publiek domein (meer) is. Blijft er dan nog ruimte over om de pluraliteit en nataliteit uit te drukken? Volgens Arendt is er een onderscheid te maken tussen categorieën waarin mensen over zichzelf en elkaar denken. In het ene geval maken zij zichzelf of elkaar tot object, in het andere geval tot subject. Alleen als mensen over mensen blijven denken en spreken als subjecten is er een publiek domein mogelijk. Over het belang van subject en object

categorieën in de relaties tussen mensen zullen we het hebben in de volgende paragraaf.

2.4. Object- en subject categorieën in de menselijke (zelf)reflexie

Arendt wordt in diverse besprekingen een essentialistische⁵⁹ positie toegekend, maar tenminste in haar benadering van het menselijk subject is daar weinig aanleiding toe. Arendt maakt in het voorwoord van *De Mens* al duidelijk dat ze niet zoekt naar wie de mens is, maar naar de condities waaronder hij kan bestaan. Ze zegt alleen te zullen kijken naar dat wat kenbaar is namelijk de menselijke activiteit. Het is echter aannemelijk dat ze de mens wel een kern of essentie toekent, maar dan een kern die qua inhoud voortdurend verandert en daarom niet in woorden te vatten is.

'Zodra wij willen zeggen *wie* iemand is, laten de woorden zelf, die wij moeten gebruiken, ons zeggen *wat* hij is (...)' (Arendt, 1958: 180)

De mens bestaat in het netwerk van menselijke betrekkingen en alleen daar. Hier ligt de basis van Arendts benadrukking van de pluraliteit: niets kan de uniciteit van een mens weergeven behalve het onder mensen leven. Als tussen mensen dus niet de ruimte is voor het uiten van de aspecten van de unieke persoonlijkheid, dan had die persoonlijkheid er net zo goed niet kunnen zijn. Het is het zelfs de vraag of deze persoonlijkheid er dan wel is.

Arendt maakt duidelijk dat het in haar ogen onmogelijk is om als individu je hele persoonlijkheid te kennen, omdat die persoonlijkheid bestaat tussen de anderen en jezelf in. Het leven is een verhaal dat pas uit is als de laatste bladzijde omgeslagen is en deze laatste bladzijde kun je nooit zelf omslaan. Dat doen anderen na je dood. De menselijke conditie van de pluraliteit wordt in deze metafoer zichtbaar. Arendt gaat ervan uit dat de zelfonthulling van subjecten er altijd is. Je kunt jezelf niet onthullen. Je treedt altijd op als unieke persoonlijkheid, zelfs in de concentratie op een strikt materieel doel. Het is echter niet zo dat de mens kan kiezen welk levensverhaal hij achterlaat. In de eerste plaats door de hiervoor genoemde existentiële beperking dat het altijd een ander is die de laatste bladzijde omslaat. Ten tweede echter, omdat het altijd anderen zijn die de condities van jouw levensverhaal vormen en die het verhaal interpreteren en verder vertellen.

'De onthulling van een "wie" in het gesproken woord, en het maken van een nieuw begin door handelend optreden, komen zich altijd invoegen in een reeds bestaand netwerk, waar hun uitwerking onmiddellijk voelbaar is. Tezamen brengen ze een nieuw proces aan de gang, dat zich tenslotte uitkristalliseert als het unieke levensverhaal van de nieuweling, dat op unieke wijze van invloed is op het levensverhaal van allen waarmee hij in contact komt. Het is vanwege dit reeds bestaande netwerk van intermenselijke betrekkingen met zijn ontelbare, tegenstrijdige wensen en bedoelingen, dat handelen bijna nooit zijn doel bereikt; maar het is ook vanwege ditzelfde intermedium - en alleen daaraan dankt handelen zijn

realiteit - dat handelen even natuurlijk levensgeschiedenissen "produceert", al dan niet opzettelijk, als vervaardiging tastbare dingen produceert. Deze levensgeschiedenissen kunnen dan weer worden vastgelegd in documenten en monumenten, ze kunnen af te lezen zijn uit gebruiksvoorwerpen of kunstwerken, ze kunnen worden verteld en naverteld en vorm krijgen in alle mogelijke soorten materiaal. (...) Ofschoon iedereen zijn leven is begonnen met zich handelend en sprekend in de mensenwereld in te voegen, is niemand de auteur of maker van zijn eigen levensverhaal. M.a.w.: elk levensverhaal, resultaat van handelen en spreken, onthult een handelende persoon, maar deze handelende persoon is geen auteur of maker. Iemand is het verhaal begonnen en er het subject van in de dubbele betekenis van het woord, namelijk degene die het speelt en ondergaat, maar niemand is er de auteur van.' (Arendt, 1958: 183-184)

De menselijke conditie der pluraliteit is tegelijkertijd een altijd bestaand netwerk van betrekkingen waarop je kunt rekenen en een onbetrouwbaar, nooit stabiele openbaarheid waarin je bedoelingen en handelingen een niet door jou beheersbare gestalte aan zullen nemen. Het is de zekerheid *dat* je gekend zult worden en de onzekerheid *hoe* je gekend zult worden. Die onzekerheid maakt dat er moed voor nodig is om de veiligheid van het privé domein te verlaten en tegelijkertijd kun je niet anders dan dat doen. Zonder die moed om te beginnen, om in te treden in de menselijke wereld (nataliteit), is er geen menselijk bestaan mogelijk. Het levensverhaal kan worden bewaard in de herinnering, kan teruggevonden worden in boeken en kunstwerken, maar deze verduurzaming kan de activiteit die het kenmerk is van het spreken en handelen niet vasthouden. Dat betekent dat handelen en spreken niet verstoffelijkt (gereïficeerd) kunnen worden. Hiermee geeft Arendt de herneming van de zelfonthulling in handelen en spreken een uitzonderingspositie ten opzichte van alle andere wijzen waarop wij onszelf kunnen laten zien, omdat hier deze reïficatie onmogelijk is. Een statische weergave maakt het handelen en spreken dood. Generalisatie is niet mogelijk omdat het een uniek zelf onthult. Omgekeerd impliceert dit, dat alle handelen en spreken dat wel gegeneraliseerd kan worden niet het zelfonthullende karakter heeft dat Arendt typerend vindt voor mensen. Dat lijkt te worden bevestigd door haar beschrijving van die menselijke activiteiten die een zekere mate van voorspelbaarheid hebben en in statistische modellen zijn onder te brengen. Dat wat daaruit af te lezen is gaat juist niet over de zelfonthulling, maar over de arbeid (het werken) en de activiteiten die niet specifiek menselijk zijn.⁶⁰

Arendt beschrijft de mensen als wezens die moeten leven te midden van anderen en bij uitstek bestaan als verdubbelde subjecten.⁶¹ In de eerste plaats kunnen zij over zichzelf als mensen nadenken, spreken en ten opzichte van elkaar handelen. In de tweede plaats worden zij in alle drie die activiteiten beïnvloed door andere mensen. Mensen hebben de mogelijkheid wat zij waarnemen tot object te maken. Om als mensen met elkaar te kunnen leven moeten zij elkaar als subject tot object maken. Dat betekent dat zij in de wijze waarop zij over elkaar denken en spreken het subject-zijn van de ander moeten meedenken. Waar dit niet gebeurt verliest het menselijk bestaan haar conditionele pluraliteit. De mensen zijn, voorwaarde voor de pluraliteit, tegelijkertijd gelijk en verschillend. De gemeenschappelijkheid ligt in eerste instantie in het aan de aarde gebonden zijn van de soort, maar daarna ook en vooral in de gemeenschappelijkheid van de door de

mensen zelf gemaakte wereld. Deze laatste gemeenschappelijkheid neemt in omvang toe door de toename van door de mens gecreëerde artificiële dingen. In deze toenemende gemeenschappelijke ruimte heeft een verre gaande identificatie van de mensen met de door henzelf voortgebrachte dingen plaatsgevonden en dit bedreigt de pluraliteit, die wel op deze gemeenschappelijke wereld gebaseerd is, maar er niet toe beperkt kan worden.

Aan de hand van een aantal categorieën waarin mensen over zichzelf en over en met elkaar denken, spreken en van waaruit zij ten opzichte van elkaar handelen, laat Arendt zien wat er gebeurt als mensen andere mensen tot object maken, zonder hun subject-zijn erbij te betrekken. Zij geeft hiermee een analyse van de problemen die ontstaan zijn in de moderne tijd en die betrekking hebben op zowel onze zelfervaring, als de ervaring van macht en onmacht ten aanzien van maatschappelijke processen.

Schematisch ziet haar onderverdeling er als volgt uit:

Niet-publiek	Publiek
medelijden	solidariteit
liefde	respect
soevereiniteit	belofte
goedheid	vergeving

Medelijden

Medelijden lijkt een goed uitgangspunt om mensen op te roepen om iets te doen aan de positie van diegenen die het in de wereld moeilijk hebben en die het zonder de steun van anderen niet redden. Arendt heeft echter goede gronden om medelijden af te wijzen. Als men hulp baseert op medelijden, doet men een beroep op een emotie. Terwijl deze emotie de ene keer kan leiden tot hulp voor een bepaalde groep, kan ze een andere keer evenzeer leiden tot het uitstoten van diezelfde groep. Medelijden komt daar aan de orde waar de fundamentele pluraliteit verdwenen is, zowel in de zelfervaring van het slachtoffer als in de ervaring van degene die medelijden heeft. Men lijdt namelijk niet echt mee: het betreft een situatie die degenen die medelijden hebben niet kan overkomen of een situatie waarvan hij in ieder geval denkt dat dat niet kan. In die zin ontmenselijkt medelijden en daarom heeft medelijden een vrijblijvend karakter. Het is niet een probleem dat voor jou als mens een probleem is, het is het probleem van een principieel van jou verschillend wezen. Medelijden hoort bij het privé domein, waar het geluk aan sommigen is onthouden. Geluk is alleen te bereiken binnen het publieke domein en wie ziek of zwak zijn, wie niet 'gelijk' zijn (vrouw, bezitsloos of slaaf) hebben geen mogelijkheid om in de publieke sfeer te leven. Medelijden is gekoppeld aan 'macht over' en dus aan ongelijkheid.

In de moderne tijd is er een nieuwe publieke sfeer die in principe voor iedereen is. Daarom moet aan de beperkingen om toe te treden iets worden gedaan, zodat ten behoeve van allen de pluraliteit wordt gewaarborgd. Medelijden is daartoe ontoereikend omdat het geen categorie is waarin de fundamentele pluraliteit meegedacht wordt. Medelijden maakt de anderen tot object zonder hun menselijk subject zijn mee te denken.⁶²

Solidariteit

Arendt stelt solidariteit in de plaats van medelijden, omdat solidariteit wel recht doet aan de fundamentele gelijkheid en een situatie schept waarin de zelfervaring van alle betrokkenen enerzijds individualiteit en anderzijds wederzijdse afhankelijkheid kent.

Solidariteit is een manier om over onszelf en alle andere mensen te denken als gelijkwaardig. Ieder ander is een uniek subject, zoals jijzelf dat bent. Het betekent dat er geen tot object van de emoties gemaakte personen of groepen bestaan, maar andere gelijkwaardige mensen die een fundamenteel recht is ontnomen. Solidariteit doet recht aan de pluraliteit van het nieuwe publieke domein terwijl medelijden dat niet doet. Solidariteit heeft met zowel de gelijkheid als de ongelijkheid van alle mensen een relatie terwijl medelijden vooral op het verschil en de ongelijkheid gebaseerd is.

Liefde

Ook liefde hoort volgens Arendt niet als categorie in het publieke domein thuis. Liefde in de zin van naastenliefde is uiteindelijk een liefde die de wereld verzaakt en daarmee iedere mogelijkheid tot het scheppen van een publiek domein overbodig maakt. In de enige vorm waarin liefde als dragend principe voor een grotere gemeenschap aan te treffen is gaat het om de eerste christengemeenschappen, maar ook hier ligt de wereld niet aan de gemeenschap ten grondslag. De wereld tussen de mensen echter maakt de combinatie van afstand en nabijheid mogelijk waardoor dingen tot stand komen. Om een werkelijk gemeenschappelijke wereld in stand te houden moet er een tastbare relatie zijn, vermiddeld door de duurzame objecten van de wereld. Liefde geeft weliswaar een grote ruimte voor zelfonthulling, maar het gaat dan om de sterfelijke mensen in hun relatie tot elkaar. De wereld doet weinig ter zake; naarmate de nabijheid groter is zal er minder wereld tussen de individuen zijn, maar dat maakt ook de onthulling eindig. Daarmee hoort liefde niet tot de pluraliteit die nu juist haar kracht ontleent aan het blijvende in de verandering. Arendt stelt integendeel, dat liefde, door de relatieve onbelangrijkheid van de wereld, wellicht de meest anti-politieke der menselijke emoties is.⁶³

Respect

In plaats van liefde stelt Arendt het begrip eerbied of respect, omdat daar wel de ruimte tussen de betrokkenen blijft om zich, behalve op elkaar, ook op de wereld betrokken te voelen. Respect is volgens Arendt de categorie waarbij er recht wordt gedaan aan de diversiteit van al die unieke individuen die zich aan elkaar vertonen op het publieke domein.⁶⁴

Persoonlijke goedheid

Persoonlijke goedheid wordt nogal eens genoemd als mogelijkheid om, tenminste op kleine schaal, iets te doen aan de grote maatschappelijke gebeurtenissen. Voor Arendt ligt het niet in de lijn van haar betoog om op deze individuele capaciteit een beroep te doen. Ten eerste niet omdat wij individuen dat proces tesamen vormen. Ten tweede gaat zij expliciet in op de onmogelijkheid om een dergelijke categorie die duidelijk thuishoort in het privé domein toe te passen op het publieke domein. Het is niet zo dat zij de waarde van persoonlijke goedheid ontkent, maar zij laat zien hoe gedrag dat in de beslotenheid van de privésfeer goed is, in het zichtbare publieke domein een ander karakter krijgt. Liefdadigheid krijgt in het publieke onvermijdelijk de gestalte van het 'gezien worden'. Andere categorieën worden actief en het goede dat het gedrag in de beslotenheid had verdwijnt, terwijl andere zaken zoals belangen, uitblinken en ongelijkheid op de voorgrond treden. Arendt laat zich niet uit over wat dat 'goede' inhoudelijk zou moeten zijn en dat doet voor haar betoog ook niet ter zake, behalve het kenmerk dat het uit geen enkel eigenbelang mag voortvloeien. Goedheid zoals Arendt deze beschrijft wordt tegelijkertijd door veel mensen gewenst, nagesteeft en geactualiseerd en blijft toch strikt privé. Persoonlijke goedheid hoort dus niet thuis op het nieuwe publieke domein omdat goedheid geen blijvende gestalte in de wereld der duurzame dingen kan aannemen zonder wezenlijk van karakter te veranderen.⁶⁵

Vergeving

Vergeving is een van de manieren waarop we volgens Arendt kunnen leven met de onvoorspelbaarheid en imperfectie van het menselijk bestaan. Vergeving maakt het mogelijk om steeds opnieuw te kunnen beginnen zonder voorgoed vast te zitten aan de gemaakte fouten van het verleden. Het vergeven is niet gebaseerd op de goedheid van degene die vergeeft, maar op het gedeelde eigenbelang dat er bij gebaat is dat er fouten gemaakt mogen worden zonder dat deze de loop der gebeurtenissen voorgoed belasten.⁶⁶

Soevereiniteit

De gedachte dat vrijheid mogelijk is in die zin dat men soeverein is over het eigen leven is in tegenspraak met de conditie van pluraliteit. Mensen kunnen alleen leven in een wereld die er vóór hen was en die ná hen voort zal bestaan. De wereld der artefacten wordt van generatie op generatie overgedragen. Nataliteit is onmogelijk zonder deze culturele overdracht.

Men kan alleen zijn in het uitoefenen van kracht en men kan alleen zijn in het arbeiden, maar niet in handelen en spreken. De illusie dat er een mogelijkheid is om een menselijk bestaan te creëren in totale onafhankelijkheid van anderen heeft te maken met de onvoorspelbaarheid van het leven in een pluraliteit. We hebben al laten zien dat het leven dat zich richt op bezitsverwerving en het fysieke voortbestaan steeds meer waarde gaat hechten aan de beheersbaarheid. Vanaf dat moment gaat het leiderschap naar degene die beheersbaarheid lijkt te kunnen garanderen en dat is degene die doet alsof hij alle aspecten van een situatie in handen heeft. Dat impliceert dat hij alle anderen moet beheersen en daarmee heft hij de werkelijke pluraliteit op. Het beeld dat bewust geschapen wordt is slechts een schijnbare stabiliteit, omdat de potentie tot pluraliteit altijd aanwezig blijft en de heerser een voortdurende controle nodig heeft om greep te kunnen blijven houden op alle

anderen die in de situatie een rol spelen. De beheersbaarheid die nodig is om een tegenwicht te bieden aan de onvoorspelbaarheid van het leven in de pluraliteit moet ergens anders gevonden worden dan in het terugtrekken op een soevereine positie, omdat die soevereine positie alleen kan bestaan als alle anderen tot beheersbare objecten gereduceerd worden en de heerser daarmee uiteindelijk ook zijn eigen menselijk bestaan opheft.⁶⁷

Belofte

Arendt ziet in de macht der belofte een mogelijkheid om te kunnen leven met het altijd onvoorspelbare karakter van het menselijk bestaan. Het is niet zo dat ze verwacht dat de belofte alle onvoorspelbaarheden van het menselijk bestaan zal opheffen, integendeel. Onvoorspelbaarheid is volgens Arendt inherent aan het moderne menselijke bestaan. Daar moeten we niet vanaf willen, want dat leidt tot een leven in de onmenselijkeheid van het strikte privé domein. We zullen dus een manier moeten vinden om met de onvoorspelbaarheid van onszelf en de anderen te leren leven. De belofte is een manier waarop de onvoorspelbaarheid kan worden ingedamd zonder dat er van een overheersing sprake is. Degene die de belofte doet kiest daar immers zelf voor. Er is dus geen 'macht over' bij betrokken.⁶⁸

De macht der belofte en de macht der vergeving zijn gebaseerd op de solidariteit en het respect die, zoals we gezien hebben categorieën van het publieke domein zijn en op hun beurt wortelen in de pluraliteit. Het is dus niet zozeer een garantie die Arendt hier geeft of een panacee, het is een beschrijving van de noodzakelijke, maar niet per sé voldoende voorwaarden om tot een leefbare menselijke samenlevingsvorm te komen. De uitvoering vindt hier en daar, en altijd in tijdelijke constellaties, plaats. Arendt biedt niet meer, maar ook niet minder dan die denkcategorieën, die omdat ze in de pluraliteit wortelen deze pluraliteit ook steeds meedenken en meedragen in hun uitwerking.

Slot

Lijnen in de geschiedenis zijn nooit ontwikkelingen die wij ineens gaan waarnemen, het zijn verhalen die gebruikt worden (of gemaakt worden) vanuit een hedendaagse vraagstelling. Arendt zoekt in de geschiedenis naar gereedschappen om de moderne tijd beter te kunnen beschrijven en mogelijke lijnen uit te zetten voor een menselijke toekomst. Arendt is niet uit op verheerlijking van een maatschappij waarin enkelen de slavernij in worden gedwongen om anderen de gelegenheid te bieden een nieuwe herstelde publieke sfeer te constitueren. Maar waarom besteedt ze dan geen aandacht aan deze aspecten van het publieke domein in de polis? Arendt beschrijft een publiek domein dat ze ent op de Griekse *polis*. We moeten echter vaststellen dat zij in haar bestudering van deze publieke sfeer in de Griekse periode haar behoefte aan een nieuwe politieke ruimte voor de moderne tijd laat meespelen. Zij verliest daardoor uit het oog dat er allerlei uitsluitingsprocedures en machtsstrategieën nodig waren om dit publieke domein in de stadstaat in stand te houden. Het

lijkt erop alsof Arendt denkt alleen dat wat zij in de Griekse stadstaat nastrevenswaardig vindt mee te kunnen nemen naar het heden. Alsof ze daarbij alle andere, meer negatieve aspecten, denkt te kunnen achterlaten.

Naar onze mening is de onduidelijkheid rond de inhoud en betekenis van het publieke domein het gevolg van het niet onderscheiden zijn van binnen- en buitenperspectief en het niet onderscheiden zijn van prescriptief en descriptief gebruik van de term publiek domein. Arendt beschrijft het publieke domein als dat wat in de Griekse polis onder die term verstaan werd. Dit doet ze soms vanuit een poging tot een reconstructie van het binnenperspectief, maar soms ook vanuit een buitenperspectief. Van binnenperspectief is bijvoorbeeld sprake waar ze uitlegt hoe voor de Grieken het gelukzalige afhankelijk was van het vrij van noodzaak kunnen leven.⁶⁹ Van buitenperspectief is bijvoorbeeld sprake waar Arendt beschrijft hoe onze moderne opvatting van privé als privacy in de polis onbekend was.⁷⁰ Arendt maakt niet duidelijk waar er sprake is van buitenperspectief en waar er sprake is van binnenperspectief.

Behalve de verwarring die voortkomt uit deze overgangen tussen binnenperspectief en buitenperspectief is het ononderscheiden gebruik van descriptie en prescriptie met betrekking tot de inhoudelijke kenmerken van het publieke domein een complicerende factor in het werk van Arendt. Zij maakt niet duidelijk wanneer er sprake is van beschrijvingen van de inhoud van de Griekse polis en wanneer zij aan die door haar beschreven publieke sfeer van de Griekse polis inhoudelijke begrippen ontleent en die vervolgens gebruikt om een oordeel te geven over samenlevingen door de eeuwen heen. Alleen met de op die manier normatief geworden kenmerken van het publieke domein als maatstaf, kan ze constateren dat het publieke domein in de hedendaagse samenleving is overwoekerd door het maatschappelijke domein.

Aan de ene kant is de publieke sfeer in het betoog van Arendt daardoor op te vatten als een domein dat reëel bestaat of bestaan heeft. Het publieke domein is er dan en alléén dan als er aan een aantal voorwaarden en kenmerken is voldaan, zoals pluraliteit, nataliteit, gelijkheid, afwezigheid van 'macht over' enz.. Dat impliceert dat er bij afwezigheid van die kenmerken ook geen publiek domein kan zijn.

Deze lezing wordt tegengesproken wanneer er in het betoog van Arendt ook de term publiek domein wordt gehanteerd terwijl er geen reëel publiek domein meer bestaat, zoals dit het geval is in de moderne tijd waar het maatschappelijke domein het publieke domein heeft overwoekerd. Het gaat in deze zin noodzakelijkerwijs om het publieke domein als ideaal. Het publieke domein als ideaal is in het betoog van Arendt de belichaming van bepaalde menselijke waarden die dan en alleen dan kunnen blijven bestaan als er een publiek domein wordt gerealiseerd. Maar wat is de status van dit ideaal publiek domein en hoe kan het tot stand gebracht worden? Daarop geeft Arendt nu juist geen antwoord. Sterker nog, zij kan daarop geen antwoord geven. Ze beschrijft namelijk geen werkelijke menselijke relaties, maar universele menselijke waarden.

Wanneer wij Arendts lezing volgen, waarin zij deze universele waarden als reëel bestaande domeinen beschrijft, moeten wij met haar concluderen dat deze domeinen verdwijnen of zelfs al verdwenen zijn. Wanneer wij haar lezing volgen waarin zij het publieke domein als een ideaal stelt, moeten wij concluderen dat Arendts betoog geen zicht geeft op de mogelijkheden om de inhoud

van het publieke domein (gedeeltelijk) vorm te geven in de bestaande menselijke verhoudingen. Het publieke domein als ideaal heeft bij Arendt de functie van een meetlat, waarmee we onze concrete situatie kunnen beoordelen. Maar daarmee zijn er geen concrete handelingsaanwijzingen gegeven.

Arendt beschrijft een aantal kenmerken die zij als typisch menselijk beschouwt. De belangrijkste daarvan zijn pluraliteit en nataliteit. Zij noemt dit de menselijke conditie. Pluraliteit en nataliteit zijn echter menselijke mogelijkheden en geen enkele noodzaak verplicht de mens om iets met die mogelijkheden te doen. De mens is, ook volgens Arendt, nog altijd gebonden aan zijn aardse bestaan als diersoort. Zonder de moeite van het nastreven van pluraliteit en nataliteit valt de mens terug in die dierlijke bestaanswijze die hij nu juist door gebruik te maken van zijn specifiek menselijke vermogens, zoals spreken en handelen, had verlaten.

Arendt gaat ervan uit dat het zinvol is om als mens de menselijke condities te behouden. Dit zouden we op kunnen vatten als een normatief uitgangspunt, maar zo beschrijft zij het niet. Arendt stelt alleen dat, als we ervoor kiezen om niet aan die menselijke kenmerken vast te houden we domweg ophouden mens te zijn. Ze zegt niet meer en niet minder dan dat we, als we de menselijke conditie willen handhaven, moeten zorgen voor een situatie waarin de menselijke vermogens geuit kunnen worden. Die situatie is volgens Arendt het publieke domein en de kenmerken van dit publieke domein ontleent ze grotendeels aan haar interpretatie van het publieke domein in de Griekse polis. Wat Arendt niet doet, is beschrijven hoe we vanuit een situatie waar dat publieke domein niet (meer) bestaat, kunnen komen tot een publiek domein. In het betoog van Arendt wordt daarmee het publieke domein iets dat er is óf er niet is. Als het er is duikt het even op in een zee van andere verhoudingen tussen mensen die, getuige de afwezigheid van het publieke domein, blijkbaar geen (typisch) menselijke verhoudingen zijn.

Volgens ons is het publieke domein een normatief ideaal, dat als een objectieve maatstaf wordt gehanteerd. Op deze wijze kunnen we het publieke domein alleen hanteren als een middel om te kunnen constateren of er in een bepaalde samenleving wel of geen publiek domein is. Om met de kenmerken van het publieke domein inzicht te krijgen in samenlevingen, waar het publieke domein geheel of gedeeltelijk verdwenen is, moeten de kenmerken onderscheiden worden. Aan de ene kant zijn er die kenmerken, zonder welke geen publiek domein mogelijk is. Deze kenmerken moeten worden nagestreefd om tot een publiek domein te kunnen komen. Aan de andere kant zijn er kenmerken, die in meer of mindere mate verschijnen wanneer er een publiek domein ontstaan is. Arendt legt een meetlat langs diverse samenlevingsvormen door de eeuwen heen en de uitkomst van haar onderzoek is somber: het publieke domein verdwijnt. Als we de kern van Arendts betoog overeind laten en met haar aannemen dat pluraliteit en nataliteit en het *inter homines esse* behoren tot de menselijke conditie, en stellen dat er ruimte moet zijn om die potentiële menselijkheid van de mens tot uitdrukking te laten komen, dan kunnen we niet bij de conclusie dat het publieke domein verdwijnt blijven staan. We zullen in de volgende hoofdstukken ingaan op de betekenis van Arendts publieke domein binnen een modern maatschappelijk domein.

Hoofdstuk 3

Inleiding

In de twee voorgaande hoofdstukken hebben we gezien hoe Hannah Arendt en Michel Foucault schrijven en denken over macht, subject en mensen. Foucault benadert de verhouding tussen mensen en macht vanuit de vraag hoe macht werkt. In deze benadering komt hij tot een kritiek op veel voorkomende subject-opvattingen in deze tijd. In zijn benadering zien we dat hij in talloze situaties, in plaats van het veelal impliciet vooronderstelde authentieke subject, een geproduceerd subject aantreft.

Arendt schrijft over en vanuit het publieke domein. Het publieke domein dat naar haar mening de plaats is waar mensen hun menselijke conditie van pluraliteit, nataliteit en het *inter homines esse* tot uitdrukking kunnen of moeten brengen. De enige machtsvorm die binnen dat publieke domein een rol speelt, of mag spelen, is 'macht om'.

Foucault beschrijft de mens als een wezen dat altijd als subject aan anderen verschijnt en stelt de vraag of en in hoeverre er mogelijkheden zijn om ooit aan deze subject-producerende macht te ontkomen. Hij komt dan uiteindelijk tot de ontdekking dat de mens wel een kern heeft of kan hebben die vrij is, maar dat de mens altijd gebonden is aan de rollen die door machtsrelaties geproduceerd zijn. De menselijke kern is niet als zodanig mededeelbaar, maar komt tot uitdrukking in de vorm en onder de voorwaarde van het geproduceerd subject. Voor Foucault is een situatie waarin mensen met elkaar in vrijheid en gelijkwaardigheid lijken om te gaan en zichzelf laten kennen - een situatie zoals Arendt die binnen het publieke domein schetst - juist een situatie waar met achterdocht gekeken moet worden naar de producerende momenten, de methoden en strategieën waarmee mensen tot subject gemaakt worden en de doelstellingen die daarachter werkzaam zijn. Hij lijkt vooral te willen wijzen op die momenten waarvan wij wellicht denken dat wij daar onszelf of onze medemens zien, terwijl er in werkelijkheid sprake is van een (opgelegd) subject-patroon.

Arendt constateert wel dat de mens altijd geconditioneerd wordt en dat de mens afhankelijk is van de wijze waarop hij of zij gezien wordt door anderen, maar zij problematiseert deze subjectivering van de mens niet. Maar Arendt stelt niet ter discussie hoe de machtsrelaties werken en hoe de vrijheid en eigenheid van de mens zich verhouden tot deze conditionering of subjectivering. Het probleem dat Arendt aan de orde stelt is het teloor gaan van het menselijke van de mens. Zoals we in het tweede hoofdstuk hebben beschreven komt het menselijke van de mens volgens Arendt tot uitdrukking binnen het publieke domein. Daar vindt Arendt al die kenmerken die het menselijk bestaan menselijk maken.

Gaandeweg kwamen we erachter dat, geheel tegengesteld aan onze verwachtingen, Foucault de meeste aandacht heeft voor reële mensen, mensen die met macht geconfronteerd worden, macht hanteren en voor de wijze waarop zij daarmee omgaan en erdoor gevormd worden. Arendt

daarentegen probeert een plaats te vinden waar zij dat wat zij als de typisch menselijke kant van het bestaan kenschetst veilig kan stellen. Het publieke domein is in het betoog van Arendt op te vatten als een bestaande plaats die beschermd of uitgebreid moet worden én als een ideaal dat gerealiseerd moet worden.

Arendt geeft een duidelijke inhoud aan het begrip menselijkheid en beschrijft de voorwaarden die nodig zijn om de menselijkheid van de mens te behouden. Het is echter onmogelijk om met de scherpe tweedeling tussen publiek en niet-publiek domein die Arendt maakt oog te krijgen voor de wijze waarop mensen in het dagelijkse leven invulling zouden kunnen geven aan het publiek domein. Arendt probeert woorden te geven aan wat universeel menselijk is en aan wat er nodig is om die menselijkheid uit te kunnen drukken. Zij vindt de ruimte daarvoor in het publieke domein.

Het is echter Foucault die veel meer dan Arendt schrijft over mensen van vlees en bloed. Foucault beschrijft vanuit de vraag hoe macht werkt wat er werkelijk gebeurt als mensen samenleven, hoe intenties zodra ze omgezet worden in gedrag veranderen door de verwevenheid met de intenties en gedragingen van anderen. Het is Foucault die zicht geeft op het feit dat mensen en machtsrelaties altijd en overal met elkaar verbonden zijn. Om uit het betoog van Arendt over het publieke domein handelingsaanwijzingen te kunnen afleiden voor mensen van vlees en bloed moeten we de abstracte universele invulling die Arendt geeft aan het publieke domein herinterpreteren en verbinden met de analyses over de mens, macht en subjectvorming van Foucault. Alleen op deze manier is er volgens ons meer zicht te krijgen in de relaties tussen mens(elijkheid), macht(srelaties) en subject(vorming). De mensen van vlees en bloed zijn door Foucault beschreven in hun historische ontwikkeling en in hun huidige situatie. Wat wij in het betoog van Foucault missen is de gedachte aan een instrument om tot een beoordeling van de eigen situatie te komen. Waar Arendt een beschrijving geeft van hetgeen volgens haar het universeel menselijke is en een maatstaf aanreikt om te constateren of er nog een ruimte is waar die menselijkheid uitdrukking kan vinden, geeft Foucault noch een maatstaf noch een beschrijving van wat volgens hem het menselijke bestaan is of zou moeten zijn. Foucault onderzoekt hoe macht werkt en komt daarmee tot beschrijvingen. Die beschrijvingen brengen allerlei aannames waarop bestaande mens - en machtsopvattingen zijn gebaseerd ten val. Bij Foucault ontbreekt - en dit is inherent aan de vraagstelling naar het 'hoe'- echter ieder antwoord op de vraag 'waarom'. In het werk en het leven van Foucault vinden we ruimschoots aanwijzingen dat er wel normativiteit en ideeën over menselijkheid meespelen in zijn onderzoek, maar ze worden nergens expliciet, laat staan systematisch opgeschreven.

Toch wordt naar onze mening een onderzoek als dat van Foucault pas zinvol als de grote hoeveelheid gegevens die het onderzoek oplevert verbonden kunnen worden met een doel of zin, een 'waarom'. Het is naar onze mening zinvol om de antwoorden die Foucault gegeven heeft naar aanleiding van zijn onderzoek naar 'hoe' macht werkt, verbonden worden met de beschrijving van de universele menselijke conditie zoals Arendt die beschrijft. Om een dergelijke verbinding tot stand te kunnen brengen zullen we in dit hoofdstuk de kenmerken van het publieke domein van Arendt herinterpreteren en herordenen. We zullen laten zien dat in het begrip zelfonthulling het abstracte ideaal van het publieke domein van Arendt bereikbaar wordt voor de mensen van vlees en bloed die Foucault beschrijft.

We zullen ook aandacht besteden aan het feit dat het onderzoek van Foucault problemen aan het licht brengt met betrekking tot het publieke domein die Arendt zelf niet aan de orde heeft gesteld. Het op deze wijze verbinden van de vraag van Foucault naar de werking van macht met de beschrijving van het menselijk bestaan door Arendt levert diverse nieuwe inzichten op. Zo hebben wij bijvoorbeeld moeten constateren dat het publieke domein als uitdrukking van het menselijke van de mens vreemd genoeg - en in tegenstelling tot Arendts eigen opvatting hierover - alleen bestaan *nadat* er sprake is van een maatschappelijk domein. Een ander inzicht is dat het publieke domein in tegenstelling tot Arendts beschrijving wel degelijk vormen van 'macht over' kent. Ondanks het feit dat deze interpretaties afwijken van de beschrijvingen van Arendt doen ze naar onze mening geen afbreuk aan het doel dat Arendt heeft met het publieke domein. Ook in onze interpretatie blijft het publieke domein de ruimte waar de menselijke conditie tot uitdrukking gebracht kan worden. Het is nu alleen een regulatief ideaal waaraan reële mensen die in een maatschappelijke situatie leven in meer of mindere mate gestalte kunnen geven. Het gaat dan om mensen die leven in een maatschappij en daar gevormd zijn door hetgeen Foucault als de uitwerking van macht heeft beschreven, maar die deze machtswerkingen ook in meer of mindere mate bewust hanteren.

In paragraaf 3.1 willen we laten zien dat Arendt haar betoog heeft opgezet vanuit haar behoefte aan een publiek domein waar de menselijkheid van de mens veiliggesteld kan worden. Dit heeft tot gevolg gehad dat zij in de Griekse stadstaat een reëel bestaand publiek domein heeft menen aan te treffen waarin die menselijkheid van de mens tot zijn recht kon komen. Vervolgens heeft zij de kenmerken van die Griekse stadstaat als normatieve kenmerken gebruikt om de ontwikkeling van de mens te kritiseren. Alle menselijke gedragingen die niet aan die nu plotseling normatief geworden kenmerken voldoen zijn door Arendt ongedifferentieerd toegewezen aan de natuurlijke, private en niet typisch menselijke bestaanswijzen. Wij willen laten zien hoe een differentiatie tussen alle niet-publieke domeinen meer inzicht geeft in de overgang van het niet-publieke naar het publieke domein. We komen tot de conclusie dat er al vroeg in het menselijk bestaan sprake is van hetgeen door Arendt beschreven wordt als een maatschappelijk domein en dat daarbinnen zowel het privé domein als het publieke domein bestaan als ideaaltypen die kunnen worden nagestreefd of waartegen men zich kan afzetten.

In paragraaf 3.2 onderscheiden wij drie vormen van 'macht over' die binnen de diverse niet-publieke domeinen voorkomen. Met dit onderscheid maken we zichtbaar dat er een verschil is tussen 'macht over de natuur' zoals Arendt deze toekent aan *animal laborans* en 'macht over de artefacten' zoals die toegekend moet worden aan *homo faber* die volgens Arendt leeft in een wereld van artefacten. Wij voegen aan deze tweedeling nog een derde vorm van macht toe die ontstaat door de omgang van *homo faber* met de artefacten ontstaat en dat is de 'macht over de ander'.

In paragraaf 3.3. laten we zien dat het artefact waarover Arendt spreekt, hetzelfde is als het subject dat door Foucault beschreven wordt. Het menselijk subject is produkt en weergave van een artificiële wereld. Dit subject, de mens als artefact, hoort evenals alle artefacten thuis op het maatschappelijk domein. De analyses die Foucault heeft geschreven over het subject kunnen meer

inzicht bieden in de machtsrelaties, de conditionering en de disciplinerende, die binnen het maatschappelijke domein de gestalte bepalen die mensen aannemen. De vraag is nu of de uitdrukking van het menselijke van de mens, die Arendt binnen het publieke domein plaatst, te handhaven is nu, we moeten constateren dat er geen menselijk bestaan zonder machtsrelaties mogelijk is, omdat ieder mens subject en artefact is. Wij willen aantonen dat het ideaaltypisch gebruik van het publiek domein juist in deze subject-samenleving een bruikbaar normatief model is om de menselijkheid van de mensen te beschrijven en te beoordelen.

In paragraaf 3.4. laten we zien dat de mensen veranderd zijn van op het overleven gerichte en daardoor gebonden eenheid tot een allerlei doelen nastrevend wezen. Al die mogelijke doelen hebben niet meer het gemeenschapsvormende vermogen dat het overleven wel had. We laten zien dat in een moderne samenleving zowel de identiteit van een persoon als zijn functie binnen die samenleving onvoorspelbaar zijn geworden. Deze onvoorspelbaarheid wordt door het ontstaan van een geproduceerd subject begrensd. Het gevolg van deze subjectproductie is dat een mens zich alleen nog aan de ander kan laten zien in de gedaante van het subject. Deze gestalte is het gevolg van allerlei machtsrelaties die vormen zijn van 'macht over'. De vraag die daaruit voortvloeit is welke betekenis dit heeft voor de mogelijkheid tot zelfonthulling binnen het publieke domein.

In paragraaf 3.5. komt de relatie aan de orde tussen het bestaan van de mens als subject en de mogelijkheid tot zelfonthulling. We analyseren hoe een mogelijke overgang van het algemeen bestaande maatschappelijke domein naar het in potentie bestaande publieke domein eruit ziet. Daarbij speelt het aanwezig zijn van een kern in ieder mens die verzet kan plegen tegen subject-praktijken een belangrijke rol. Het vermogen dat bij Foucault beschreven wordt als het vermogen van de mens om rollen te kiezen blijkt een nauwe relatie te hebben met de 'macht om' waar Arendt over schrijft.

In paragraaf 3.6. herinterpreteren en herordenen we de kenmerken die Arendt aan het publieke domein heeft toegekend. Hieruit blijkt dat er een onderscheid is tussen begrippen die essentieel zijn voor het publieke domein en begrippen die binnen het publieke domein hun bestaansvoorwaarde vinden. Pluraliteit, nataliteit en het *inter homines esse* blijken als menselijke conditie voorwaarden voor het publieke domein. Zonder het streven naar zelfonthulling is de overgang van het maatschappelijke naar het publieke bestaan niet mogelijk.

In paragraaf 3.7. komen we terug op de betekenis van de door ons onderscheiden machtsrelaties en laten we zien dat het afzien van 'macht over de ander' een concrete aanwijzing is met betrekking tot de overgang van een niet-publiek naar een publiek domein. Vanuit deze herinterpretatie en aanscherping van de inhoud van het publieke domein kunnen we in het laatste en vierde hoofdstuk onderzoeken hoe zelfonthulling en het afzien van 'macht over de ander' zich verhouden tot de uitkomsten van de analyses van Foucault met betrekking tot de verhoudingen tussen macht, subject en mens.

3.1. Publieke en niet-publieke domeinen

Arendt beschrijft het publieke domein als het enige domein waar mensen op een menselijke wijze met elkaar omgaan. Een aantal kenmerken van dit publieke domein hebben we al genoemd in het tweede hoofdstuk; op enkele ervan willen we hier ingaan. Het publieke domein bestaat, zoals ieder domein, op grond van bepaalde van grenzen, die het ene in- en het andere uitsluiten. Er moet aan een aantal voorwaarden worden voldaan voordat er sprake kan zijn van een publiek domein.

Er is binnen het publiek domein, zoals Arendt dit beschrijft, geen sprake van 'macht over', er is de activiteit van handelende mensen en er spelen geen persoonlijke of gemeenschappelijke belangen. De instandhouding van het publiek domein is daarmee het enige belang, dat binnen dit publieke domein mag spelen. Dit betekent, dat de voorwaarden voor het publieke domein tegelijk het enige belang vertegenwoordigen, dat binnen dit domein een rol speelt. De voorwaarden van het publieke domein zijn afhankelijk van de menselijke conditie. Die menselijke conditie is de conditie die onze menselijke soort van alle andere wezens onderscheidt. Deze menselijkheid heeft het publieke domein nodig om tot uitdrukking gebracht te kunnen worden.

Arendt gaat uit van de voorwaarden die het publieke domein kenmerken. Ze stelt dit publieke domein tegenover alle mogelijke andere domeinen waarop het menselijke bestaan zich ook afspeelt. De onderlinge verschillen tussen deze niet-publieke domeinen, zo die er al zijn, zijn door de wijze waarop ze onder één noemer zijn gebracht, van ondergeschikt belang geworden. Deze niet-publieke domeinen bestaan in het betoog van Arendt alleen in de negatieve definitie van het 'niet voldoen aan de kenmerken van het publiek domein'. Arendt gebruikt de volgende begrippen om het niet-publieke aan te duiden:

- het vóór-politieke domein ⁷¹
- het privé domein ⁷²
- het maatschappelijke domein ⁷³

In het tweede hoofdstuk hebben we al beschreven hoe Arendt het publieke domein van de Griekse stadstaat en de kenmerken daarvan hanteert als een ijkpunt voor haar beschrijving van de menselijke samenleving. Doordat Arendt steeds het publieke in de Griekse stadstaat als uitgangspunt neemt kan ze alle andere menselijke situaties alleen nog maar beschrijven naar de aard en de wijze waarop ze volgens haar van dit ijkpunt afwijken. Ook in haar beschrijving van de Griekse polis is er echter al sprake van een specifieke invalshoek, want ook daar is het uitgangspunt van Arendts beschrijving al het publieke domein.

Arendt beschrijft eerst hoe uit het privé domein van noodzakelijkheid en overleven, in een historisch proces, het publieke domein van vrijheid kan ontstaan. Vervolgens isoleert ze kenmerken van dit specifieke publieke domein en gebruikt ze deze kenmerken om de diverse domeinen waarin mensen leven van elkaar te onderscheiden. Zo ontstaat er een verwarring rond al die domeinen die zij noemt en waarvan het onduidelijk is of deze historisch ná elkaar of juist náást elkaar bestaan, elkaar logisch veronderstellen of juist uitsluiten. Al deze domeinen hebben slechts gemeenschappelijk dat ze wel of niet voldoen aan de kenmerken van het publieke domein zoals Arendt die heeft menen aan te treffen in de Griekse stadstaat. Als een situatie aan deze kenmerken

voldoet spreekt Arendt over een publiek domein. Zo niet dan spreekt Arendt over een niet-publiek domein.

De wijze waarop Arendt de niet-publieke domeinen benoemt brengt volgens ons een drietal problemen met zich mee:

1-Ze maakt niet duidelijk of het niet-publieke domein historisch noodzakelijk vooraf gaat aan het publieke domein.

2-Ze maakt niet duidelijk of en in hoeverre de kenmerken van het niet-publieke domein logisch vooraf gaan aan de kenmerken van het publieke domein.

3-Ze maakt niet duidelijk waar ze overgaat van een descriptieve naar een prescriptieve beschrijving van de domeinen.

Het is deze werkwijze die maakt dat Arendt het voor-politieke in één adem noemt met het privé domein, terwijl ze op een ander moment zowel het privé domein als het publieke domein laat ontstaan na het vóór-politieke. De logische consequentie van deze laatste uitspraak zou zijn dat het maatschappelijke domein al bestaat vóór de Griekse stadstaat.⁷⁴ Arendt schrijft enerzijds over het maatschappelijke als een onnatuurlijke groei van het natuurlijke in de moderne tijd, terwijl ze anderzijds schrijft over de mens die een maatschappelijk dier is vóór het een politiek dier kan zijn.⁷⁵ De oorzaak van deze schijnbaar niet consistente benadering van het begrip maatschappelijk domein ligt in het feit dat Arendt zonder enige aanwijzing overgaat van een normatieve beschrijving van het publieke domein naar een empirische beschrijving en omgekeerd. Hoe de verhouding tussen het bestaande publieke domein en het ideaaltypische publieke domein eruit ziet zullen we onderzoeken. Zoals reeds genoemd vinden we volgens Arendt het menselijke van de mens alleen binnen het publieke domein. Om die reden stelt Arendt dit domein tegenover alle andere domeinen. Daardoor is zij niet geïnteresseerd in de verschillende activiteiten -die wellicht niet typisch menselijke, maar toch door mensen uitgevoerde activiteiten zijn- die zich binnen de andere domeinen afspelen. Het gevolg daarvan is dat ieder inzicht verdwijnt in de overgangssituaties van het publieke naar het niet publieke en omgekeerd. Dit heeft volgens ons een drietal consequenties die de doelstelling van Arendt, om het menselijke van de mens door de aandacht voor het publieke domein veilig te stellen, ondergraven:

-1 In haar pogingen het typisch menselijk van de mens te beschermen door er een plaats voor te vinden die aan strenge voorwaarden is gebonden, stelt ze dat alle menselijke activiteiten die de mens op het niveau van *homo faber* hebben gebracht achter gelaten moeten en kunnen worden bij het passeren van de grenzen van het publieke domein. Dit wekt de suggestie dat alle artefacten, alle moeite, belangen en streven alleen een opstap zijn geweest om de mensen op dit niveau te brengen en nu schaamtevol achtergelaten moeten worden. Dat dit niet het geval kan zijn blijkt alleen al uit het feit dat niemand, volgens Arendt zelf, permanent in het publieke domein kan zijn.⁷⁶ De intrinsieke waarde van deze andere domeinen van de mens blijven in het betoog van Arendt onderbelicht.

-2 Arendts beschrijving laat geen ruimte voor het kritisch kijken naar overgangssituaties waarin het publieke domein nog niet of slechts gedeeltelijk is gerealiseerd. Noch wordt er een mogelijkheid

geboden om binnen het publieke domein groeiende bedreigingen van de publieke sfeer te onderkennen. In het betoog van Arendt is het publieke domein er, of het is er niet. Door deze wijze van beschrijven geeft Arendt geen aanwijzingen hoe wij de toch zo belangrijke inhoud van het publieke domein kunnen terugwinnen wanneer het verloren is gegaan. Ze geeft ook geen instrumenten om zicht te kunnen krijgen op de momenten waarop het publieke domein bedreigd wordt.

-3 Kritiek op de wijze waarop de voorwaarden van het publiek domein mensen, of bepaalde aspecten van het mens-zijn uitsluiten is onmogelijk. Arendt is bang voor het verlies van de menselijkheid van de mens, maar juist door de aard van haar beschrijving van het publieke domein ontmenselijkt ze de mensen die kunnen functioneren binnen dit publieke domein en maakt deze mensen tot abstracte wezens. De publieke sfeer heeft bij Arendt niets meer te maken met de zorg om het bestaan, niets meer met belangen en machtsstrategieën. Het wordt daardoor naar onze mening een steriel, afgesloten domein waarop een (denkbeeldige) elite discussieert die noch belangen noch behoeften heeft, een domein dat verdwenen is zodra er 'macht over' binnen dit gebied wordt gesignaleerd. Mensen van vlees en bloed, mensen met een lichaam, met behoeften en begeerten kunnen niet gemakkelijk een plaats vinden binnen dit publieke domein.

Het is zowel historisch als logisch onmogelijk dat er binnen een niet publiek domein dat alléén gekenmerkt zou worden door 'macht over', geweld en ongelijkheid, een daaraan tegengesteld publiek domein zou zijn ontstaan. Om de verhouding tussen deze twee domeinen helder te krijgen zullen we enerzijds moeten aantonen dat het publieke domein en de niet publieke domeinen gemeenschappelijke wortels hebben in de menselijke conditie. Anderzijds zullen we de eigen kenmerken van de niet-publieke domeinen op logische wijze funderen in wat door Arendt is beschreven als de menselijke conditie. We doen daarmee niet meer dan Arendt doet in haar boek *De Mens*, namelijk het beschrijven 'wat mensen doen'. We gebruiken echter in tegenstelling tot Arendt niet het publieke domein als uitgangspunt. We beginnen bij de activiteiten van *animal laborans* in zijn relatie tot de aarde. Het is volgens ons niet alleen *mogelijk*, maar ook *belangrijk* om op deze wijze de niet-publieke domeinen beter van elkaar te onderscheiden. Belangrijk, omdat het immers de uitbreiding van deze niet-publieke domeinen is, die door Arendt wordt gedefinieerd als de onnatuurlijke groei van het natuurlijke die het publieke domein overwoekert. Welk proces volgens Arendt in de moderne tijd gaande is en waardoor deze onnatuurlijke groei van het natuurlijke een bedreiging vormt voor het publieke domein kan alleen duidelijk worden door een onderzoek naar de activiteiten binnen de verschillende niet-publieke domeinen.

3.2 Drie vormen van 'macht over'

De notie 'macht over' is een zinvolle ingang om met onze aanpak te beginnen, omdat Arendt de 'macht over' als het fundamentele onderscheid beschrijft tussen het publieke domein en alle niet-publieke domeinen.⁷⁷ Arendt zelf maakt geen onderscheid tussen manifestaties van de 'macht over'

binnen de verschillende niet-publieke domeinen. Alle manifestaties van 'macht over' onderscheiden zich van de 'macht om' doordat ze geen uitdrukking zijn van het menselijke van de mens.

Wij willen in tegenstelling tot Arendt laten zien dat 'macht over' kan worden gedifferentieerd. Deze differentiatie kan meer inzicht geven in de overgang van de niet-publieke domeinen naar het publieke domein. Ten eerste laten we met deze differentiatie zien dat er in de menselijke conditie een gemeenschappelijk moment is, waarin zowel de 'macht over' van het niet-publieke domein als de 'macht om' van het publieke domein wortelen. Ten tweede maken we hiermee zichtbaar, dat er activiteiten zijn die een overgang vormen van het publieke naar het niet-publieke domein. Het zijn juist deze overgangssituaties die een belangrijke rol spelen in de bedreigingen die Arendt ziet voor het menselijke van de mensen. In deze overgangssituaties ligt ook de enige mogelijkheid om te kunnen zien hoe er binnen een bestaand maatschappelijk domein een publiek domein nagestreefd kan worden.

Arendt beschrijft op schijnbaar empirische wijze een natuurlijke mens die als soort leeft en zich volledig richt op het overleven van die soort.⁷⁸ Deze *animal laborans* wordt door haar beschreven als geketend aan de aarde. Hij moet zwoegen om zijn strikt individuele fysieke behoeften te bevredigen.⁷⁹ Dit levert een beeld op van een mens die opgaat in de groep en dat komt overeen met het latere beeld van het huishouden bij Arendt. Maar het levert ook het beeld op van een enkeling die niet alleen strijdt tegen de natuur, maar ook tegen zijn medemensen. Wij willen dit beeld van de mens vóór het ontstaan van het publieke domein opnieuw bekijken.

We gaan uit van de natuurlijke mens zoals Arendt die beschrijft. Deze mens is in een voortdurend strijd tegen de natuur gewikkeld, bezig om als soort te overleven. Arendt geeft geen bronnen aan waarop zij haar veronderstelling over het leven van deze soort baseert. We gaan er vanuit, dat we onvoldoende kennis hebben omtrent de samenlevingsvorm die er in deze - door Arendt ook niet precies aangeduide - periode van de natuurlijke mens bestaan. Wat we wel kunnen aannemen is dat er één of andere ordening ontstaat. Vanuit die gedachte kunnen we met behulp van de kenmerken die Arendt deze natuurlijke mens toeschrijft een veronderstelling maken over de machtsrelaties die deze mens - die als soort leeft - moet hebben gekend.

Laten we ervan uitgaan dat bovengenoemde soort leefde in (kleine) gemeenschappen. Dan kent hij tenminsten twee soorten macht: Ten eerste is er de op zichzelf betrokken macht van de enkeling; de fysieke reactie van die enkeling op natuurlijke impulsen. Ten tweede is er de macht die voortkomt uit de drang tot overleven van de soort. Aangezien de soort zich eerst en vooral bezig houden met strijd tegen de natuur, is de individuele macht van ieder lid van die gemeenschap ondergeschikt aan dit door Arendt als primair aangeduide doel: het overleven van de soort. De ordening die binnen zo'n gemeenschap ontstaat is een gevolg van de meest optimale wijze om te reageren op de natuurlijke omstandigheden. In deze situatie zijn alle mensen gelijk in de wijze waarop ze zich volledig geven ten behoeve van het doel dat door geen van hen specifiek is gekozen.

Het is met deze uitgangspunten mogelijk om diverse manieren te bedenken waarop een dergelijke gemeenschap zich ordent: binnen de ene gemeenschap zullen de snelsten de jagers zijn en de sterksten de verdediging op zich nemen. Binnen de andere gemeenschap zal men zich meer

toeleggen op het in samenwerking zoeken van voedsel. Voor iedere vorm van gemeenschappelijke gerichtheid op het overleven van de soort geldt echter dat veranderingen binnen de gemeenschap (door ouderdom, geboorte of ziekte) vragen om een herordering van de groep. Deze voortdurende aanpassing vindt plaats door onderlinge selectie. Het maakt daarbij niet uit of er geselecteerd wordt op samenwerkingscapaciteiten, jagerscapaciteiten of iets anders. Waar het om gaat is dat die capaciteiten die voor de overlevingsstrategie van die groep doorslaggevend zijn, tot selectie criterium worden.

De door Arendt beschreven gebondenheid aan de individuele behoeften is ondergeschikt aan het overleven als soort. Er zijn diverse mogelijkheden om een gemeenschappelijke kracht tegenover de natuur te vormen. Gezien vanuit een buitenperspectief benoemen wij de verschillende oplossingen die samenlevingen kiezen en kennen er bepaalde oordelen aan toe. Wij beoordelen de ene soort als meer of minder vreedzaam dan de andere, meer op harmonie met de omstandigheden gericht, patriarchaal of matriarchaal, meer of minder gewelddadig in de onderlinge omgang enzovoorts. Vanuit het binnenperspectief is er echter alleen sprake van een optimalisering van de overleefcapaciteit. Selectie kan daarom ook allerlei vormen aannemen, waarbij de enige overeenkomst tussen al die vormen is dat de uitkomst de gemeenschap ten goede komt en het overleven van de soort waarborgt.

Eerst is er een behoefte, dan volgt er de uitoefening van macht - in deze zin de capaciteit om een behoefte te bevredigen - en pas als dat lukt, vindt er een herhaling van die effectieve handeling plaats en is datgene ontstaan wat Arendt beschrijft als 'macht over de natuur'. Deze 'macht over de natuur' kan zich in twee richtingen vergroten. Aan de ene kant kan men overgaan tot meer van hetzelfde. Aan de andere kant kan men zich richten op het vertalen van dezelfde handelswijze naar andere toepassingen. De ontdekking dat een steen kan worden aangewend voor het kraken van noten kan leiden tot het gebruiken van een steen als er weer een noot gevonden wordt of gemodificeerd worden tot het zich verdedigen tegen een roofdier.

Tot op dit moment is er alleen sprake van 'macht over de natuur' en gaat het dus om machtsuitoefening op het niveau van *animal laborans*. Volgens Arendt kent *animal laborans* alleen de omgang met de aarde, de natuur. Er is volgens Arendt sprake van een voortdurende strijd met de natuur om in leven te blijven. In deze situatie zien we, dat de macht van mensen bepaald wordt door één gemeenschappelijk doel: het overleven van de soort. De betekenis van ieder individu wordt bepaald door dit doel en ieder individu is even misbaar of onmisbaar. Immers, iedere verandering van de samenstelling van de groep verandert de positie van alle individuen, waarbij het criterium altijd weer gevormd wordt door de optimale overleefkans. Het verschil tussen de individuen is onderdeel van deze optimalisering en is daar, gezien het feit dat geen individueel mens alles alleen kan, voorwaarde voor. In de situatie van deze natuurlijke mens in zijn voortdurende strijd om het bestaan, valt de ordening van de gemeenschap samen met het natuurlijk van elkaar verschillen van alle mensen. Deze ordening of hiërarchie, in zijn voortdurend wijzigende vorm, is uitdrukking van dit verschillend zijn. Daarbij worden de verschillen tussen mensen ingezet om het overleven van de soort te optimaliseren.

Arendt onderscheidt *animal laborans* van *homo faber* door te wijzen op het voortdurende zwoegen van *animal laborans* tegenover het scheppende bestaan van *homo faber*. Arendt legt de oorzaak van dit verschil in de reïficatie⁸⁰ die *homo faber* kent. Toch kent ook *animal laborans* wel handelingen die verstoffelijkt en daardoor verduurzaamd zijn. Een specifieke steen waarmee men een noot kan openen is daar een voorbeeld van. Het is niet de reïficatie zelf, maar de (zelf)ervaring die het gevolg is van die voortschrijdende verstoffelijking en verduurzaming, die het onderscheid tussen *homo faber* en *animal laborans* bepaalt. Waar *animal laborans* de ervaring kent van een voortdurende strijd tégen de natuur met als inzet het overleven, geeft de reïficatie *homo faber* de ervaring van heersen óver de natuur. *Animal laborans* weet zich deel van de natuur en moet in deze natuur zijn plaats voortdurend bevechten. *Homo faber* ziet daarentegen de natuur als het materiaal voor zijn scheppend vermogen. *Homo faber* distantieert zich van de natuur en verandert deze om zijn behoeften te bevredigen.

Hier vinden we dus de plaats waar de mensen overgaan van de omgang met de aarde in hun hoedanigheid van *animal laborans* naar de omgang met de wereld als *homo faber*. Maar wat betekent deze overgang voor de gemeenschap waarin deze mensen leven? In welke opzichten verandert de ordening of hiërarchie van een gemeenschap als *homo faber* zijn intrede doet?

Arendt zegt, dat de mens kenmerkend een niet-natuurlijk wezen is, iets wat zij laat zien door middel van de dichotomieën aarde-wereld, natuur-artefact, arbeid-werk. In deze dichotomieën speelt de tegenstelling tussen de aarde en het natuurlijke aan de ene kant en de wereld van de artefacten aan de andere kant voortdurend een centrale rol. Het werk van *homo faber* is de omgang met artefacten, zijn omgeving is de door de mens gemaakte wereld. Het is daarom belangrijk om helder te krijgen, wat de kenmerken van een artefact zijn. Het is onvoldoende om het artefact aan te duiden als het onnatuurlijk gebruik van het natuurlijke. Arendt geeft expliciet aan dat bewerking en verduurzaming van het natuurlijke voorwaarden zijn om van een artefact te spreken.⁸¹ *Homo faber* is in tegenstelling tot *animal laborans* in staat om een doel te stellen en zijn middelen te kiezen of te vervaardigen, voorafgaand aan het gebruik hiervan. Hij is ook reflexief over zijn verleden en kan hieruit leren. Dit betekent dat *homo faber* in staat is om te denken in termen van strategieën om een gesteld doel te verwezenlijken; hij verhoudt zich actief tot de natuur. De 'macht over de natuur' die *animal laborans* had of tenminste nastreefde splitst zich nu volgens ons in drie vormen van macht:

1 *Homo faber* houdt de 'macht over de natuur' zoals *animal laborans* die kende. Iedere doelgerichte toepassing van een artefact geeft *homo faber* 'macht over de natuur'. Deze 'macht over de natuur' kan ingezet worden om het overleven van de gemeenschap te optimaliseren, maar ook ten behoeve van andere doelen.

2 Er ontstaat daarnaast 'macht over de artefacten'. *Homo faber* kan de artefacten gebruiken, uitbreiden en zelfs inzetten om weer nieuwe artefacten te maken. Deze 'macht over de artefacten' kan ingezet worden om het overleven te optimaliseren, maar ook voor andere doelen.

3 Er ontstaat een samenleving waarin het al dan niet overdragen van kennis en kunde een specifiek soort machtsrelaties doet ontstaan. Wij noemen dit 'macht over de ander'.

Op het moment dat het overleven van de soort niet meer alle aandacht opeist, ontstaat de ruimte voor het stellen van individuele doelen. Daarmee ontstaan botsende belangen, en verschillen in capaciteit tussen leden van de gemeenschap worden nu ingezet om deze belangen veilig te stellen. Op zichzelf is dit analoog aan de concurrentie tussen de soortgenoten bij *animal laborans*, maar daar staat de hiërarchie die daaruit voortkomt, evenals alle toepassingen van natuurlijke middelen op een niet natuurlijke wijze, onvoorwaardelijk ter beschikking van de soort; ze dienen om de overlevingskansen van de soort te vergroten. Bij *homo faber* weerspiegelt de hiërarchie nu het vermogen om artefacten, of ze nu stoffelijk zijn of niet, in te zetten ten behoeve van door hemzelf gestelde doelen.

Het gebruik van artefacten door *homo faber* laat nieuwe gestalten van macht ontstaan en deze beïnvloeden de wijze waarop de ordening van een gemeenschap tot stand komt. Ten eerste zal dus binnen de gemeenschap het gebruik van artefacten de fysieke en mentale mogelijkheden van de leden veranderen en daarmee invloed hebben op de hiërarchie. Als er alleen dit verschil zou ontstaan, zou het overleven van de soort nog steeds centraal staan. Maar er is een tweede verschil dat ontstaat doordat de artefacten het gemeenschappelijke doel van het overleven van de soort naar de achtergrond dringen. Het overleven in de natuur verandert in een overheersen van de natuur en zo ontstaat de ruimte voor het stellen van andere doelen dan de voortdurende overlevingsstrijd tegen de natuur. De onderlinge verschillen worden nu niet meer ingepast in het door iedereen gedeelde doel van het overleven van de soort.

De wereld van duurzame artefacten biedt de mogelijkheid om eenmaal ontdekte strategieën over te dragen op anderen én, minstens even belangrijk, de mogelijkheid om dit niet te doen. In het spreken en handelen heeft de mens de mogelijkheid om zijn kennis en kunde en de ontwikkelde overleefstrategieën en artefacten, door middel van handelen en spreken, te delen met anderen. Hierbij wordt de 'macht over de natuur' en de 'macht over de artefacten' gedeeld. Maar er is ook een andere mogelijkheid. De mens kan deze overdracht ook bewust nalaten met het gevolg dat hij in strategisch opzicht een dominantie verwerft ten opzichte van diegenen waarmee hij leeft en met wie hij die strategie niet heeft gedeeld. De capaciteiten om deze overdracht bewust in te zetten is ook 'macht over', maar dan over de ander.

Hier zien we, dat binnen de groeiende wereld van het artificiële, drie vormen van macht ontstaan: 'macht over de natuur', 'macht over de artefacten' en 'macht over de ander'.

Binnen het geheel van de niet-publieke domeinen is er dus een verschil tussen het gebruik van macht door *animal laborans* en door *homo faber*. Waar de eerste alleen het gebruik van macht kent in de vorm van het aanwenden van de natuur, of dit nu zijn eigen fysieke vermogens betreft of de objecten buiten hem, kent *homo faber* de bewust gehanteerde strategieën die een artificiële wereld scheppen die boven het natuurlijke uitgaat. In deze artificiële wereld van *homo faber* kan iemand zich de herhaalbare strategieën en de duurzame artefacten, of ze nu door hemzelf gemaakt zijn of niet, toeëigenen. Het gaat dus niet meer om kracht of capaciteit ten opzichte van de natuur, maar om de capaciteit om 'macht over anderen' uit te oefenen. Hiermee bedoelen we, dat de hiërarchische

verhoudingen, die ontstaan binnen een groep, weliswaar in veel opzichten gelijken op de hiërarchische verhoudingen, zoals wij die bij *animal laborans* waarnemen, maar dat er één opzicht is waarin ze zich fundamenteel onderscheiden: de hiërarchie is niet langer uitdrukking van de meest doelmatige vorm van overleving van de soort.

Dit onderscheid dat nu zichtbaar is geworden binnen de door Arendt niet onderscheiden niet-publieke domeinen, tussen de 'macht over de natuur' van *animal laborans*, gericht op het overleven van de soort, en de 'macht over de artefacten' en de 'macht over de ander' van *homo faber*, die zich heeft losgemaakt van dit gemeenschappelijke doel, heeft een belangrijke consequentie voor de verhouding tussen de niet-publieke domeinen en het publieke domein.

Arendt geeft aan, dat het publieke domein zich kenmerkt als het domein waar alleen 'macht om' voorkomt en waar derhalve 'macht over' geen rol speelt. Vanuit haar optiek is de tweedeling tussen de natuurlijke situatie van *animal laborans* en de onnatuurlijke wereld van *homo faber* van ondergeschikt belang. Voor Arendt ligt de nadruk op de scheiding tussen het publieke domein - dat niets te maken heeft met 'macht over' en alleen 'macht om' kent - en alle niet-publieke domeinen. Wij willen laten zien dat de overgang van *animal laborans* naar *homo faber* vooraf móet gaan aan het ontstaan van het publieke domein. Arendt noemt het niet-publieke het natuurlijke en het publieke domein het onnatuurlijke. Het publieke domein hoort volgens haar definitie bij het onnatuurlijke, de wereld en het door mensen gemaakte. We hebben laten zien dat vormen van 'macht over' gedifferentieerd moeten worden. Dan wordt zichtbaar dat er verschillen zijn tussen de vormen van 'macht over' die natuurlijk en de vormen van 'macht over' die onnatuurlijk zijn.

In tegenstelling tot hetgeen Arendt stelt is 'macht over de ander' geen onderdeel van een natuurlijk niet-publiek domein. 'Macht over de ander' is bij uitstek onnatuurlijk omdat deze ontstaat in een wereld van artefacten. 'Macht over de ander' ontstaat in het binnenperspectief van een gemeenschap pas nadat het gemeenschappelijke overleven niet meer alle aandacht opeist. We gaan nu nog niet in op de consequenties die dit volgens ons heeft voor de inhoud van het publieke domein. Eerst zullen we laten zien hoe deze differentiatie tussen de diverse vormen van 'macht over' een nieuw licht werpt op de analyse van de Griekse stadstaat, de historische situatie waar volgens Arendt het publieke domein is ontstaan. Het publieke domein in de Griekse stadstaat vormt immers het ijkpunt voor het nastrevenswaardige publieke domein dat zij wil veiligstellen in de moderne tijd.

Arendt gebruikt de Griekse stadstaat als historisch voorbeeld en suggereert daarbij dat er een vóór-politieke periode was die uitkristalliseerde in het ontstaan van twee strikt onderscheiden domeinen: het publieke/politieke domein enerzijds en het privé/huishouden anderzijds. Toch spreekt ze ook over het ontstaan van een bevelsstructuur in een oorlogssituatie als het terugkeren naar het vóór-politieke of privé domein. Daaruit zou men kunnen concluderen dat het vóór-politieke en het privé domein min of meer hetzelfde zijn.

Volgens Arendt ontstaat het maatschappelijk domein op het moment dat kenmerken van het privé domein hun intrede doen op het publieke domein. Arendt zegt vervolgens dat het onderscheid privé - publiek nog mooi helder te herkennen is ten tijde van de Griekse stadstaat. De door haar aangetroffen - descriptieve - kenmerken gebruikt zij vervolgens als ijkpunt voor een normatieve analyse van de moderne tijd. Behalve de verwarring die optreedt doordat Arendt niet aangeeft waar

en wanneer ze overgaat van descriptie naar prescriptie, hebben we nog en ander punt van kritiek op de wijze waarop Arendt de Griekse polis beschrijft. Naar onze mening is er ook *binnen* de Griekse stadstaat al geen sprake meer van twee onderscheiden domeinen privé en publiek.

Als we het hierboven geïntroduceerde onderscheid aanbrenge(n) tussen de 'macht over' in de natuurlijke situatie en de 'macht over' in de wereld van *homo faber*, kunnen we zien dat wat Arendt beschrijft als de privésfeer ook binnen de Griekse stadstaat al ver verwijderd is van het natuurlijke bestaan en het strikte overleven. De privé sfeer in de stadstaat wordt gekenmerkt door dominantiepatronen die niet meer uitsluitend geënt zijn op de 'macht over de natuur' en niet meer alleen ten dienste staan van het overleven van de soort. De dominantie komt voort uit praktijken van 'macht over de ander' en is gebaseerd op individuele doelen. Het door Arendt soms in één adem met het privé domein genoemde vóór-politieke voldoet meer aan de kenmerken die zijzelf toeschrijft aan het natuurlijke domein. Als voorbeeld van dit vóór-politieke kiest Arendt een oorlogssituatie, waarbij mensen vrijwillig afstand doen van de 'macht om'. In geval van oorlog waar het om overleven gaat, is er in zekere zin sprake is van buitenaf opgelegde en door niemand gekozen doelstellingen, waarbij iedereen naar beste vermogen wordt ingezet. Toch geldt ook hier dat de situatie niet natuurlijk is. Er kan nooit meer teruggekeerd worden naar een situatie waar slechts vanuit het optimaliseren van het overleven van de soort wordt gehandeld. De beschikking over artefacten en 'macht over de ander spelen' ook hier een belangrijke rol.

Het vóór-politieke- en het privé domein kennen beide zowel 'macht over de natuur', 'macht over de artefacten' als 'macht over anderen', en de toeëigening van deze machtsvormen is al gestold in structuren en patronen waarbij zowel de toeëigening van de artefacten als de toeëigening van de strategieën aan bepaalde personen of functies zijn voorbehouden. Dit betekent dat er dominantiepatronen zijn ontstaan, die niet meer rechtstreeks gerelateerd zijn aan het overleven van de soort. De 'macht over de natuur', de 'macht over de artefacten' en de 'macht over de ander' kunnen voor allerlei doelen worden aangewend. De strategieën die men gebruikt om anderen in te zetten voor eigen doelen verzelfstandigen zich tot nieuwe duurzame artefacten. Het verkrijgen van 'macht over', in welke vorm dan ook, of het bereiken van een hoge plaats in de hiërarchie worden zelfstandige doelen, waarvoor al deze machtsvormen kunnen worden ingezet.

Ook het huishouden dat Arendt beschrijft als een natuurlijke situatie is niet meer gericht op het gemeenschappelijke doel van het overleven van de soort. Ook al zou het de kracht van de gehele gemeenschap ten goede komen in de strijd om het overleven dat vrouwen of slaven een andere plaats in zouden nemen in de stadstaat, dan nog gebeurt dat niet omdat de concurrentie ten behoeve van het overleven is ingeperkt door een hiërarchie die doel op zich is geworden. Dat verklaart ook waarom de artefacten, die de natuurlijke verschillen in kracht - gebaseerd op sekse, leeftijd of lichaamsbouw - van ondergeschikte betekenis zouden kunnen maken en de gekozen overleefstrategie zouden versterken, niet voor dat doel worden ingezet. Deze artefacten worden gebruikt ten behoeve van doelen en hiërarchieën die zijn vastgelegd toen het directe overleven en de daarop gerichte natuurlijke ordening van de gemeenschap verdwenen.

Arendt beschrijft het maatschappelijke als het domein dat historisch ontstaat na het toelaten van activiteiten uit de sfeer van het private (de huishouding) op het publiek domein. Het maatschap-

pelijke kenmerkt zich door een vermenging van de behoeften en belangen van het natuurlijke domein met de typisch menselijke elementen van het publieke domein. Omdat we hebben laten zien dat al in de Griekse polis de zuivere natuurlijke privésfeer niet meer voorkwam, menen we te mogen concluderen dat er al vroeg in de geschiedenis van de mensen een domein is dat voldoet aan de kenmerken die Arendt aan het maatschappelijke domein toekent. In het ontstaan van de artefacten en het bewust hanteren van strategieën van overdracht en uitsluiting ten opzichte van deze artefacten, is er al een maatschappelijk domein ontstaan. Als Arendt de Griekse stadstaat gebruikt als een voorbeeld waar het strikte onderscheid tussen privé en publiek nog voorkomt heeft ze een specifieke opvatting over wat privé en wat publiek is voor ogen.

Wij willen beweren dat het bestaan van het maatschappelijke *voorwaarde is* voor het ontstaan van een scheiding privé-publiek zoals door Arendt in de Griekse stadstaat beschreven.

Al vóór het ontstaan van de Griekse stadstaat was de natuurlijke mens verdreven door de onnatuurlijke mens. Deze onnatuurlijke mens was niet meer voortdurend op het overleven gericht. Alleen door een groeiend aantal artefacten, door een groter wordende macht over de natuur kon deze mens een complexe samenlevingsstructuur zoals de Griekse stadstaat doen ontstaan. Alleen onder die onnatuurlijke voorwaarden kon er een onderscheid ontstaan tussen het privé domein en het publieke domein. Pas nadat niet iedereen zich meer bezig hoeft te houden met het overleven kan er aandacht ontstaan voor de verdeling tussen het domein dat zich bezig houdt met taken die het overleven, het zich herhalende en het noodzakelijke betreffen, en het domein van vrijheid en gelijkheid.

In tegenstelling tot Arendt zijn wij van mening dat onder de voorwaarde van het maatschappelijk domein de domeinen privé en publiek ontstaan. De mensen leven in een maatschappelijk domein, ze zijn - naar de beschrijving van Arendt - zelf artefacten en leven temidden van artefacten. Een werkelijk natuurlijke situatie komt niet of nauwelijks meer voor. Binnen dit maatschappelijke domein zijn zowel het privé domein als het publieke domein, zoals Arendt ze beschrijft, ideaaltypen geworden die men na kan streven of waar men zich tegen af kan zetten. Arendt hecht aan het publieke domein zoveel waarde omdat zij daar de locatie ziet voor de fundamenteel menselijke waarden. Als we echter stellen dat noch het publieke domein noch het privé domein een reële locatie kan zijn, dan zijn ook de kenmerken van het publieke- en het privé domein ideaaltypisch. Het streven naar dit ideaal kan worden beoordeeld en gewaardeerd. Juist vanuit deze invalshoek ontstaat er een vruchtbare methode om de moderne maatschappij te analyseren en bepaalde ontwikkelingen te kritiseren. De constatering, dat iedereen leeft in een maatschappelijk domein waarbinnen zowel het privé als het publieke domein als ideaaltypen fungeren biedt de mogelijkheid om te onderzoeken welke uitsluitingspraktijken het ideaal van het publieke domein omringen en wat dit betekent voor de mensen die aan dit publieke domein kunnen en willen deelnemen. Door het ideaaltype te gebruiken als een toetssteen voor reële situaties, kunnen we zien waar het streven naar het publiek domein wel en niet aanwezig is en wat daarvan de mogelijke oorzaken en consequenties zijn.

Zodra we het publieke domein opvatten als een ideaaltype zien we dat de inhoud van dit ideaal

altijd een culturele en tijdgebonden vorm heeft. Arendt heeft met de kenmerken van het publieke domein echter wel degelijk het vasthouden van universele, onveranderlijke menselijke waarden op het oog. Op dit probleem zullen we later terugkomen.

3.3. Het subject als artefact

De mens leeft in een wereld die altijd door geweld tot stand is gekomen, omdat dat nu eenmaal de manier is waarop de artefacten worden gewonnen uit het natuurlijke. Als we Arendt erop nalezen, beschrijft zij de manier waarop de natuur wordt omgevormd tot een wereld van artefacten als een gewelddaad.⁸² Het hiervóór beschreven maatschappelijke domein is het gevolg van dit geweld en kent een voortdurende stroom van gewelddaden om nieuwe artefacten voort te brengen. Arendt beschrijft de mensen als artefacten die in een artificiële wereld met elkaar omgaan en die gevormd worden door die wereld der artefacten die zij hebben voortgebracht en die hen omringt.⁸³

We hebben al gesteld dat het maatschappelijk domein zich vormt in de wereld van de artefacten en dat daarbinnen het privé domein en het publieke domein zich aftekenen. Het menselijk bestaan in een maatschappelijk verband is het bestaan dat voortkomt uit het vormende karakter van de wereld van de artefacten, aldus Arendt. Na de introductie van het artefact kunnen we de 'menselijke conditie' beschrijven als het (samen)leven dat georganiseerd wordt rondom eisen die aan elk van de deelnemers aan deze samenleving worden gesteld. Deze eisen zijn artificieel, in die zin dat ze niet direct door natuurlijke omstandigheden worden afgedwongen. Deze eisen lopen uiteen van het kunnen lezen en schrijven tot het kunnen omgaan met geld als betaalmiddel. Afhankelijk van het soort samenleving kan de inhoud van de eisen veranderen. In een agrarische gemeenschap worden bijvoorbeeld andere eisen gesteld dan in een geïndustrialiseerde samenleving.

Foucault laat keer op keer zien, hoe subjecten worden geproduceerd en hoe deze productie van het subject voortkomt uit machtsrelaties. Wij menen op grond van Arendts beschrijving van de mens als artefact, het geproduceerde subject van Foucault⁸⁴ in onze analyse ook op te kunnen vatten als een artefact. Het subject is het resultaat van een door mensen gemaakte, artificiële structuur, waaraan niemand zich kan onttrekken. Binnen de samenleving die zich heeft ontwikkeld bovenop en na het natuurlijke bestaan, verschijnen mensen aan elkaar in de gestalte van een subject. Een proces van onderwerping, inslijpingen en uitsluiting maakt de mensen rijp voor een artificiële samenlevingsstructuur.

De gestalte waarin deze mensen optreden in de wereld is de gestalte van het geproduceerd subject. In deze zin is de productie van subjecten, zoals beschreven door Foucault, het proces van de onderwerping van de mensen aan de voorwaarden die een artificiële wereld aan hen oplegt. Het is volgens ons ditzelfde proces waar Arendt op doelt als ze stelt dat alles dat de mensen aanraken direct mee gaat spelen in hun conditionering.⁸⁵ Dit is een proces dat alleen beschreven en begrepen kan worden als een moment dat gekoppeld is aan het maatschappelijke domein. Dat betekent, dat de machtsrelaties die Foucault analyseert van toepassing zijn op de menselijke conditie waar Arendt over schrijft.

In het vervolg van dit hoofdstuk willen we onderzoeken óf en in hoe verre deze machtsrelaties van betekenis zouden kunnen zijn voor de mogelijkheid en de inhoud van een publiek domein. Er zijn een drietal vragen die we met gebruikmaking van de analyse van machtsrelaties van Foucault willen trachten te beantwoorden:

1 Alle mensen verschijnen altijd als artefacten/ subjecten in de wereld en dat geldt dus ook voor het (ideële) publieke domein. Wat betekent het nooit los kunnen komen van de artefacten en hun conditionering en dus van het geproduceerd subject voor de kenmerken van het publieke domein? (paragraaf 3.4)

2 Welke kenmerken van het publieke domein die zijn genoemd door Arendt blijven over als uitdrukking van het menselijke van de mens? (paragraaf 3.5)

3 Welke machtsrelaties kunnen er voorkomen binnen het publieke domein van Arendt? Nu we hebben vastgesteld dat er bepaalde vormen van 'macht over' voorwaarden zijn voor het publieke domein, zullen we moeten bekijken welke implicaties dit heeft voor de kenmerken die Arendt aan het publieke domein toeschrijft. (paragraaf 3.6).

3.4. Conditionering en disciplineren

Arendt laat zich niet uit over de aard en de gevolgen van de conditionering die de wereld en de mensen elkaar opleggen. Het feit, dat ze er van uitgaat dat deze conditionering er altijd is maakt het echter nodig om te onderzoeken wat daarvan gevolgen kunnen zijn. Bij Foucault treffen we uitgebreide en diepgaande analyses aan van hoe conditionering eruit kan zien en eruit gezien heeft in de ontwikkeling van de mens. In het woordenboek zien we dat conditionering zowel het stellen van voorwaarden is, als een zodanige gewenning aan een bepaalde prikkel dat er onbewust een bepaalde reactie volgt.⁸⁶ In het verhaal van Arendt spelen beide betekenissen een rol. In de eerste betekenis zien we bijvoorbeeld hoe de natuur conditioneert in de zin van het stellen van condities waaronder de mens in leven kan blijven. In de tweede betekenis is er bijvoorbeeld sprake van conditionering als er door straf en beloning bepaald gedrag ingeslepen wordt bij leden van een samenleving. Het woord conditionering in deze tweede betekenis is goed te vergelijken met het woord disciplineren zoals Foucault dat hanteert.⁸⁷

In de vorige paragraaf hebben we geconstateerd dat er al vóór de Griekse stadstaat sprake moet zijn geweest van een maatschappelijk domein. Het maatschappelijke is een domein waarin mensen door de wereld van de artefacten gevormd zijn. Daardoor zijn de mensen zelf ook artefacten geworden. Het maatschappelijke is de wereld van *homo faber* en toch spelen elementen uit het leven van *animal laborans* hier ook een rol. Het werken en artefact zijn van de mensen is niet strikt te scheiden van het zwoegen en deel van de natuur zijn. Het feit dat er artefacten zijn en dat de wijze van omgaan met de natuur daardoor op een onomkeerbare wijze verandert, heeft ons ertoe gebracht

om te stellen dat het privé domein, zoals Arendt dat beschrijft, evenals het publieke domein alleen op de wijze van een ideaaltype bestaat. Het is nu de vraag of het mogelijk en of het zinvol is om een ideaal publiek domein na te streven. Arendt lijkt er met haar beschrijving van het publieke domein van uit te gaan dat de mens zich los kan maken van alle vormen van 'macht over' die binnen het maatschappelijke domein een rol spelen. Daarmee lijkt ze het bestaan van een authentieke menselijke kern te impliceren.

Bestaat er zoiets als een authentieke kern van de mens, die zichzelf zonder de vormen van 'macht over' kan onthullen? Bestaat er een mens die in pluraliteit met anderen kan omgaan en die uitdrukking kan geven aan het menselijke vermogen tot nataliteit? Kortom, is het na onze kritiek op de domeinen zoals Arendt die beschrijft nog mogelijk om een mens te veronderstellen die drager kan zijn van de menselijkheid van de mens binnen een publiek domein? Dat is de vraag naar de relatie tussen het gevormde artefact oftewel het geproduceerde subject en een mogelijk autonome kern van de mens. Op deze wijze geformuleerd, zien we duidelijk de overeenkomst met het onderzoek van Foucault. Vanuit de hypothese dat we de analyses van Foucault naar de manieren waarop macht werkt en zijn conclusies kunnen gebruiken, zullen we onze vraag naar de kenmerken en de status van de mens binnen het publieke domein van Arendt proberen te beantwoorden.

Mensen leven binnen het maatschappelijk domein met elkaar in een wereld die bestaat uit de complexe machtsrelaties die Foucault daarin onderscheidt. Foucault laat zien dat er geen sprake kan zijn van een eenvoudige verdeling tussen heersers en overheersten. Evenmin is er een van bovenaf komende, zich door alle lagen van de samenleving vertakkende stroom van machtsuitoefeningen. Zoals we hebben laten zien, wordt de voor iedereen geldende doelstelling van het overleven van de soort naar de achtergrond gedrongen en ontstaat daardoor de ruimte voor allerlei botsende doelen die voortkomen uit de verschillen tussen mensen. Evenals Arendt ziet Foucault dat de vele bedoelingen van mensen een veelheid aan gedragingen en activiteiten opleveren, die elkaar beïnvloeden en soms onherkenbaar veranderen. De individuele verschillen in kracht, die in de natuurlijke gemeenschap ingezet worden om de algemene overleefcapaciteit te vergroten, worden nu ingezet als middel om botsingen van belangen te beslechten.

De hiërarchie(ën) en het oorspronkelijk gemeenschappelijke doel van overleven groeien steeds verder uiteen. Andere criteria dan het optimaliseren van die overleefcapaciteit moeten worden gehanteerd om te kunnen beslissen welke doelen wel en welke niet worden nagestreefd. Het recht van de sterkste, de plaats in de hiërarchie, het meest overtuigende verhaal, of het nut voor de grootste groep zijn voorbeelden van zulke criteria.

Binnen de maatschappij ontstaat er daardoor een behoefte aan nieuwe gemeenschappelijke criteria. Juist in de ontstane chaos van botsende belangen, die de samenlevingen na het verlaten van het natuurlijke kenmerkt, is er een algehele behoefte aan ordening en voorspelbaarheid. Het is voor mensen in een maatschappij niet meer de natuur buiten de mens die het overleven bedreigt, maar de natuur van de mens zelf.

Foucault laat in verschillende van zijn werken zien hoe in de loop van enkele eeuwen het moderne subject wordt geproduceerd door processen van straf en disciplineren. Hij laat in feite zien, dat er een samenleving ontstaat, die een steeds toenemende behoefte heeft om de (toenemende

hoeveelheid) deelnemers aan bepaalde voorwaarden te onderwerpen. Foucault beschrijft hoe de toenemende beheersing in zijn werk gaat. Hij gaat niet uitgebreid in op de redenen van die toenemende behoefte aan beheersing.

Naar onze mening kunnen we de redenen voor de toenemende beheersing vinden in de ontwikkeling van het maatschappelijke domein. In de natuurlijke situatie, dus vóór er sprake kan zijn van een al dan niet publiek domein, is het doel van iedereen hetzelfde: het overleven van de soort. De mens zelf is op dit niveau nog deel van de natuur en de mens streeft dus zowel beheersing na van de natuur om hem heen als van de natuur in hemzelf. Er is nog geen onderscheid tussen deze twee vormen van beheersing. In het maatschappelijke domein is het doel van de artefacten in eerste instantie ook gericht op beheersing van de natuur om de mensen heen. Een onbedoeld neveneffect is dat ook de natuur van de mensen hierdoor beheerst wordt. Zolang allen nog gericht zijn op hetzelfde doel is het niet van belang *wie* het artefact maakt, omdat het in het gemeenschappelijk gebruik optimaal ten nutte gemaakt zal worden. Zowel de maker als de anderen zullen veranderen door het artefact; mensen kijken anders naar een wild dier als ze een speer hebben leren maken en deze gebruiken om op het dier te jagen.

Met de introductie van het artefact ontstaat echter ook de afhankelijkheid van de artefacten. Bepaalde vormen van bestaan kunnen alleen met behulp van artefacten worden gehandhaafd. Hiermee wordt de conditionering door de natuur doorbroken en vervangen door een conditionering door de artefacten. De artefacten gaan een reeks van voorwaarden vormen, waaraan de mens zich moet houden.

Naarmate de macht over de natuur groter wordt en de overleving van de soort een grotere zekerheid wordt in ieders bestaan, wordt de 'macht over de ander' die in ieder artefact schuilgaat minder uitdrukking van het overleven van de soort en verzelfstandigt deze 'macht over de ander' zich. Daarmee bedoelen we dat de 'macht over de ander' meer en meer los komt te staan van de overleving van de soort. De onderwerping van de ene mens door de ander wordt dan een mogelijk doel op zichzelf. Als er geen alles overheersend gemeenschappelijk doel meer is, staat de ordening tussen de leden van een gemeenschap niet meer ten dienste van de soort, maar wordt de ordening uitdrukking van individuele doelstellingen. In die situatie worden allerlei doelstellingen mogelijk. Arendt laat zien dat deze doelstellingen veranderen in de loop der tijd.

Het is opvallend dat er binnen allerlei samenlevingen steeds weer gezocht wordt naar een doelstelling die alle leden van de gemeenschap weer zou kunnen verbinden. Religies en ideologieën zijn uitdrukking van het zoeken van zulke doelstellingen, maar zijn daar op lange termijn gezien niet in geslaagd. Natuurlijk zijn er voorbeelden in het verleden en in het heden van gemeenschappen die zich laten leiden door een ideologie of geloof, maar er zijn ook altijd dissidenten. Het grote probleem van al deze pogingen tot gemeenschappelijkheid is dat deze doelstellingen niet, zoals het overleven, natuurlijk en voor alle mensen geldig zijn. Derhalve wordt er altijd in meer of mindere mate geweld gebruikt om mensen een doelstelling op te leggen. In de loop der tijd zijn al deze doelstellingen als objectieve, algemeen geldende doelen tegengesproken. Alleen al het bewustzijn dat er andere samenlevingen op basis van andere uitgangspunten mogelijk zijn, maakt dat geen enkele doelstelling ooit die bindende kracht kan krijgen die het overleven in

een natuurlijke samenleving had. De uiteindelijke implicatie is dat alle doelstellingen die men bedenkt even geldig of ongeldig lijken te worden.

Arendt schrijft dat in de Griekse polis de onsterfelijkheid het belangrijkste doel werd. Dit geloof in de onsterfelijkheid heeft een belangrijke betekenis voor het publieke domein. Het publieke domein is de ruimte waarin mensen hun onsterfelijkheid konden verwerven. Als onsterfelijkheid een gemeenschappelijk doel is, wordt er dus aandacht opgebracht voor het in stand houden van het publieke domein. Toen de mensen eerst vervreemd raakten van de aarde en later van de wereld ging dit volgens Arendt gepaard met het verlies van een geloof in de mogelijkheid van onsterfelijkheid, hetzij in deze wereld, hetzij in een wereld na deze wereld. Toen door de twijfel aan de uitkomsten van denkprocessen de mens ook nog beroofd werd van de mogelijkheid zich in een innerlijke wereld geborgen te voelen, bleef als laatste doelstelling slechts het overleven van de mens als soort over, de enige potentiële onsterfelijkheid die de moderne mens zich nog kon voorstellen;

(...)in elk geval heeft de moderne mens deze wereld niet gewonnen toen hij de andere wereld verloor, noch heeft hij, strikt genomen, het leven gewonnen; hij werd er in teruggestoten, "geworpen" in de van de wereld afgesloten innerlijkheid der introspectie, waar het hoogste dat hij kon ervaren de lege processen van de denkende, met zich zelf spelende geest waren. Het enige wat er aan inhoud was gebleven waren begeerten en verlangens, de blinde driften van zijn lichaam die hij ten onrechte voor redeloze hartstochten hield, omdat hij moest vaststellen dat hij niet met ze kon "redeneren", d.w.z. niet met ze kon afrekenen. Het enige wat nu nog in potentie onsterfelijk kon zijn, even onsterfelijk als de staat in de oudheid en als het individuele leven in de Middeleeuwen, was het leven zelf, d.w.z. het mogelijk eeuwigdurende levensproces van de diersoort mens. (Arendt, 1958: 327)

Arendt heeft beschreven hoe eerst *animal laborans* en daarna *homo faber* is ontstaan. Deze *homo faber* heeft de potentie om binnen het maatschappelijk domein de overgang te maken naar het publieke domein. Arendt laat echter zien hoe in de moderne samenleving niet het ontwikkelen van deze potentie tot pluraliteit wordt benadrukt, maar hoe er juist een terugval naar het niveau van *animal laborans* wordt bewerkstelligd. Deze terugval heeft te maken met het onvermogen van *homo faber* om zin te geven aan zijn bestaan. *Homo faber* is bij uitstek de mens die alles in termen van doel-middel relaties ziet. Hij gaat er uiteindelijk toe over om alles tot middel te maken. Daarmee verliest alles zijn intrinsieke waarde.⁸⁸ De mens wordt de maat van alle dingen en geeft alles een betekenis in termen van een doel-middel relatie. Uiteindelijk verliest de mens zélf op deze wijze ook zijn waarde en wordt ook slechts een middel om een doel te bereiken.

Zoals we hierboven hebben laten zien, is *homo faber* niet in staat zichzelf een ander doel te stellen dan het overleven van de soort. Daarmee, zo schrijft Arendt, is het proces van produceren tot doel verheven. Ieder mens is alleen dan waardevol als hij aan dat proces meedoet. Arendt laat zien hoe de overwinning van *homo faber* een schijnoverwinning is, omdat hij niet in staat is zelf zin aan zijn bestaan te geven en alle pogingen om uit andere richtingen zin aan zijn bestaan te geven zijn ondergraven. De enige mogelijkheid om onsterfelijkheid na te streven die de mensen onder deze omstandigheden nog zien brengt de mens weer

terug bij zijn oorspronkelijke doel: het overleven van de soort.

Arendt beschrijft hoe de huidige samenleving verwordt tot een maatschappij van arbeiders die zich door alle technische mogelijkheden hebben losgemaakt van de noodzaak om te arbeiden en nu geen ander (omvattend) doel meer hebben waar zij zich voor in kunnen zetten.⁸⁹ De arbeid, in de zin van het voortdurende zwoegen om te overleven, is steeds minder belangrijk geworden en zou in de toekomst meer en meer door machines kunnen worden overgenomen. Tegelijkertijd is er geen andere gemeenschappelijke waarde dan het deelnemen aan dat proces van arbeid.

De moderne mens leeft in totaal andere omstandigheden dan de mens in de natuurlijke situatie. Dit brengt met zich mee dat zijn strijd om te overleven een heel andere zal moeten zijn en ook is. Het is nu niet in eerste instantie de natuur die het voortbestaan bedreigt, het is de mens zelf. Niet de natuur als omgeving moet nu beheerst worden, maar de natuur van de mens zelf en de medemens moet beheerst worden om op die wijze enige stabiliteit te bewerkstelligen. Het is de onvoorspelbaarheid van de mens die nu het meest bedreigend is geworden, in eerste instantie voor het individu, maar door de huidige technologische ontwikkelingen ook voor de gehele mensheid.

Arendt laat zien hoe de hiërarchie nu tot stand komt onder invloed van de behoefte aan stabiliteit en aan beheersing van de onvoorspelbare menselijke natuur. Degene die dat het beste lijkt te kunnen bewerkstelligen, komt bovenaan in de hiërarchie. In de behoefte aan stabiliteit en het bewerkstelligen ervan ligt de oorsprong van de angst voor het beginnen aan iets nieuws, oftewel een angst voor de nataliteit. Van deze nataliteit stelt Arendt nu juist dat deze het menselijke van de mens uitdrukt. Op alle fronten komt het project van de mens, die door zijn artefacten zelf een artefact is geworden, in gevaar door een gebrek aan een doel waartoe alle artefacten kunnen worden ingezet. Waar het geloof in de mogelijkheid van onsterfelijkheid is verdwenen, wordt het individuele sterfelijke lichaam centraal gesteld. Waar een gebrek is aan een hoger doel, wordt de activiteit een doel in zichzelf. Waar de onsterfelijkheid nog wordt nagestreefd, wordt dit ingevuld als het nastreven van de onsterfelijkheid van de soort.

Met het verdwijnen van een ander doel dan het in leven houden van de menselijke soort verdwijnt de mogelijkheid om oordelen uit te spreken over de verschillende menselijke activiteiten. Arendt vraagt zich af wat daarvan de consequenties zijn. Wat blijft er over als ons slechts de activiteit zonder doel rest? Arendt stelt dat die activiteiten opnieuw onderscheiden moeten worden. De mens moet weer prioriteit stellen aan die activiteiten die de mensen van de (andere) diersoorten onderscheiden.

De vraag wat de betekenis is van het proces van de natuurlijke mens naar de menselijke mens is in de context van dit onderzoek niet aan de orde, maar wel de constatering dat er geen weg terug is. De mens is mens geworden en heeft capaciteiten ontwikkeld die geen andere diersoort heeft. Hij is daarmee voor zichzelf en de aarde levensbedreigend geworden. Nu is het zaak dat de mens criteria vindt die hem tegen deze uitzonderingspositie opgewassen doen zijn. Arendts universele criterium van de pluraliteit binnen het publiek domein veronderstelt dat deze mogelijkheid van pluraliteit altijd en overal aanwezig is waar mensen samenleven.

We hebben echter gezien dat conditionering en disciplineren een steeds belangrijker rol spelen. We hebben ook kunnen zien dat ieder doel, anders dan het optimaliseren van het proces van productie en consumptie, voor de moderne mens wegvalt. Dit betekent niet dat er geen mensen meer zijn die andere idealen of

doelstellingen hebben. Het betekent wel dat al deze doelstellingen dezelfde mate van subjectiviteit hebben en niet door iedereen als gemeenschappelijk of objectief worden gezien. Alleen het stabiliseren van de steeds complexere samenleving wordt door iedereen als doel gesteld. Men kan heftig van mening verschillen over de wijze waarop de stabiliteit zou moeten worden bereikt of gehandhaafd. Men verschilt van mening over de gevaren die de stabiliteit het meest bedreigen. Maar men betwijfelt niet het belang van stabiliteit zelf.

Stabiliteit en voorspelbaarheid zijn aspecten van het menselijk bestaan die door Foucault zijn onderzocht in zijn onderzoek naar het subject. Dit subject-onderzoek is in paragraaf 1.6. uitgebreid aan de orde geweest. We willen daarom hier alleen enkele conclusies herhalen.

Het subject is volgens Foucault een poging om de mensen, door inwerking op hun lichaam en daarna ook op hun geest, in te passen in patronen. Deze patronen vormen het veld van ontnomen zelfbeheersing. Daarmee bedoelen we machtsrelaties, die zich uitdrukken in opgelegde gedragspatronen, regels en normen, en die de min of meer stabiele maatschappij vormen waarin wij mensen leven. **Deze patronen komen ons niet steeds als ontnomen zelf-beheer voor. Meestal ervaren mensen deze patronen als hun natuurlijke omgeving.** De zelfervaring vindt ook plaats door de indeling die er van buiten af aan ons wordt opgelegd. Iedereen in een moderne samenleving ervaart zichzelf en de ander als subject. Het heeft nu geen zin om in te gaan op de langdurige en pijnlijke weg die ons daartoe heeft gebracht, maar het is wel belangrijk om te constateren dat het een zodanig succesvolle methode is geweest dat wij nu niet meer in staat zijn ons een wereld of een mens voor te stellen zonder daarbij het subject als concept te gebruiken.

De conditionering die is uitgegaan van de diverse machtsrelaties, die er in een wereld van artefacten zijn en die nog steeds doorgaan hun invloed uit te oefenen, is onomkeerbaar. **Zowel Arendt als Foucault zijn ervan overtuigd dat een terugkeer naar een natuurlijke mens niet mogelijk en ook niet wenselijk is. Voor Arendt is een natuurlijke mens niet mogelijk omdat de mens altijd een artefact is. In tegenstelling tot Foucault heeft Arendt de relatie tussen de conditionering van de mensen binnen het maatschappelijke domein enerzijds en het moment van zelfonthulling binnen het publieke domein anderzijds niet geïntegreerd.**

Wij hebben laten zien dat er zonder machtsrelaties geen maatschappelijk domein mogelijk is en zullen de volgende paragraaf uitwerken wat het verschil is tussen de subject opvatting van Arendt en de subject opvatting van Foucault. We zullen deze verschillen in verband brengen met de mogelijkheid van zelfonthulling. In paragraaf 3.8. komen we terug op de machtsrelaties die binnen het publieke domein kunnen bestaan.

3.5. Subject en zelfonthulling

We hebben in paragraaf 3.3. een verband gelegd tussen de mens als artefact en het subject van Foucault. Als de mens zich volgens Foucault alleen als subject kan laten zien in de wereld, kunnen we moeilijk aannemen dat iedere vorm van 'macht over' kan verdwijnen binnen het publieke domein. Het subject en het artefact zijn immers zelf producten van machtsrelaties die getypeerd zijn als vormen van 'macht over'. Naar onze mening levert de differentiatie van 'macht over' naar drie vormen van macht ons nu een sleutel tot een mogelijke oplossing.

De 'macht over de natuur' en de 'macht over de artefacten' kunnen ook in een streven naar een publiek

domein niet worden losgelaten. Onze hele samenleving is daarvan doordrongen en erop gebouwd. Een moderne publiek domein kan niet gedacht worden zonder scholing, moderne communicatiemiddelen en andere artefacten. Dat is ook niet noodzakelijk.

Het onderscheid tussen de diverse vormen van 'macht over' biedt ons echter ook zicht op de 'macht over de ander'. De uitoefening van deze derde machtsvorm is van een andere orde omdat deze machtsvorm te maken heeft met het toeëigenen van de natuurlijke en artificiële middelen van bestaan. Het is deze machtsvorm die als enige de 'macht over de ander' tot doel kan verheffen. Het is dan ook deze machtsvorm die actief uitgebannen moet worden, om te kunnen voldoen aan de kenmerken van het publiek domein zoals Arendt die beschrijft.

Maar waarom zouden we dit doen, wat is er op tegen om te volharden in de machtsrelaties van het maatschappelijk domein? Waarom zouden we in de moderne tijd streven naar een publiek domein?

De moderne mens, die geen natuurlijke hiërarchie kent gebaseerd op het gemeenschappelijke overleven en die ook het doel van onsterfelijkheid in een publiek domein is kwijtgeraakt, verstrikt zich in een voortdurende strijd met allerlei doelen. Deze strijd zal beslecht worden met de geavanceerde middelen die geen andere diersoort ter beschikking staan. Arendt is pessimistisch over de uitkomst van deze strijd en voorziet een overwinning van *animal laborans*. Daarmee bedoelt zij dat er teruggegrepen wordt op het overleven als enig doel. In de moderne tijd gaat het echter niet om het overleven van de soort, maar om het overleven van de enkeling. Het uitoefenen van 'macht over de natuur', 'macht over de artefacten' en 'macht over de ander' - waarbij het overleven van de soort getransformeerd wordt in de overleving van de enkeling en dus als een individueel doel - zal zich manifesteren als een streven naar dominantie van de enkeling. Hierbij worden de natuur, de artefacten en de ander slechts middelen om die dominantie te verwerven of te behouden. Het enige waartegen gestreden wordt is de dood. Dit is een geperverteerde manier om de onsterfelijkheid te verwerven, omdat wezenlijke onsterfelijkheid, volgens Arendt, gebonden is aan het publieke domein. Alleen in het publiek domein kan er sprake zijn van behoud van dat wat het menselijke van ons bestaan uitmaakt. Het is volgens Arendt het onder anderen leven, in pluraliteit en nataliteit, dat de mens wezenlijk onderscheidt van alle andere levende wezens. Het gevaar van een dergelijk afglijden van de mens naar een strijd van allen tegen allen, want daar komt haar meest pessimistische beeld wel op neer, beschrijft Arendt als een angstbeeld voor de toekomst. Ze wil er echter geen prescriptieve normativiteit tegenover zetten.

Naar onze mening geeft Arendt de menselijke conditie terecht weer als het bestaan van een menselijke artefact in een artificiële wereld. Dat betekent dat we ons aansluiten bij haar opvatting dat een natuurlijke mens niet gedacht kan worden. Als wij ons artefactisch bestaan zouden loslaten, laten wij tevens het menselijke bestaan los. Toch zijn mensen ook deel van de natuur. We hebben al duidelijk gemaakt dat naar onze mening deze natuurlijke en ook de fysieke kant van het menselijk bestaan meegedacht moeten worden in een concept van een menselijke mens die meer is dan een abstract ideaal. Dat betekent dat we aan de analyse van Arendt deze natuurlijke kant van de mens en zijn noodzakelijk fysiek bestaan moeten toevoegen. De mens is altijd een lichamelijk bestaande mens met natuurlijke behoeften en driften, zoals iedere levensvorm die heeft. Dat we met Arendt stellen dat het menselijke van de mens niet in die, voor alle levensvormen aanwezige, natuurlijke en fysieke elementen kan zitten, betekent niet dat we stellen dat deze elementen er niet toe doen. De mensen die Arendt actief laat zijn op haar publieke domein blijven zo abstract

omdat ze geen lichaam lijken te hebben. Al in de Griekse polis was het lichaam wel een criterium voor uitsluiting.⁹⁰ Bepaalde lichamelijke kenmerken, of dit nu een ziekte, handicap of het vrouw-zijn van een persoon betroffen, sloten iemand uit van het publieke domein. Als mensen eenmaal toegelaten waren op het publieke domein mochten de lichamelijke behoeften of verlangens geen rol meer spelen.

Door uit te gaan van een maatschappelijk domein waarbinnen het publieke domein een ideaal is, komt er ruimte om te onderzoeken hoe gewone mensen, met een lichaam met behoeften en verlangens, de overgang kunnen maken naar het publieke domein. Het is Foucault die laat zien dat er geen samenleving van mensen bestaat zonder machtsrelaties die op dat lichaam inwerken. Hij beschrijft hoe het inwerken op het lichaam een subject heeft geproduceerd dat eerst van buitenaf, maar later ook in zijn zelfverving geen macht over zichzelf, maar alleen een veld van ontnomen macht over zichzelf kent. Dat er meer moet zijn dan alleen die ontnomen macht van het zelf of dat geproduceerde subject, is te merken aan die menselijke activiteiten die Foucault *verzet* noemt. Foucault raakt hier aan dat wat nodig is om te kunnen komen tot een publiek domein. Als er slechts het ondergaan van het produceren zou zijn, zou de mogelijkheid van een vrije mens ondenkbaar worden. Als dat het geval zou zijn, zou de mens nooit méér kunnen onthullen dan zijn geproduceerde gestalte en daarvoor hoeft hij zich niet op het terrein van het publieke te begeven. In deze vorm ontmoeten mensen elkaar ook binnen het maatschappelijke domein. Werkgever, werkloze, huisvader, scholier, heteroseksueel of travestiet, het zijn allemaal gestalten waarin mensen elkaar ontmoeten binnen het maatschappelijke domein. Aan deze opsomming is al zichtbaar dat iemand (tegelijktijd) in meerdere geproduceerde gestalten kan optreden.

Waar het om gaat is dat er een moment van vrije keuze is van waaruit ieder mens zelf rollen kan kiezen. Foucault zegt zelfs dat er alleen dán van machtsrelaties sprake is als iemand handelingsalternatieven heeft. (Een geboeide bevindt zich niet in een situatie van vrijheid, maar er is volgens Foucault ook geen machtsrelatie.) Dat wil niet zeggen dat de mens vrij is om willekeurig welke rollen te kiezen: sommige rollen sluiten elkaar uit, de gestalte van een bepaalde rol kan in meerdere of mindere mate vastliggen en het feit dat een gestalte een rol is kan geheel of gedeeltelijk tot bewustzijn gebracht worden. Waar het om gaat is dat er bij Foucault een soort autonomie van de mens is. In eerste instantie is deze autonomie alleen beschreven als *verzet: zelf-beheer* als een wijkplaats van de mens tegenover de opdringende subject-productie. In zijn latere werk beschrijft Foucault ook hoe er vanuit deze wijkplaats een beweging naar buiten mogelijk is waarbij er sprake is van het kiezen van een stijl door de mens. Daarbij kan een mens de rollen van het subject of elementen van die rollen op een strikt individuele en unieke wijze combineren.

Dit begrip dat bij Foucault onder andere de term *zelf-beheer* krijgt⁹¹ wordt door Arendt niet genoemd, maar moet wel ergens in haar mensopvatting verborgen liggen. Het menselijke van de mens moet zich onderscheiden in de vorm van een pluraliteit. Binnen deze pluraliteit moet de uniciteit van ieder mens naar voren kunnen komen. De notie die bij Arendt het begrip zelfpraktijk het meest benadert is 'macht om', omdat ieder individu deze 'macht om' inzet in de publieke sfeer en daarmee zijn unieke bijdrage levert aan een pluraliteit.

Het verschil tussen het reële maatschappelijke domein en het ideële publieke domein wordt volgens de kenmerken, die Arendt dit publieke domein geeft, gevormd door de noties pluraliteit en 'macht om'. Pluraliteit

moet binnen het artificiële maatschappelijke domein gewonnen worden. De mensen die op het publieke domein, zoals Arendt dat beschrijft, zichzelf in pluraliteit onthullen, het vermogen hebben om nieuwe dingen te beginnen en op deze wijze uitdrukking zijn van het menselijke van de menselijke soort, kunnen dit alleen onder de voorwaarde dat er een maatschappelijk domein is. Ze ervaren veel van de artefacten die hen omringen als zodanig vanzelfsprekend dat ze deze artefacten niet of nauwelijks als onnatuurlijk ervaren. Een leven zonder artefacten zou het menselijke van de mens laten verdwijnen.

Het streven naar een alternatief voor het streven naar een publiek domein zou het streven naar een nieuw privé domein kunnen zijn. Dit streven naar herstel van de natuurlijke hiërarchie zou echter het verdwijnen van de artefacten vooronderstellen. Daarmee zou het menselijke van de mens verdwijnen. Er is binnen het maatschappelijke domein enerzijds wel een behoefte aan het herstel van de natuurlijke hiërarchie, omdat zo'n hiërarchie zekerheid en stabiliteit lijkt te bieden. Maar er is geen natuurlijke gemeenschappelijkheid gericht op het overleven meer die deze natuurlijke hiërarchie zou kunnen bewerkstelligen. Anderzijds is er het streven naar pluraliteit en zelfonthulling en dit komt overeen met de kenmerken van dat wat Arendt het publieke domein noemt. Arendt zelf laat al zien dat het terugverlangen naar het natuurlijke door mensen een contradictie is omdat de typisch menselijke mens zelf een artefact is en dus per definitie onnatuurlijk. Dat een verlangen onlogisch of contradictoir is betekent echter niet dat het verlangen geen gestalte aanneemt in de maatschappij.⁹²

Het streven naar het publieke domein is het streven naar pluraliteit, nataliteit en zelfonthulling. Er is echter geen messcherpe grens te trekken waarachter iedereen zijn belangen, verschillen in kracht en capaciteiten en de daarop gebaseerde 'macht over' achterlaat, alvorens hij of zij intreedt in het publieke domein. Waar we naar moeten kijken is de mogelijkheid van *zelf-beheer* ofwel 'macht om' in ieder mens en de wijze waarop deze potentie geactualiseerd kan worden. Naar onze mening is alleen vanuit dit *zelf-beheer* een streven naar het publieke domein te denken. Alleen als er vanuit *zelf-beheer* kan worden gehandeld, als er rollen gekozen kunnen worden, is pluraliteit en zelfonthulling mogelijk binnen een publiek domein. Deze vorm van *zelf-beheer* is alleen mogelijk binnen de vooronderstelling van een geproduceerd subject, een artificiële mens..

De notie subject heeft bij Foucault en Arendt een verschillende betekenis. In paragraaf 3.3 hebben we gezien dat het artefact van Arendt hetzelfde is als het subject van Foucault. Als we kijken naar het subjectbegrip zoals Arendt dit beschrijft zien we dat de inhoud hiervan overeenkomt met de rollen kiezende mens uit het werk van Foucault. Als wij in het vervolg de term subject gebruiken doen wij dit in de betekenis die Foucault eraan toekent. Het subject is altijd het geproduceerde subject dat zelf ook zijn aandeel heeft in de machtsrelaties en dus zelf ook produceert.

Als we schrijven over de mens die binnen het publieke domein actief is hebben wij het over de rollen kiezende mens van Foucault en de menselijke mens van Arendt. Dat betekent dat wij bij het bestaan van deze mens altijd het bestaan van het menselijke artefact en dus het geproduceerde subject vooronderstellen.

3.6. Herinterpretatie van de kenmerken van het publieke domein

Zoals we al hebben aangegeven, willen we de vraag beantwoorden welke door Arendt genoemde kenmerken

van het publieke domein van kracht blijven na onze conclusie dat zowel het privé als het publieke domein ideaaltypen zijn. Arendt geeft een heel aantal termen die volgens haar verbonden zijn met het publieke domein. De verschillende termen hebben echter een zeer verschillende betekenis en status met betrekking tot de inhoud van het publieke domein. Wij zullen laten zien dat alleen *pluraliteit*, *nataliteit* en *zelfonthulling* in een onderlinge samenhang het publieke domein kunnen constitueren. Alle andere termen die door Arendt aan het publieke domein verbonden zijn blijken slechts dán hun specifieke inhoud en betekenis te krijgen, wanneer er al sprake is van een bestaand publiek domein. Dit is binnen het betoog van Arendt noch verwonderlijk noch problematisch. Haar beschrijving van het publieke domein kent de overgang van de beschrijving van de Griekse polis naar een soms beschrijvende soms normatieve weergave van het publieke domein zoals dit in de moderne tijd zou moeten zijn. Deze werkwijze laat weinig ruimte voor een onderscheid tussen de diverse kenmerken die Arendt toekent aan het publieke domein. Arendt constateert dat er een publiek domein is als er aan al deze kenmerken is voldaan; als er niet aan wordt voldaan is er geen publiek domein. Onze kritiek hierop is dat er op deze wijze geen onderscheid wordt gemaakt tussen de voorwaarden waaraan voldaan moet worden om een publiek domein *mogelijk te maken* en die kenmerken die kunnen dienen om de waarde en inhoud van een (gedeeltelijk gerealiseerd) publiek domein te *beschrijven*.

Als we Arendts betoog volgen zijn er twee mogelijkheden: er is een publiek domein of er is geen publiek domein. In haar betoog is er geen ruimte voor en wellicht ook geen behoefte aan een onderzoek naar de overgangssituatie van het ontbreken van een publiek domein naar het nastreven van een publiek domein binnen een samenleving. Omdat wij ervan uitgaan dat er steeds sprake is van een maatschappelijk domein waarbinnen er moeite gedaan moet worden om een publiek domein vorm te geven, is het voor ons wel belangrijk om onderscheid te maken tussen:

1. Kenmerken van het publieke domein, uit de vocabulaire van Arendt, die logische voorwaarden zijn voor het kunnen ontstaan van een publiek domein binnen het maatschappelijke domein. Deze kenmerken beschrijven de menselijke conditie die uitgedrukt wordt binnen het publieke domein.
2. Kenmerken die Arendt toeschrijft aan het publieke domein, die een nadere invulling kunnen zijn van de universele waarden in een bestaand publiek domein.

In de eerste categorie horen die begrippen, zonder welke een publiek domein niet kan worden gerealiseerd. Het zijn tevens die begrippen die het doel en het belang van het publieke domein voor het behoud van de menselijkheid van de mens weergeven. In de tweede categorie wordt de invulling van een publiek domein uitgedrukt. Begrippen uit de tweede categorie kunnen getoetst worden aan begrippen uit de eerste categorie, terwijl het omgekeerde niet mogelijk is.

Als we op deze manier de kenmerken die Arendt heeft gegeven aan het publieke domein onderzoeken, komen wij tot de conclusie dat alleen nataliteit en pluraliteit in samenhang met de zelfonthulling in de eerste categorie thuishoren. Deze termen hebben betrekking op de menselijke conditie die ruimte moet krijgen binnen het publieke domein. Als er geen publiek domein is gaan deze condities verloren. Daarnaast kunnen de uitingsvormen of gestalten van mensen binnen een samenleving aan de condities uit de eerste categorie getoetst worden om te beoordelen óf en in hoeverre zij voldoen aan het publieke domein.

Daarmee hebben wij in tegenstelling tot Arendt een mogelijkheid om te beoordelen in hoeverre er sprake is van een publiek domein. Daarnaast hebben we hiermee een regulatief principe, om binnen het

maatschappelijke domein gestalte te geven aan het (streven naar) een publiek domein.

In het tweede hoofdstuk hebben we een opsomming gegeven van de termen die Arendt verbindt aan het publieke domein. We zullen nu deze kenmerken onderverdelen in de twee genoemde categorieën en daarbij aantonen waarom alleen *zelfonthulling* (en in het meervoud het *inter homines esse*) in combinatie met pluraliteit en nataliteit tot de eerste categorie behoren. We zullen ook laten zien dat binnen de tweede categorie de begrippen spreken, handelen, politiek enzovoorts thuishoren.

Voor de overzichtelijkheid herhalen we hier het rijtje kenmerken van het publieke domein volgens Arendt. Het is dezelfde reeks kenmerken die we ook in het tweede hoofdstuk hebben gegeven⁹³:

politiek, gelijkheid, pluraliteit, nataliteit, spreken en handelen, artefacten, vrijheid, gemeenschap van individuen (*inter homines esse*), zelfonthulling en 'macht om'.

Politiek

Over de politiek binnen het publieke domein zegt Arendt dat er al in een vroeg stadium een vermenging optreedt van publiek en het privé in de politiek. Termen uit de huidige politiek zijn veelal gerelateerd aan termen die thuishoren bij het huishouden. Het begrip politiek zoals Arendt dat hanteert betreft enerzijds de activiteiten die in het publieke domein plaatsvinden. Anderzijds geeft ze aan dat de politiek vertroebeld is door termen uit de niet-publieke sfeer. We kunnen daaruit concluderen dat Arendt deze ene term politiek voor twee noties gebruikt. Ten eerste is politiek het nastrevenswaardige communiceren op de wijze die thuishoort binnen het publieke domein. Ten tweede is politiek hetgeen we tegenwoordig met politiek aanduiden en wat een plaats heeft gekregen binnen het maatschappelijke domein. De vraag is nu wat het inhoudelijke verschil tussen die beide vormen van politiek is binnen het betoog van Arendt.

Politiek in de eerste vorm is vrij van 'macht over' en wordt niet geïnspireerd door belangen, zorg voor het overleven en economische motieven. Het is een meningsuitwisseling met gebruikmaking van de verschillen tussen de deelnemers en gericht op consensus.

Politiek in de tweede vorm is naar Arendts mening de geperverteerde vorm ervan ,waarbij veel van het politieke handelen en spreken verworden is tot welvaartsverdeling, economie en belangenbehartiging.

We hebben al laten zien dat er geen leven meer denkbaar is in een moderne samenleving waarbij mensen niet (mede) door behoeften, belangen, de omgang en bereikbaarheid van artefacten en de toeëigening daarvan worden bepaald. Deze zaken zijn dermate vormend, dat geen mens zou zijn wat hij is zonder dit maatschappelijke domein. De mens leeft in een maatschappij en de politiek is in eerste instantie daaraan gekoppeld. De politiek houdt zich in de moderne samenleving bezig met de mens als artefact en derhalve altijd met machtsrelaties. Daardoor is politiek onlosmakelijk verbonden met vormen van 'macht over'.

In de werken van Foucault wordt de ontwikkeling waarbij de politiek zich gaat bezig houden met het noodzakelijke en fysieke bestaan van mensen geproblematiseerd. Hij noemt dit *bio-politiek*. We zullen in het vervolg van ons betoog daar waar we doelen op de politiek van het maatschappelijk domein dan ook spreken van *bio-politiek*. De term politiek zoals Arendt deze gebruikt ter aanduiding van de vorm die politiek zou moeten hebben binnen het publieke domein is daarentegen geen *bio-politiek*.

Politiek kan dus worden opgesplitst in *bio-politiek* en politiek en alleen de tweede vorm van politiek hoort tot de menselijke waarden die tot uitdrukking komen wanneer er een publiek domein is. Politiek in de zin van Arendt is daarom een kenmerk van de tweede categorie. Het is één van de gestalten waarin het menselijke

van de mens kan worden uitgedrukt. Om tot die specifieke vorm van politiek te kunnen komen moeten er voorwaarden zijn gerealiseerd die deze vorm van politiek mogelijk maken. Er zijn toetsstenen buiten de politiek voor nodig om te kunnen beoordelen of er sprake is van die vorm van politiek waar Arendt op doelt, of van *bio-politiek*. Deze toetsstenen worden gevormd door de condities uit de eerste categorie. Daaruit kunnen we afleiden dat het politieke thuis hoort binnen de tweede categorie.

Gelijkheid

Arendt ijkt ook haar gebruik van de term gelijkheid aan de gelijkheid in de publieke sfeer van de Griekse polis. Gelijkheid in deze zin heeft, aldus Arendt, niets te maken met rechtvaardigheid, maar drukt relaties uit die vrij zijn van heersen en overheerst worden.⁹⁴ Er is ook een vorm van gelijkheid, die zich buiten het publieke domein voordoet, en deze vorm van gelijkheid heeft te maken met het verschijnsel massa en de voorspelbaarheid van die massa. In de Griekse polis is gelijkheid geen eenvormigheid of voorspelbaarheid. In tegendeel, de vrijheid van overheersing door anderen of door het noodzakelijke maakt het mogelijk dat de ene mens zich zo volledig mogelijk onderscheidt van de ander. Het is ook vanuit deze invalshoek, dat Arendt gelijkheid tegenover verscheidenheid stelt in plaats van tegenover ongelijkheid. Gelijkheid en verscheidenheid zijn elementen van de menselijke pluraliteit. Er is overal in de samenleving gelijkheid mogelijk, maar alleen mensen die op de wijze van het publieke domein met elkaar omgaan zijn gelijk in het verschillend zijn. Onder welke voorwaarden mensen tot deze vorm van gelijkheid kunnen komen en óf en in hoeverre er sprake is van deze vorm van gelijkheid, hangt af van termen uit de eerste categorie. Gelijkheid zelf is als kenmerk van het publieke domein een kenmerk van de tweede categorie.

Pluraliteit

Arendt stelt dat de pluraliteit voorwaarde is voor zowel het spreken als het handelen en zowel de gelijkheid als de verscheidenheid van mensen in zich draagt. Daarmee is pluraliteit een noodzakelijk kenmerk van het publiek domein. Zonder deze voorwaarde is er geen spreken mogelijk waarin mensen zichzelf kunnen meedelen aan anderen en een leven zonder spreken en handelen is dood voor de wereld zijn, aldus Arendt. Pluraliteit is daarmee één van de kenmerken die tot de eerste categorie behoren. Zonder pluraliteit is er immers geen publiek domein mogelijk. Pluraliteit is een menselijke conditie en als zodanig onvervreembaar menselijk. Het is nu juist de mogelijkheid dat de mensen hun menselijkheid kunnen verliezen die Arendt tot haar analyse van het publieke domein bracht. Pluraliteit is een potentie die waargemaakt moet worden, en de ruimte daarvoor is het publieke domein. Pluraliteit hoort dus bij de kenmerken van de eerste categorie.

Nataliteit

Ook nataliteit is volgens Arendt een van de condities van het menselijk bestaan en daarom moeten we ook de nataliteit als een kernbegrip van het publieke domein beschouwen. Het speelt eenzelfde rol als de pluraliteit in die zin dat nataliteit een potentie is die geëffectueerd moet worden. Zoals de conditie van pluraliteit zijn uitdrukking vindt in het spreken, vindt de conditie van nataliteit zijn uitdrukking in het handelen.⁹⁵ De nataliteit is het vermogen om een begin te maken, om uit het eeuwige proces van ontstaan en vergaan te geraken en om een eigen stempel op de gebeurtenissen te drukken. Ook deze nataliteit behoort tot de kenmerken uit de eerste categorie.

Spreken en handelen

Mensen kunnen in hun spreken en hun handelen uitdrukking geven aan de menselijke conditie van pluraliteit en nataliteit. Daarmee horen beide uitdrukkingwijze natuurlijk bij het publieke domein. Het woordje "kunnen" drukt echter al uit dat dit helemaal niet noodzakelijkerwijze gebeurt. Er wordt door mensen veel gesproken en gehandeld zonder dat zij daarmee zichzelf laten zien. Het kan dus niet zo zijn dat spreken en handelen altijd thuishoren binnen het publieke domein. Spreken en handelen zijn echter wel de noodzakelijke vormen waarin het menselijke van de mens uitgedrukt moet worden. Spreken en handelen zijn kenmerken van de tweede categorie omdat er een publiek domein moet bestaan om de specifieke invulling van spreken en handelen als uitdrukking van de menselijke conditie mogelijk te maken.

Artefacten

De artefacten hebben in onze opvatting een andere positie dan Arendt er aan toekent. Dit is in de vorige paragrafen duidelijk geworden. Arendt is er van doordrongen dat alle mensen zelf artefacten zijn, maar zij besteedt weinig aandacht aan de consequenties hiervan voor de omgang van mensen met elkaar binnen het publieke domein. Arendt beschrijft wel hoe mensen leven in een wereld van artefacten, maar ze gaat nauwelijks of niet in op de machtsvormen die in die wereld een rol spelen en de wijze waarop de rol van de artefacten ook binnen het publiek domein gestalte aanneemt. Wij hebben laten zien dat artefacten ook binnen het publieke domein een belangrijke rol spelen, en dat alleen de wijze waarop mensen met artefacten omgaan bepalend kan zijn voor het al dan niet voldoen aan de voorwaarden van een publiek domein. In die zin geldt voor de artefacten - of het nu dingen of mensen betreft - hetzelfde als voor de politiek: de aard en inhoud bepalen of er sprake is van omgang met artefacten op de wijze van het publieke domein of niet. Het aan- of afwezig zijn van artefacten is dus op zichzelf niet doorslaggevend voor het bestaan van het publiek domein. Sterker nog, wij hebben juist benadrukt dat een leven van mensen niet meer denkbaar is zonder artefacten. Daarmee gaat het binnen het publieke domein alleen nog om de wijze waarop met de artefacten wordt omgegaan en daarmee behoort de omgang met de artefacten tot een kenmerk van de tweede categorie.

Vrijheid

Ook de invulling van het begrip vrijheid haalt Arendt uit de Griekse polis. Vrijheid betekent het vrij zijn van ongelijkheid, van situaties van heersen of beheerst worden. Het is volgens Arendt ook het vrij zijn van (fysieke) noodzaken. Door het bestaan van die vrijheid kan men als gelijken met elkaar omgaan binnen het publieke domein. Ook hier vinden we weer een specifieke invulling van een term, die alleen geldt wanneer er al sprake is van een publiek domein. Daarom kan vrijheid niet een fundamenteel kenmerk zijn van dat publieke domein. Ook vrijheid krijgt een specifieke invulling als waarde die binnen het publieke domein kan of moet worden uitgedrukt en hoort daarom tot de kenmerken van de tweede categorie.

Zelfonthulling

Pluraliteit en nataliteit zijn de twee elementen van de menselijke conditie die door Arendt genoemd worden. Ze moeten echter in het samenleven van mensen tot stand gebracht worden als een actief constitueren van

het menselijke van de mens. Zelfonthulling is dat wat het onder mensen zijn van het publieke domein actualiseert. Als mensen niet zichzelf onthullen, zegt Arendt, zijn zij dood voor de wereld. Daarmee hebben we in de notie zelfonthulling het meest fundamentele kenmerk van het publieke domein gevonden. **Als er geen zelfonthulling is krijgen de specifiek menselijke pluraliteit en nataliteit geen gestalte in de wereld en hadden zij er dus net zo goed niet kunnen zijn.** Het publieke domein is alleen de moeite waard als er individuen zijn die zichzelf in hun verscheidenheid laten zien. Als er geen zelfonthulling zou zijn, is er geen noodzaak om een publieke sfeer na te streven, want het publieke domein zou dan identiek zijn aan het maatschappelijke domein waarin het gelijkvormige en gemeenschappelijke van de mens haar uitdrukking vindt.

Gemeenschap van individuen (*inter homines esse*)

Alle mensen leven in een gemeenschap met andere mensen. Toch bedoelt Arendt met de gemeenschap van individuen die binnen het publieke domein tot stand kan komen iets specifiek. Mensen kunnen uitdrukking geven aan hun mogelijkheid om onder andere mensen te leven, maar dit hoeven ze niet te doen. Er is een reden dat Arendt dit *zijn onder anderen* benadrukt en deze is dat ze van mening is dat alleen mensen - in tegenstelling tot alle andere wezens - in staat zijn om zich aan elkaar mee te delen. Het *zijn onder mensen* is dus evenals zelfonthulling een voorwaarde voor het publieke domein. Het *inter homines esse* is de interactieve zelfonthulling. Daarom hoort ook het *inter homines esse* tot de kenmerken van de eerste categorie.

Het kenmerk van de zelfonthulling is naar onze mening een kernbegrip in Arendts beschrijving van het publieke domein. In de zelfonthulling kunnen mensen zichzelf laten zien aan anderen. Deze zelfonthulling neemt de vorm aan van spreken en/of handelen. Dit spreken en dit handelen is geladen met de behoefte en de bedoeling om zichzelf aan de anderen te laten zien. Door spreken en handelen geven mensen vorm aan de typisch menselijke condities van de soort 'mens'. Dat betekent dat er door dit spreken en handelen uitdrukking gegeven wordt aan de menselijke conditie van pluraliteit en nataliteit en daarmee aan het vermogen om als mensen onder andere mensen te leven. Als aan die condities uitdrukking wordt gegeven krijgen andere vormen van politiek, gelijkheid en omgang met artefacten gestalte in een samenleving. Op deze wijze wordt er gestalte gegeven aan condities van de mens, die altijd en onvervreemdbaar - als potentie - aan de menselijke soort gekoppeld zijn. Echter pas als deze potentiële menselijke kenmerken geactualiseerd worden, krijgt de omgang van mensen met elkaar, met de natuur en met de wereld een bijzondere inhoud. In tegenstelling tot de zelfonthulling en de condities van pluraliteit en nataliteit zijn deze kenmerken sterk tijd-, plaats- en cultuurgebonden. Dat er sprake is van een andere inhoud van omgang met artefacten, gelijkheid, vrijheid en politiek dan wanneer er geen publiek domein zou zijn, is voor de hand liggend. De inhoud en vorm hiervan liggen niet vast en kunnen nooit vastliggen. Deze vorm en inhoud moeten immers onder de voorwaarden van het publieke domein tot stand komen. Zij moeten een uitkomst zijn van processen, gekenmerkt door zelfonthulling, en zij moeten uitdrukking zijn van condities van pluraliteit en nataliteit.

We hebben nu die kenmerken welke Arendt beschrijft als behorende bij het publieke domein opnieuw geïnterpreteerd en geordend met als achtergrond de gedachte dat alle mensen leven in een maatschappelijk

domein. We hebben laten zien dat het publieke domein daarmee de gestalte krijgt van een ideaal. Daarnaast menen we te hebben aangetoond dat de kenmerken die Arendt aan het publieke domein toeschrijft een verschillend belang hebben. Met bovengenoemde analyse van de kenmerken die Arendt aan het publieke domein toekent, hebben we een nieuw publiek domein een zodanig concrete invulling gegeven dat er oordelen mogelijk worden over de mate waarin aan dit ideële domein gestalte wordt gegeven in een samenleving. Zelfonthulling kan daarbij de rol spelen van een regulatief principe. Dit heeft twee praktische consequenties:

Ten eerste is daarmee duidelijk geworden dat zelfonthulling, pluraliteit en nataliteit moeten worden nagestreefd als mensen binnen het maatschappelijke een publiek domein willen constitueren. Dat betekent dat we het overgangsgebied tussen het bestaande maatschappelijke domein en het publieke domein, dat binnen het betoog van Arendt onzichtbaar bleef nu kunnen beschrijven. We weten nu, dat we binnen het maatschappelijke domein moeten zoeken naar momenten van zelfonthulling, waarin pluraliteit en nataliteit uitgedrukt worden, omdat daar de overgang gemaakt wordt - of tenminste gemaakt kan worden - naar het publieke domein.

Ten tweede is het nu mogelijk om allerlei uitingen van menselijk gedrag te toetsen aan één kenmerk, om ze te kunnen beoordelen als wel of niet behorende binnen het publieke domein. De claim dat een bepaald sort handelen of bepaalde vormen van spreken, kortom bepaalde menselijke gedragingen zouden bijdragen aan een publiek domein kan nu onderzocht worden. We zullen dan moeten onderzoeken of en in hoeverre er sprake is van een al dan niet zelfonthullend karakter van dit spreken en handelen. Menselijke activiteiten kunnen beoordeeld worden op de mate waarin zij geworteld zijn in zelfonthulling (*inter homines esse*) en de mate waarin ze uitdrukking zijn van de menselijke condities van pluraliteit en nataliteit.

Daarmee liggen natuurlijk de volgende problemen op tafel. In de eerste plaats moeten we de vraag beantwoorden wat zelfonthulling nu precies is. Achter de gedachte dat zelfonthulling mogelijk is gaat immers de aanname schuil dat er een authentieke kern in de mens is die mededeelbaar is aan anderen. De vraag is natuurlijk of er zo'n kern is en of deze mededeelbaar is aan anderen. Met als uitgangspunt het werk van Foucault komen deze vragen in het laatste hoofdstuk aan de orde.

In de tweede plaats komt de vraag op, waarom mensen een dergelijk publiek domein zouden willen constitueren en of de waarde die Arendt met het publieke domein introduceert niet eenzelfde lot beschoren zal zijn als alle subjectieve idealen die collectief nagestreefd worden. Ook hierop gaan we in een volgende paragraaf nader in. We willen hier echter al opmerken dat de zelfonthulling die zich uitdrukt in pluraliteit en nataliteit volgens Arendt nooit een ideaal kan zijn dat opgelegd wordt aan anderen. Dat de weg van (gewelddadige) overtuigingskracht en het reguleren van spreken en handelen van anderen is afgesloten, blijkt onder meer uit het feit dat de 'macht over' al door Arendt werd uitgesloten van het publieke domein. Maar hoe moeten mensen dan uit het maatschappelijke domein tot een publiek domein komen? En wie of wat is die menselijkheid van de mens, waar het publieke domein ruimte aan moet geven? Is hier sprake van een universeel, objectief kenmerk, of is er sprake van een normatief subjectief mensbeeld?

Voor we in het laatste hoofdstuk op deze vragen ingaan, willen we nu eerst ingaan op de machtsvormen die

binnen het door zelfonthulling gedragen publieke domein kunnen voorkomen, zonder dat de condities van pluraliteit en nataliteit in het gedrang komen.

3.7 Machtsvormen en het nieuwe publieke domein

Arendt geeft aan dat er binnen het publieke domein alleen sprake mag zijn van 'macht om'. Wij hebben laten zien dat dit onmogelijk is op de wijze waarop Arendt het schetst, omdat alle mensen als subjecten en artefacten bestaan. Mensen kunnen deze bestaanswijze niet loslaten zonder de menselijke gestalte te verliezen. Toch is het onderscheid dat Arendt aanbrengt tussen 'macht om' en 'macht over' van belang voor een goed begrip van zowel het publieke als het niet-publieke domein. Met onze opsplitsing van het door Arendt ongedifferentieerde begrip 'macht over' menen wij een ingang te hebben gevonden om een nieuwe invulling te geven aan Arendts machtsanalyse.

'Macht om' is inderdaad een gestalte die alleen binnen het publieke domein kan voorkomen. Het is de term die uitdrukt dat er sprake is van zelfonthulling en *inter homines esse*. Vormen van die 'macht om' zijn de macht om te vergeven en de macht om beloften te doen. Ook het respect hebben voor het anders zijn van de ander is een vorm van deze 'macht om'. Het lijkt op het eerste gezicht meer thuis te horen bij die menselijke activiteiten die pas een andere vorm kunnen krijgen door het ontstaan van een publiek domein, maar dit is niet het geval. Respect berust op het vermogen tot inleving en daarmee van het vermogen werkelijk onder anderen te leven. Dat wij met Arendt menen dat 'macht om' alleen binnen het publieke domein kan bestaan impliceert echter niet dat wij met Arendt stellen dat dit de enige machtsvorm is binnen het publieke domein.

Wij hebben een onderscheid aangebracht tussen 'macht over de natuur', 'macht over de artefacten' en 'macht over de ander'. De moderne mensen hebben 'macht over de natuur' en 'macht over de artefacten' en dit is onlosmakelijk verbonden met de aard en vorm van iedere huidige samenleving. Een samenleving die geen 'macht over de natuur' zou kennen keert terug naar een situatie, waarin alle activiteiten op het overleven van de soort moeten worden gericht. Een samenleving die de 'macht over de artefacten' kwijtraakt, is een samenleving zonder duurzame objecten. Beide vormen van 'macht over' horen dus bij de huidige gestalte van de menselijke samenlevingen.

Voor de 'macht over de ander' ligt dat anders. 'Macht over de ander' is naar onze mening de situatie die overeenkomt met het heersen of overheerst worden dat door Arendt uitdrukkelijk wordt uitgesloten van het publieke domein. Als er sprake is van machtsrelaties die de vorm hebben van 'macht over de ander', kan er geen sprake zijn van een publiek domein.

'Macht over de natuur' en 'macht over de artefacten' zijn voorwaarden voor het ontstaan van een publiek domein. Wanneer er een publiek domein bestaat kan dit de vormen van 'macht over de natuur' en 'macht over de artefacten' wijzigen. Deze machtsrelaties vergen in hun verhouding tot het ideële publieke domein een meer concrete invulling.

Macht over de natuur

Arendt beschrijft hoe *animal laborans* zwoegt in zijn voortdurende strijd tegen de natuur, terwijl *homo faber* een groeiend gevoel van eigenwaarde ontleent aan zijn beheersing van de natuur. De natuur is voor *homo*

faber niet langer een vijand waartegen men zich moet verdedigen of een strenge meester waar men voor moet buigen, maar een bron van mogelijkheden die de mens zich ten nutte kan maken, een slaaf in dienst van de mensen. Foucault en Arendt schrijven beiden over de relatie die er is tussen het heersen over anderen en de zelfbeheersing.⁹⁶ Zelfbeheersing is ook een vorm van heersen over de natuur, in de zin van de natuur van de mens. De mogelijkheid om de eigen natuur te beheersen maakt iemand geschikt om te heersen over anderen. Foucaults beschrijving van *bio-politiek* laat zien hoe machtsuitoefening in toenemende mate op het lichaam inwerkt, omdat dit het aangrijpingspunt bij uitstek bleek te zijn om mensen te onderwerpen.

We moeten dus een onderscheid maken tussen 'macht over de natuur buiten onszelf' en 'macht over de menselijke natuur'. De 'macht over de natuur buiten ons' is de macht van *homo faber* en is zozeer deel van ons leven dat we er niet los van kunnen komen. De problematische verhouding tussen mensen en natuur die hier opduikt uit zich bijvoorbeeld in de milieuproblematiek en valt buiten het bereik van dit onderzoek. De menselijke natuur is wel van belang in het kader van ons onderzoek, omdat het deze natuur is die in de ontwikkeling van de menselijke samenleving onderworpen is aan datgene wat Foucault *bio-politiek* noemt. De zelfbeheersing en het heersen over anderen zijn aan elkaar gerelateerde begrippen. De voorspelbaarheid en betrouwbaarheid van mensen hangt samen met de mate waarin zij zichzelf kunnen beheersen. De mate waarin zij dat kunnen lijkt een goede indicatie voor de mate van voorspelbaarheid die zij binnen een samenleving kunnen creëren. Voorspelbaar maken van gebeurtenissen is één van de kenmerken van een goede leider

Waar de beheersing eerst vooral op het lichaam inwerkte en de beheersing van het lichaam werd toegejuicht, is er in de moderne tijd een kentering merkbaar. Foucault laat zien hoe de beheersingsmethodieken blijven bestaan ondanks het verlies aan waardering voor de beheersing. De beheersingsstrategieën verdwijnen niet maar worden onzichtbaar. De disciplinerende van het lichaam heeft immers in al die jaren dat de beheersing openlijk werd toegepast en toegejuicht kennis opgeleverd. Deze kennis maakt dat wij onszelf en anderen, nu bespreken en ervaren in termen die gerelateerd zijn aan deze beheersing van de menselijke natuur. Zelfs het je willen ontdoen van remmingen die voortkomen uit de beheersingstraditie maakt deel uit van die traditie. De seksuele bevrijding, de veelheid van seksualiteitsvertogen werkt een andere beheersingsstrategie in de hand. Waar seksualiteit eerst vooral onder beheersingsstrategieën viel vanwege de bevolkingspolitiek, wordt er in retrospectief over gepraat alsof mensen toen niets seksueels mochten voelen, laat staan erover praten. Behalve constateren dat dat een vertekend beeld is, laat Foucault zien dat de beheersing nu inhoudt dat men geen schaamte of remming mag voelen of iets mag verzwijgen.

De beheersing van de menselijke natuur is altijd deel van de wijze waarop wij bestaan. Immers als we met Arendt stellen dat de mens een artefact is, is beheersing van de menselijke natuur een noodzakelijk onderdeel van het menszijn. In die zin is ieder mens als subject aanwezig in de wereld. Er is echter een verschil tussen zelfbeheersing en de door de samenleving of door individuen opgelegde beheersing. Binnen de theorie van Arendt ligt naar ons idee het onderscheid eenvoudig: zelfbeheersing is een goede vorm die binnen het publieke domein ook plaats moet vinden, beheersing door anderen is 'macht over de ander' en hoort buiten het publieke domein te blijven. Maar met de kennis die bestudering van Foucault ons oplevert kunnen we deze tweedeling niet vasthouden. Want in hoeverre is iemand in staat om te onderscheiden wat hij in vrijheid kiest en wat hij als geproduceerd subject doet of nastreeft?

Alle mensen zijn geboren in een maatschappelijke situatie die voortkomt uit machtsrelaties, *bio-politiek* en (zelf)beheersing. Niemand kan weten hoe zijn of haar invulling van vrijheid eruit had gezien zonder dit veld van machtsrelaties. Machtsrelaties in de gestalte van 'macht over de menselijke natuur' geven een bepaalde gestalte aan het menselijke bestaan, die zowel mogelijkheden als beperkingen oplevert. Wanneer de mens in staat is zijn natuur in de vorm van zelfonthulling en *inter homines esse* tot uitdrukking te brengen gaat de zelfbeheersing en daarmee de 'macht over de menselijke natuur' over in de mogelijkheid om zichzelf gestalte te geven. Dan is er sprake van 'macht om' of in de termen van Foucault van *zelf-beheer*.

Macht over de artefacten

Artefacten is een term waaronder uiteenlopende zaken gerekend worden. Alles wat gevormd is door relaties van 'macht over de natuur' en een duurzaam karakter heeft gekregen is een artefact in het betoog van Arendt. Dat betekent dat ook de mensen die gevormd zijn door de (zelf)beheersing die hiervoor aan de orde was, tot deze artefacten gerekend moeten worden. Alle mensen, zo hebben we al in een eerder stadium gesteld, zijn artefacten en een natuurlijke mens is een *contradictio in terminis*. Dat betekent dat ook binnen het domein van het publieke de 'macht over de artefacten' een rol speelt. Mensen beheersen de duurzame dingen om hen heen. Ook bepaalde ingeslepen patronen van het menselijk bestaan zullen binnen het publieke domein hun invloed blijven uitoefenen. Dit klinkt misschien abstract, maar zodra we zien dat zowel het kunnen schrijven als het gebruik van kunstledematen tot de beheersing van het menselijk lichaam moeten worden gerekend, begrijpen we dat we niet eens meer zonder het beheerste lichaam over ons bestaan zouden kunnen denken.

'Macht over de artefacten' is door ons onderscheiden van 'macht over de ander'. De eerste vorm is de macht die mensen hebben over de duurzame dingen en patronen. De 'macht over de ander' is een machtsrelatie van een andere orde, omdat het daarbij gaat over macht die mensen hebben over het subject-zijn van andere mensen en macht die mensen hebben over de verdeling en toeëigening van alle artefacten.

Macht over de ander

'Macht over de ander' is een vorm van macht over de natuur en wel de 'macht over de menselijke natuur'. Zoals het *inter homines esse* de vorm van zelfonthulling is in het intermenselijke, is 'macht over de ander' de intermenselijke 'macht over de menselijke natuur'.

We hebben nu bepaald onder welke voorwaarden een publieke domein in de moderne samenleving kan bestaan. De vraag die nu aan de orde moet komen is de vraag naar de verhouding tussen het subject dat gevormd is door 'macht over de natuur', 'macht over de artefacten' en 'macht over de ander' en de rollen kiezende mens in het *inter homines esse*. In het volgende hoofdstuk gaat het derhalve om een onderzoek naar het geproduceerde subject binnen het maatschappelijke domein en de zichzelf producerende mens binnen het publieke domein.

Hoofdstuk 4

Inleiding

In het derde hoofdstuk hebben we de relatie tussen mensen en macht geanalyseerd op het niveau van de sociale omgeving, of om met Arendt te spreken, de domeinen waarbinnen mensen met elkaar interacteren. We zijn tot de conclusie gekomen dat zowel Arendt als Foucault schrijven over mensen die leven binnen een maatschappelijk domein. Arendts publieke domein hebben wij opgevat als een ideaaltype dat mensen in die maatschappij kunnen nastreven. Foucaults analyse van hoe macht werkt gebruikten wij vooral om inzicht te krijgen in de overgang van het maatschappelijke domein naar een (gedeeltelijk gerealiseerd) publiek domein.

In dit laatste hoofdstuk komt aan de orde hoe de opvatting van een menselijk bestaan, welke we in het vorige hoofdstuk hebben afgeleid uit het publieke domein van Arendt, zich verhoudt tot de opvatting van Foucault over de mens als geproduceerd subject en als (zichzelf) producerende mens. Dat betekent, dat we de aandacht verleggen van de domeinen naar de individuele mensen die in het spanningsveld tussen maatschappelijk en publiek domein optreden.

We willen in dit hoofdstuk een aantal zaken met elkaar in verband brengen:

Ten eerste de mens als artefact, zoals Arendt die beschrijft met de subject-opvatting van Foucault.

Ten tweede Arendts subject-opvatting met de rollen kiezende mens, zoals Foucault die kenmerkt.

Ten derde het ideaal van de zelfonthulling van Arendt met het ingeperkte spreken uit het betoog van Foucault.

Met de resultaten van deze verbanden willen we laten zien, wat het voor het individu betekent om de overgang te maken van het maatschappelijke domein naar een reëel publiek domein. We willen ook laten zien hoe het individu het publieke domein actief in stand moet houden in een *inter homines esse*.

Volgens Foucault is macht voorwaarde voor het ontstaan van het subject. Tevens zijn we tot de conclusie gekomen, dat het publieke domein alleen mogelijk is binnen de wereld van dat zelfde subject. Foucault beschrijft een gevormde mens die rollen kiest. Zowel Arendt als Foucault gaan uit van een artificiële mens in een artificiële wereld. Toch suggereert Arendt in tegenstelling tot Foucault dat er een authentieke mens is, die zichzelf geheel kan onthullen. We willen ingaan op de spanning die er in het werk van Arendt is tussen de mens als artefact en de mens die zichzelf onthult. Daarnaast willen we ook ingaan op de spanning die er in het werk van Foucault is tussen het geproduceerde subject en de vrijheid van de mens om keuzes te maken.

Arendt gaat uit van een menselijkheid die alleen kan bestaan als er werkelijk onder mensen wordt geleefd. Zowel Arendt als Foucault gaan er van uit, dat er altijd machtsrelaties zijn tussen mensen. Geen van beide gaat er van uit, dat macht een bezit kan zijn van geïsoleerde individuen. Vanuit deze opvatting van macht beginnen zij hun onderzoek.

Arendt begint haar onderzoek met de vraag wat wij mensen doen. Dit lijkt tot een empirische inventarisatie te leiden, tot zij deze vraag verbindt met een onderzoek naar de wereldvervreemding van de moderne samenleving.⁹⁷ Arendt wil niet alleen een antwoord op de vraag waaruit de menselijke condities bestaan, maar ook een antwoord op de vraag hoe wij deze condities kunnen beschermen. Daarmee geeft ze impliciet een heel aantal normatieve uitgangspunten mee aan haar vraagstelling. Dit is één van de redenen dat Arendts werk uit een vermenging van beschrijvingen en normatieve noties bestaat.

Foucault stelt de vraag hoe macht werkt. Hij lijkt zich daarmee alleen op een beschrijving te richten, maar doet in de loop van zijn werk ook steeds meer normatieve uitspraken. Echter zonder deze steeds te expliciteren. De mens moet bij Foucault bewuste keuzes gaan maken uit de rollen die de samenleving aanbiedt, maar waarom of waartoe blijft onduidelijk. Bij Arendt moet de mens het risico nemen van de zelfonthulling, om de menselijke conditie van pluraliteit en nataliteit te waarborgen, maar de wijze waarop dat gestalte zou moeten krijgen blijft onduidelijk.

Wij willen laten zien hoe de machtsopvatting van Foucault en het doel van Arendt elkaar raken waar het gaat om het bewust hanteren van machtsrelaties door artificiële mensen in een artificiële wereld. Met deze verbinding en herordening is het spanningsveld tussen het geproduceerd subject en de vrije mens, of tussen de authentieke mens en het menselijk artefact, niet opgeheven. Maar er is wel een meer eenduidige voorstelling te maken van de wijze waarop individuen met dit spanningsveld om kunnen gaan.

Van belang bij de beschouwing van dit spanningsveld is naar onze opvatting het gegeven dat de uitsluiting en disciplineren zoals door Foucault beschreven, de negatieve gestalten zijn van de zelfonthulling, waar Arendt over spreekt. Waar mensen zich binnen het veld van bestaande machtsrelaties bewust worden van hun positie, gaan zij zich een identiteit toekennen door het uitsluiten van anderen. In plaats van de keuze voor het risico van het initiatief nemen, zichzelf onthullen en zichzelf daarmee onderscheiden en gelijk maken ten aanzien van anderen, kiest men ervoor om de anderen ongelijk te maken, anderen een identiteit toe te kennen, en verplaatst daarmee het risico van de zelfonthulling naar de anderen. De biecht en de bekentenis zijn twee praktijken die Foucault beschrijft. In die beschrijving kunnen we de risicoloosheid van een negatieve zelfonthulling zoals die uit Arendts werk naar voren komt herkennen. Gevolg daarvan is dat mensen gaan verlangen naar de bekentenis, omdat dat betekent dat je bestaat.

Als we de wereld verloren hebben, zegt Arendt, vluchten we naar de binnenwereld. Als dan blijkt dat ook onze zelfervaring ons bedriegt, willen we terug naar de gemeenschappelijke wereld waarin we gekend worden. Er is echter geen weg terug uit de artificiële wereld van geproduceerde subjecten naar een natuurlijk samenleven. De enige weg naar een werkelijk samenleven ligt in de bewuste keuze voor bepaalde rollen. Dat betekent dat er in het publieke domein ruimte moet zijn voor zoveel mogelijk vormen en inhouden van zoveel mogelijk rollen, waaruit mensen hun eigen keuze kunnen maken. Dat betekent dat uitsluiting en disciplineren weliswaar voorwaarden zijn voor onze moderne samenlevingen, maar dat er gestreefd moet worden naar het moment waarop mensen niet langer bezig zijn hun identiteit, hun gelijkheid en hun verschil ten opzichte van andere

mensen uit te drukken door anderen te stempelen, maar door zelf rollen te kiezen en het risico van zelfonthulling aan te gaan.

Niet alleen vanuit de sterken is er de behoefte om anderen identiteiten toe te kennen. Ook het innemen van de positie van de *underdog* kan de functie krijgen dat men geen risico loopt. Alleen als er sprake is van een *gekozen* rol moet iemand de moed hebben om te zeggen: "hier sta ik voor". In het geval van slachtofferschap is er nooit sprake van een te verantwoorden keuze. Ofwel iemand heeft geen alternatieven, ofwel iemand ervaart geen keuzemogelijkheid. Opvallend is dat Foucault stelt dat er alleen sprake is van machtsrelaties als beide partijen handelingsalternatieven hebben. We moeten er dus van uitgaan dat er altijd alternatieven zijn. Dat betekent echter ook dat we moeten concluderen dat er altijd sprake is van keuzemogelijkheden waar er machtsrelaties zijn. Dit is tegengesteld aan onze gezond-verstand-notie die zegt dat er alleen keuze mogelijk is als er geen machtsrelatie is.

We menen op grond van het betoog van Foucault te mogen concluderen dat daar waar de ruimte van keuzevrijheid ontkend wordt, er sprake is van een gebrek aan bewustzijn van de mogelijkheden die een mens heeft om rollen te kiezen, of van een gebrek aan (behoefte tot) zelfonthulling.

Paragraaf 4.1. gaat over de notie subject zoals deze uit het werk van Foucault naar voren komt. Daarom gaat deze paragraaf ook over het artefact zoals dat door ons is geherinterpreteerd vanuit het werk van Arendt. In deze paragraaf gaan we verder in op de overeenkomst tussen deze beide noties. Een overeenkomst die we al in paragraaf 3.3. hebben laten zien.

Paragraaf 4.2. gaat over de notie subject zoals deze uit het werk van Arendt naar voren komt. Wij brengen deze subject-opvatting van Arendt in verband met de rollen kiezende mens. Deze rollen kiezende mens is een notie die wij baseren op het latere werk van Foucault.

Paragraaf 4.3. gaat over de zelfonthulling die in het vorige hoofdstuk de basis bleek te zijn van het nieuwe publieke domein. De zelfonthulling is in het werk van Arendt mogelijk door het handelen en spreken. Foucault laat juist zien hoe ook het spreken deel uitmaakt van machtsrelaties. Arendt schrijft vooral over spreken en handelen zoals dat eruit zou moeten zien als het voldoet aan de inhoud van het publieke domein. Dat betekent dat Arendt het spreken en handelen alleen beschrijft als mogelijkheden om de pluraliteit en de nataliteit uit te drukken. Foucault schrijft over spreken en handelen in het spanningsveld dat ontstaat tussen de mens die rollen kan kiezen en het subject dat tot stand komt door en vormgeeft aan waarheidspreken en uitsluitingspraktijken. Beide benaderingswijzen van spreken en handelen zijn nodig om inzicht te krijgen in het spanningsveld tussen geproduceerd subject en vrije mens. In deze paragraaf bekijken we hoe ook het aan voorwaarden gebonden handelen en spreken de mogelijkheid van zelfonthulling in zich draagt.

In paragraaf 4.4. laten we zien hoe naar onze opvatting zowel vanuit het betoog van Arendt als vanuit het betoog van Foucault het belang van een publiek domein verdedigd kan worden.

4.1. Het subject of het noodzakelijk artificieel bestaan van de mens

Uit het onderzoek dat Foucault jarenlang heeft gedaan naar "het hoe van de macht"⁹⁸, zijn een heel aantal werken voortgekomen waarin machtspraktijken beschreven worden. Foucault doet, soms zelfs minitieuus, verslag van werkingen van macht in bepaalde situaties in een bepaalde tijd. Hij beschrijft bijvoorbeeld hoe macht werkt in gevangenissen, sociale wetenschappen en de medische praktijk. Voor ons is vooral van belang hoe hij de verhouding tussen het subject en de werkingen van macht heeft gedacht. In het eerste hoofdstuk hebben we verslag gedaan van de wijze waarop wij Foucaults subjectonderzoek interpreteren. In deze paragraaf zullen we ingaan op het subject van Foucault in relatie tot het artefact van Arendt. Het doel hiervan is zicht te krijgen op de wijze waarop individuen, die leven in het maatschappelijk domein, gestalte kunnen geven aan het nieuwe publieke domein dat wij in het vorige hoofdstuk hebben beschreven.

Het moderne subject dat volgens Foucault rond de 17-de eeuw is ontstaan, is het gevolg van een leemte in de menselijke ervaring. Het subject wordt enerzijds drager van alle ervaringen en anderzijds mogelijkheidsvoorwaarde om de kloof die wordt waargenomen tussen het strikt individuele - eigen geest en eigen lichaam- en de objectieve wereld te overbruggen. In deze paragraaf zullen we eerst aandacht besteden aan de wijze waarop het subject in de historie is ontstaan en hoe het subject tot op heden geproduceerd wordt. Er is op meerdere plaatsen verslag gedaan van de wijze waarop op het individuele menselijke lichaam wordt ingewerkt om de opkomende massa's in een maatschappelijk verband te brengen of te houden. Overal komen we de al dan niet bedoelde productie van het subject of het maken van het artefact mens tegen. We kunnen bijvoorbeeld Nietzsche lezen over het 'inbranden van de moraal'⁹⁹, of Foucault over de *bio-politiek*. We kunnen ook gewoon de kranten openslaan en lezen hoe mensen andere mensen bepaald gedrag proberen af te dwingen. We kunnen het zien in de opvoeding van kinderen. Overal vindt de subjectproductie plaats.

Bepaalde vormen van disciplineren, met name sommige van de gewelddadige methoden, springen in het oog. We moeten ons echter wel realiseren dat disciplineren het meest geslaagd is als we haar niet meer als zodanig kunnen waarnemen. Dat impliceert dat we alleen bepaalde vormen van disciplineren en machtsuitoefening kunnen zien. Welke kunnen we zien en welke niet of nauwelijks en hoe komt dat?

Met Foucault en Arendt zijn we van mening dat de moderne mens alleen kan bestaan dankzij een proces van geweldsuitoefening, onderwerping en inslijping. Ons gemeenschappelijk verleden is er vol van. Hoe we daar ook normatief over oordelen, het is gebeurd en heeft ons gemaakt tot wie wij zijn.

Behalve deze historische subjectproductie is er ook de actuele subjectvorming. De mens is een artefact en moet ieder nieuwgeboren lid van zijn gemeenschap tot artefact maken om te kunnen overleven. Het hele individuele bestaan door zijn wij als subject in de wereld. Dat betekent dat de basis van ons handelen en spreken bestaat uit door machtsrelaties gevormde patronen. Zelfs de vormen van onze fysieke verschijning zijn gedeeltelijk het resultaat van subjectiverende processen. Dit lijkt misschien vergezocht, maar onze voedingspatronen, onze schoonheidsidealen, onze

medisch-technische mogelijkheden zijn voorbeelden van subjectiveringen en van artificiële invloeden die onze lijven vormen.

Er zijn twee vormen van subjectproductie die bijna onzichtbaar zijn en slechts vaag aangeduid kunnen worden door in de historie terug te gaan tot het moment van hun ontstaan. Zelfs die weg levert weinig op omdat onze blik zelf ook gevormd wordt door deze subjectproductie. Het betreft ten eerste de historische producerende momenten, met name die momenten die rond de geboorte van het subject liggen. Ten tweede betreft het die actuele producerende momenten die voor het grootste gedeelte van de mensen hetzelfde zijn.

Er is alleen in retro-perspectief te zien dat ergens rond het al eerder genoemde schilderij van Velasquez (1599-1660) het subject in de zelfervaring van mensen en in hun ervaring van de wereld is ontstaan. Foucault beschrijft historische lijnen waarin deze geboorte zichtbaar wordt gemaakt, maar kan zelf niet anders dan constateren dat alle geschiedenis uit breuken en verhalen bestaat. Kortom hijzelf zal de eerste zijn om toe te geven dat ook zijn beschrijving van het historisch proces waarin het subject ontstond gekleurd is door het geproduceerd zijn van het moderne subject dat de mens Foucault (ook) is.

De actuele productie van het subject is al even problematisch vast te stellen. Individuen worden geboren in een situatie die zij niet onderscheiden in natuurlijk en niet-natuurlijk. Voor er sprake kan zijn van een onderscheid tussen eigenheid en subjectgestalte zijn de voor de persoonlijkheid doorslaggevende kinderjaren al voorbij.¹⁰⁰ Er is geen zicht te krijgen op wie wij zouden zijn (geweest) zonder deze voortdurende productie. Op het moment dat er zoiets mogelijk wordt als een eigen identiteit, worden bepaalde producerende momenten wel ontdekt en nemen individuen een eigen positie in ten aanzien van die geproduceerde gestalte. De meest fundamentele productie van het subject blijft echter onzichtbaar. Niet alle producerende momenten kunnen in twijfel getrokken worden. De enkeling die probeert zijn of haar wezenlijke zelf¹⁰¹ te vinden begint aan een onmogelijke taak. Ten eerste omdat wij allen historisch gezien subjecten zijn. Ten tweede omdat ieder van ons actueel alleen op de wijze van het geproduceerd subject bestaat.

Iedere speurtocht naar de kern van ons wezen is op het niveau van het maatschappelijke domein gedoemd vast te lopen in het feit dat de speurtocht zelf gedaan wordt door en op de wijze van een geproduceerd subject. Dat wil niet zeggen dat er geen menselijke kern, geen ziel, of hoe we het ook noemen, zou kunnen zijn. Het wil alleen zeggen dat de kern van ieder mens alleen naar buiten mededeelbaar is op de wijze van het subject.

Foucault laat bijvoorbeeld zien hoe juist de roep om seksuele bevrijding zelf uitdrukking is van het geproduceerde subject. Ook het verschijnsel 'puber' is een mooi voorbeeld van deze paradox. Juist in hun verzet tegen de zichtbaar te maken subject-productie door ouders of samenleving worden jongeren een eenheid. Hun activiteiten als puber, in het verzet en in het vormen van eigen subgroepen, is zelf uitdrukking van subjectpatronen die achter de zichtbaar geworden machtsrelaties spelen.

Het is moeilijk te beschrijven waar die producerende en disciplinerende machtsrelaties een rol

spelen omdat ze overal zijn. Wij zijn als vissen die het water willen beschrijven. Ons zicht op de machtsrelaties die ons gevormd hebben, de machtsrelaties die ons nog steeds bezig zijn te vormen en de machtsuitoefening die er tussen ons en anderen plaatsvindt is steeds voor het grootste gedeelte aan onze blik onttrokken. Sterker nog de blik is zelf afhankelijk van die machtsrelaties.

In het vorige hoofdstuk hebben we laten zien hoe de natuurlijke mens waar Arendt over schrijft, onomkeerbaar is vervangen door de artificiële mens. De natuurlijke mens kan niet anders meer gedacht worden dan vanuit de huidige mens. Daardoor zal ons beeld van een natuurlijke mens altijd een vertekend beeld zijn. Terugkeer naar die natuurlijke mens is een irreëel verlangen, omdat we ons niet van de subjectproductie uit het verleden kunnen ontdoen.

Ook op individueel niveau is een onderscheid tussen de natuur van de mens en zijn subject-gestalte onmogelijk te maken. Ook hier is sprake van een onomkeerbaar proces van subjectvorming. De individuele mens is door en door een artefact in een artificiële wereld. De individuele mens is van meet af aan een lichamelijk wezen en treedt op die wijze binnen in een complex samenspel van artefacten en natuur, van machtsrelaties en subjectgestalten. Als er al sprake is van een natuurlijke gestalte van de mens bij zijn geboorte (wat te betwijfelen valt¹⁰²) dan wordt daarna direct een begin gemaakt met een onomkeerbaar proces waarin het individu onnatuurlijk wordt.

Hoe meer een bepaalde producerende structuur mondiaal is, des te minder kunnen wij er zicht op krijgen. Alle structuren die Foucault heeft blootgelegd zijn zichtbaar, omdat er op dat niveau alternatieven denkbaar zijn. Die alternatieven zijn denkbaar omdat er in andere tijden of andere culturen anders mee werd of wordt om gegaan. We kunnen echter alleen voortbouwen op dat wat er al is; niets is ongedaan te maken.¹⁰³

Het menselijk individu zit noodzakelijkerwijs in een lichaam en botst tegen andere lichamen. De complexe patronen en interacties die zich in een samenleving voordoen vinden in ieder individu een unieke verbinding. Juist het feit dat ieder mens een uniek punt is in dit onontwarbaar en vierdimensionele lijnenspel maakt een mens tot individu. Dat individuen daarover gaan nadenken is zelf een onderdeel van dat lijnenspel. Het vreemde is dat we na lezing van Foucault en Arendt moeten constateren, dat zowel de vraag naar de zin van het bestaan als de vraag naar het wezen van de mens voortkomen uit de toenemende onnatuurlijkheid van die mens en dus uit zijn bestaan als subject. Dat betekent dat we deze vragen ook moeten proberen te benaderen vanuit deze mens als subject.

Met Arendt en Foucault kunnen wij niet anders dan constateren dat er geen mens(elijkheid) (meer) kan bestaan zonder machtsrelaties van de vorm 'macht over', disciplineren en *bio-politiek*. We moeten ook constateren dat de kern van de mens niet op zichzelf mededeelbaar is. Dat dit niet uitmondt in een negatief mensbeeld of een richtingloos relativisme heeft veel te maken met de gedachte van Arendt dat het juist dit bestaan als artefact is dat de menselijkheid van de mens kan doen ontstaan. Juist het feit dat mensen geboren worden in een wereld waar letterlijk het wiel niet nogmaals hoeft te worden uitgevonden maakt het mogelijk om andere patronen te ontplooiën dan het strikt op het overleven gerichte bestaan. Nu we geconstateerd hebben dat wij als individu onlosmakelijk verbonden zijn met en onomkeerbaar gevormd zijn door machtsrelaties, moeten we

de individuele bijdrage aan het tot stand brengen van het nieuwe publieke domein ook vanuit de mens als subject benaderen.

Zoals in het eerste hoofdstuk beschreven, laat Foucault zien dat de macht die mensen op elkaar uitoefenen in een samenleving, tegelijkertijd individualiserend en totaliserend werkt. Hij noemt dit pastorale macht. Foucault schrijft over deze processen zonder te beschrijven hoe wij ons daartoe zouden moeten verhouden. Enerzijds heeft hij allerlei manieren waarop individuen omgaan met het bewustzijn, dat er zoiets is als een door machtsrelaties gevormde gestalte, gediskwalificeerd. Anderzijds doet hij geen eenduidige uitspraken over hoe het dan wel zou moeten.

Foucault heeft bijvoorbeeld gesignaleerd dat alle verzet tegen de machtsuitoefening door instituties zelf onderhevig is aan dezelfde machtspraktijken. Hij heeft ook gezien hoe de roep om bevrijding van taboes omtrent seksualiteitsvertogen zelf deel uitmaakt van eenzelfde vorm van waarheidspreken als waar men zich tegen lijkt te verzetten. Maar de vraag is natuurlijk welke alternatieven mensen daarna nog resten. Blijft het bij het bewustzijn dat dit nu eenmaal het geval is en dat de subjectproductie domweg onontkoombaar is? Het antwoord dat Arendt hierop geeft is duidelijk ontkennend ¹⁰⁴. Maar hoe zit het met Foucault? Naar onze mening is ook hij ervan overtuigd dat er wel degelijk een richting is, die wij juist met dat inzicht in de subjectproductie kunnen inslaan.

Arendt geeft met de eisen, die zij stelt aan het publieke domein, aan in welke richting zij de oplossing zoekt. In het vorige hoofdstuk hebben we laten zien dat zij daarbij te weinig rekening houdt met de omvattendheid en onontkoombaarheid van het artificiële van de mens. Foucault heeft juist heel veel oog voor het geproduceerde subject dat de mens is. Hij laat met name in het latere werk ook zien hoe mensen met dit gegeven omgaan. Hij is echter de laatste om een normatieve theorie op te stellen. Omdat hij een onderzoek doet naar de werking van macht, hoeft hij dat ook niet te doen.

Zowel het artefact van Arendt als het geproduceerde subject van Foucault zijn concepten van de moderne mens die niet bedoeld zijn als normatieve mensbeelden. Het zijn constatering op basis van een - weliswaar specifieke - interpretatie van de empirische feiten. Beide beelden zijn bedoeld om inzicht te krijgen in hoe mensen leven. De vraag wat mensen met het verkregen inzicht zouden moeten doen is een vraag, die pas in tweede instantie aan de orde komt.

Arendt ziet een tweetal opties na deze constatering en deze opties zijn gerelateerd aan haar mensbeeld:

1 De mensen gaan hun artefact-zijn gebruiken om een publiek domein te constitueren waarbinnen hun menselijkheid gestalte kan krijgen.

2 De mensen gaan ondanks hun artefact-zijn leven als een natuurlijke soort en geven daarmee hun menselijkheid op.

In het werk van Foucault zijn er een aantal opties die, minder direct dan bij Arendt het geval is, gerelateerd zijn aan een mensbeeld:

1 De mensen nemen de geproduceerde gestalten over. Op termijn betekent dit het verlies van het bewustzijn dat er sprake is van opgelegde patronen, omdat zelfverving en identiteits-toekenning gaan samenvallen.

2 De mensen gaan zich verzetten tegen de subjectproductie en zoeken mogelijkheden om eraan te ontkomen. Omdat geen enkel mens nog kan beoordelen wie hij in zijn oorspronkelijke gedaante zou zijn geweest, kiest men alleen uit andere patronen en verliest men het zicht op het (eveneens) geproduceerd zijn van deze identiteiten.

3 De mensen kiezen uit de diversiteit van aangeboden patronen een eigen unieke combinatie. Men is zich ervan bewust dat al deze rollen geproduceerd zijn, maar ook dat men een zekere mate van vrijheid heeft om eruit te kiezen.

In het werk van Foucault levert het kiezen van rollen op dat veel zogenaamde vrijheid of zogenaamde onvrijheid wordt ontmaskerd. Door de mogelijkheid van het kiezen van rollen wordt het mensen enerzijds onmogelijk gemaakt zich te verschuilen achter het noodlot. Anderzijds wordt de mythe van 'ik doe dit omdat ik dit wil' ontmaskerd omdat wat wij willen tenminsten ten dele als het gevolg van subjectproductie moet worden opgevat. Verder is het echter onduidelijk waarom mensen tot bewuste rolkeuze over zouden gaan, anders dan ten behoeve van een soort hedonisme¹⁰⁵. Af en toe lezen wij bij Foucault wel een behoefte aan meer normatieve oordeelskracht, maar om diverse redenen biedt hij daartoe geen aanknopingspunten.

In het werk van Arendt, zoals door ons geïnterpreteerd, is er wel degelijk een noodzaak om te kiezen voor de optie waarbij mensen bewust gebruik gaan maken van hun artefact-zijn. De mens kan niet terug naar zijn natuurlijke toestand. Hij heeft zich allerlei capaciteiten verworven die hem als diersoort buitenproportioneel gevaarlijk maken. Voor de mensen die terug vallen in het pure overleven van de soort, neemt dit overleven de vorm aan van het nastreven van het overleven van het individu. Het gevolg van een dergelijke keuze is dat de oorlog van allen tegen allen losbrandt. Waar deze keuze gemaakt wordt, wordt gevochten met de door de moderne mensen verworven 'macht over de artefacten', 'macht over de natuur' en 'macht over de ander'. De gevolgen daarvan kunnen we dagelijks lezen in de krant. Uiteindelijk is de strijd voor het overleven van de soort - dat nu de gestalte krijgt van een strijd van ieder individu voor zich - een gevaar voor het overleven van de aarde. Op korte termijn leidt de strijd om het overleven van het individu tot vernietiging van de menselijkheid.

Welke mogelijkheid heeft een individu om met het bewustzijn van zijn artificiële bestaan, met het bewustzijn dat zijn ware wezen nooit mededeelbaar is aan zichzelf of anderen op een zuivere (niet geproduceerde) manier, te streven naar het *inter homines esse*? Bij Arendt ligt de oplossing vervat in haar subjectopvatting. Bij Foucault liggen er mogelijkheden in het rollen kiezen van de mens. Op de overeenkomsten en verschillen gaan we in in de volgende paragraaf.

4.2. Het subject bij Arendt en de rollen kiezende mens bij Foucault

Voor Arendt is het menszijn vooral sprekend en handelend zijn. In tegenstelling tot Foucault benadrukt Arendt dat het subject zichzelf onthult, zelfs als dat niet zijn bedoeling is. We kunnen

niet veronderstellen, dat Arendt zonder meer uitgaat van een subject dat zichzelf volledig onthult in iedere situatie. Daarom menen we hieruit te kunnen concluderen dat Arendt met de term subject iets anders uitdrukt dan Foucault met diezelfde term bedoelt. Arendt bedoelt met het subject de handelende en sprekende mens die zichzelf bevindt in een netwerk van intermenselijke betrekkingen.¹⁰⁶ Zij beschrijft evenals Foucault hoe de kern van ieder mens ongrijpbaar blijft, maar legt meer dan Foucault de nadruk op het onthullende karakter van de subject-gestalte die ieder mens aanneemt in het netwerk van intermenselijke betrekkingen.

'In handelen en spreken laten mensen zien wie zij zijn, onthullen met-ter-daad hun unieke persoonlijke zelf.' (Arendt, 1958: 178)

Arendt beschrijft hoe deze zelfonthulling optimaal vormgegeven kan worden in een toestand van saamhorigheid. Dit heeft te maken met het feit dat zelfonthulling iemand altijd kwetsbaar maakt. Mensen weten niet wie zij onthullen, omdat zij het effect van hun gedrag op anderen niet kunnen bepalen. Wat er onthuld wordt, wordt bepaald door de interactie tussen mensen. Dat betekent dat zelfonthulling een risico is dat vergelijkbaar is met het risico van initiatief nemen.

Wie iemand is, blijkt voor Arendt dus nooit te zijn: 'wie ben ik in mijn wezen'. Het is altijd: 'wie ben ik in de wereld'. Voor Arendt is er geen authentiek zelf zonder de interactie met anderen. Of zoals zijzelf zegt;

'Het wezen van de mens -niet de menselijke natuur in het algemeen (die niet bestaat), noch de som van iemands deugden en gebreken, maar de essentie van wie iemand is- kan eerst tot leven komen wanneer het leven hem ontvliedt, niets achterlatend dan een verhaal.' (Arendt, 1958: 193)

Het gaat dus om de optelsom van alle gedragingen en alle spreken; deze bepalen het antwoord op de vraag wie iemand in essentie is. Dat betekent ook dat iemand nooit zijn eigen essentie kan kennen en dat hij dus ook nooit bewust uitdrukking kan geven aan die essentie. Ieder mens heeft echter wel invloed op het verhaal dat na zijn leven ontstaat. Het handelen en spreken van een persoon levert als het ware de stof voor het verhaal dat hij of zij achterlaat. Als mensen op deze wijze aan elkaar verschijnen, risico nemen en zichzelf bewust proberen te onthullen, ontstaat er een publiek domein. Zelfonthulling betekent dus niet dat er bekentenissen worden gedaan of dat er zieleroerselen worden meegedeeld. In tegendeel, er wordt gehandeld en gepraat en daaruit blijkt wie iemand is, zonder dat dit expliciet tot onderwerp wordt gemaakt.

Het subject is bij Arendt dus, evenals bij Foucault, de menselijke gestalte die medegedeeld wordt in het netwerk van intermenselijke betrekkingen. Het subject zoals door Arendt beschreven, is echter geen onderwerp van disciplineren, *bio-politiek* en relaties van 'macht over de ander', terwijl dit bij het subject van Foucault juist de constituerende elementen van zijn gestalte zijn. Arendt geeft wel aan dat er verschil is tussen subjecten die in saamhorigheid zichzelf onthullen en subjecten die in een situatie van strijd zichzelf vooral verschuilen achter leeg gepraat. ('Leeg' bedoelt Arendt hier letterlijk, omdat men probeert er niet als subject in op te treden.) Het is alsof Arendt de problemen die disciplineren en *bio-politiek* met zich meebrengen nauwelijks aanroert, omdat het haar vooral gaat om de individuele verantwoordelijkheid. Ze

besteedt veel aandacht aan de voorwaarden van een publiek domein waarbinnen de zelfonthulling optimaal gestalte kan krijgen¹⁰⁷. Maar het lijkt er toch veel op, dat ze daar waar er geen publiek domein is of waar dit bedreigd wordt de verantwoordelijkheid voor de zelfonthulling legt bij het individu. Daarbij geeft ze dat individu, zoals wij al signaleerden in het derde hoofdstuk, geen enkel aanknopingspunt hoe hij in het reële bestaan kan onthullen wie hij is.

Arendt geeft wel enkele aanwijzingen omtrent wat zij wil van mensen. Het gaat haar om het acte de présence¹⁰⁸ geven; om het risico nemen, om het achterlaten van iets dat duurzaam is en uitdrukking is van de uniciteit van een persoon. Het gaat haar niet om persoonsverheerlijking, niet om het nalaten van producten, projecten of kunstwerken. Dit laatste is volgens haar typisch de houding van *homo faber* en niet van het zichzelf onthullende subject. Het soort subject, dat Arendt voor ogen heeft, komt wellicht het meest naar voren waar zij schrijft:

'Voorzover de moraal meer is dan de som van mores, van zeden en gewoonten en gedragsregels, die geijkt zijn door de traditie en geldigheid bezitten op grond van overeenkomsten, die beide veranderen met de tijd, heeft ze, althans in politiek opzicht, niets anders om haar te schragen dan de goede wil, de enorme risico's van het handelen te pareren met de bereidheid vergeving te schenken en te ontvangen, beloften te doen en te houden. Dit zijn de enige morele voorschriften die het handelen niet worden opgelegd van buitenaf, door een of andere zgn. hogere macht, of door ervaringen die buiten het domein van het handelen als zodanig liggen. (...)Het wonder dat de wereld, het domein van de menselijke aangelegenheden, redt van wat anders zijn normale, "natuurlijke" ondergang zou zijn, is in laatste instantie het feit van de nataliteit, waarin het vermogen tot handelen ontologisch zijn wortels vindt. Het is m.a.w. het geboren worden van nieuwe mensen en het maken van een nieuw begin, de handeling waartoe zij uit kracht van geboorte in staat zijn.' (Arendt, 1958: 247-249)

Waar het Arendt om gaat, is dat de mensen zelf richting geven aan hun bestaan als artefact, aan hun subject-zijn. Het is hier dat wij een overeenkomst zien met de rollen kiezende mens, die uit Foucaults latere werk naar voren komt. Arendt beschrijft soms wat euforisch de held, de mens die risicovol leeft en zijn identiteit niet ontleent aan wat hij maakt. Haar beeld van een mens, die zoals Achilles, een welbewuste keuze maakt voor een kort leven en een vroege dood, komt voort uit haar interpretatie van het publieke domein in de Griekse polis.¹⁰⁹

Het is niet Arendts bedoeling om dat leven als zodanig voor te schrijven aan mensen uit het maatschappelijk domein, maar het is wel die attitude, die zij mist in de moderne maatschappij. Het gaat Arendt om het in eigen beheer nemen van de gestalte die mensen aannemen in de wereld. Foucault beschrijft ook hoe de mensen hun geproduceerd zijn kunnen overwinnen door in eigen beheer te nemen welke van de bestaande rollen men op zich neemt.

Het lijkt een vreemd soort vrijheid die mensen hier geboden wordt. De vrijheid om een eigen patroon te vormen uit alle patronen die door machtsrelaties zijn voortgebracht en in stand gehouden worden. Maar

misschien is het wel de enige vrijheid die nog mogelijk is na de constatering dat het menselijk subject een geproduceerd resultaat is van machtsrelaties. Ten aanzien van het verdubbelde subject, zoals Foucault dit beschrijft, betekent het dat de mens op twee niveaus een nieuwe gestalte kan aannemen:

Voor het subject als drager van kennis en waarheid¹¹⁰ geldt, dat de mens zich zal moeten realiseren dat het subject als drager van de kennis een geproduceerd subject is. Dat betekent dat bij alle kennis dit geproduceerde meegedacht moet worden. Hoe beter mensen in staat zijn om dit te doen en hoe meer inzicht er ontstaat in de diverse machtsrelaties die bij de kennisverwerving een rol spelen, des te groter wordt de mogelijkheid dat mensen bewust bepaalde en wisselende posities ten aanzien van kennis en kennisverwerving kunnen innemen.

Voor het subject als drager van betekenissen¹¹¹ is de consequentie, dat mensen ten aanzien van de zingeving zich bewust kunnen worden van het feit dat ook met betrekking tot levensvragen van de orde 'wie ben ik', 'wat is de zin van het bestaan' zowel de vraag als het antwoord resultaten zijn van machtsrelaties en subjectproductie.

Het gevolg hiervan hoeft volgens ons echter niet te zijn dat alle zingeving onmogelijk is en alle kennis volstrekt relativeerbaar zou zijn. Voor de verhouding tussen mensen, macht en het subject betekent het bovenstaande, dat we de mens en de wereld als dynamisch en zich steeds opnieuw vormend moeten denken.

Arendt beschrijft de publieke sfeer als de ruimte waarin de mensen op de hierboven beschreven wijze kunnen leven. Kernbegrippen zijn daarbij de zelfonthulling, pluraliteit en nataliteit. Het feit dat er geen onveranderlijkheid gedacht kan worden noch in intermenselijke betrekkingen noch in opvattingen over waarheid, hoeft daarbij geen probleem te zijn, aldus Arendt. Ze geeft aan dat veel vormen van onveranderlijkheid slechts een schijnbare zekerheid bieden. Juist in het dynamische karakter van het handelen van mensen wortelt de mogelijkheid voor de mens om uit het eeuwige ontstaan en vergaan van het natuurlijke leven te geraken. De stabiliteit die mensen nodig hebben kan en mag volgens Arendt nooit gevonden worden door het opleggen van kunstmatige grenzen aan menselijk handelen. De enige stabiliteit die in intermenselijke relaties mogelijk en wenselijk is, is de belofte. Dat is gebaseerd op het feit, dat de belofte uitdrukking is van de menselijke behoefte om onder mensen te leven. Arendt beschrijft de belofte als een soort natuurlijk gevolg van deze behoefte aan een *inter homines esse*. Naar onze mening ligt dit iets gecompliceerder en vergt deze 'macht der belofte' een bewuste activiteit van mensen in een samenleving.

Arendt geeft aan dat, om tot een publiek domein te komen, de noodzaak van deelname aan de strijd tegen de natuur moet zijn overstegen. Het feit dat er een wereld bestaat waarin mensen leven als geproduceerde subjecten, een wereld waarin wetten opgelegd worden, waarin maatschappelijk gedrag ingeslepen wordt, dat alles maakt een publiek domein mogelijk. Zonder die context moesten allerlei sociale verbanden, gedragsregels enzovoorts steeds opnieuw worden vastgelegd en er zou geen tijd overblijven voor het constitueren van een publiek domein.

Het is Foucault, die inzicht geeft in de paradoxale situatie dat machtsrelaties en subjectproductie voorwaarden zijn om tot een in vrijheid rollen kiezende mens te komen. Het is het verzet dat volgens Foucault de weg uit de geproduceerde subjectgestalten biedt. Hij benadrukt dat er een voortdurend gevaar bestaat dat

verzet ook zelf weer een geproduceerde gestalte wordt. Er is dus ook bij Foucault de benadrukking van de dynamiek die nodig is om te ontsnappen aan de kunstmatige en dus opgelegde onveranderlijkheid van iedere samenleving. Bij Foucault kunnen mensen zich verzetten, maar zij moeten zich in een voortdurende activiteit ook weer verzetten tegen het verzet.

Bij het lezen van Foucault bekriipt je als lezer het gevoel van een voortdurende inspanning, die alleen opgeheven kan worden als je gaat genieten van de beweging zelf. Dit beeld komt ook wel enigszins naar voren uit het werk van Arendt. Het grote verschil is naar onze mening, dat er bij Arendt een doel geformuleerd wordt, terwijl dat bij Foucault niet het geval is. Bij Foucault is er geen aanwijsbare reden waarom het verzet en het verzet tegen het verzet niet in eindeloze cirkels zou voortgaan. Als dat zo is doet zich de vraag voor waarom Foucault dit verzet dan toch verkiest boven de aanpassing aan de subjectproductie.

In het werk van Arendt is er wel een doel. Dat doel maakt dat het verzet tegen de opgelegde patronen van het leven als artefact en de dwang, die uitgaat van een hernieuwde strijd om te overleven, niet in eindeloze cirkels kan uitmonden. Het doel van Arendt is de menselijkheid. Haar mensbeeld is het beeld van de veelvormige menselijke soort die zich van alle andere diersoorten onderscheidt doordat de mens zijn veelvormigheid aan anderen kan meedelen. Om die veelvormigheid te behouden moet er een ruimte blijven bestaan, waarin mensen zich van hun verschillen bewust blijven. Daar waar het geproduceerde subject centraal staat is de afwijking een risico. Het is de voorspelbaarheid van de massa die een maatschappij haar stabiliteit lijkt te garanderen. Het is echter diezelfde voorspelbaarheid die iedere pluraliteit of nataliteit doet verdwijnen.

In het werk van Foucault wordt veel duidelijk over de samenleving van mensen, maar één ding bleef ons onduidelijk. Als er steeds een geproduceerd subject wordt voortgebracht en het zou zo zijn dat mensen binnen de hen aangeboden rolpatronen blijven, waar zit dan het element dat maakt, dat er zich nog steeds veranderingen voordoen in de samenleving. Vanuit het werk van Foucault lijkt dit niet te verklaren. Vanuit Arendt gezien is de mens door zijn uniciteit in staat risico's te nemen en met dit vermogen doorbreekt hij bestaande patronen. Bij de rollen kiezende mens van Foucault wordt dit vermogen niet expliciet genoemd. Het is weliswaar zo, dat hij of zij alleen op de wijze van een geproduceerd subject kan ontstaan en dat deze vorm mede bepaalt welke rollen men kiest of welk verzet men pleegt, maar er is meer. Er moet een element zijn, dat het mogelijk maakt om vanuit deze bepaalde positie iets onverwachts en onvoorspelbaars te doen. In het werk van Foucault moeten we deze mogelijkheid tot verandering zoeken in de combinatie van het verzet en de rollen kiezende mens.

Het is echter Arendt, die meer dan Foucault, benadrukt dat er in ieder mens een kern moet zijn, die iets unieks kan toevoegen aan de wereld en daarmee een wezenlijke verandering kan bewerkstelligen. Toch beschrijft ook Foucault hoe de mensen in staat zijn te veranderen in hun verhouding tot de wereld en zichzelf. Hij beschrijft dit bijvoorbeeld, waar hij praat over de verhouding tussen morele codes die opgelegde patronen zijn en de keuzemogelijkheden van mensen om daar op diverse manieren mee om te gaan:

'Kortom, wil een handeling als "moreel" worden aangeduid, dan moet ze niet tot een daad of reeks daden worden gereduceerd die met een regel, wet of waarde in overeenstemming zijn. Weliswaar bevat elke morele handeling een relatie tot de werkelijkheid waarin ze wordt uitgevoerd, en een relatie tot de

code waarnaar ze verwijst, maar ook impliceert ze een bepaalde verhouding tot het zelf; niet gewoon een "zelfbewustzijn", maar de constituering van zichzelf als "moreel subject", waarbij het individu dat deel van zichzelf afbakent dat het object van deze morele praktijk vormt, zijn houding bepaalt met betrekking tot het voorschrift dat hij navolgt, en een bepaalde zijnswijze voor zich vaststelt die als morele zelfverwezenlijking zal gelden; en daartoe is hij zelfwerkzaam, probeert zichzelf te kennen, zich te beheersen, zich op de proef te stellen, zich te vervolmaken en te veranderen. Er is geen specifieke morele handeling die niet naar een morele gedragseenheid verwijst, geen moreel gedrag dat niet de constituering van zichzelf tot moreel subject met zich meebrengt, en geen constituering van het morele subject zonder "subjectiveringswijzen" en een "ascetiek" of "zelfpraktijken" waarop ze stoelen. Moreel handelen is onlosmakelijk verbonden met die vormen van zelfwerkzaamheid die tussen de ene en de andere moraal evenzeer verschillen als het systeem van waarden, regels en verboden.' (Foucault, 1984a: 31)

4.3. Zelfonthulling en de inperkingen van spreken en handelen

Arendt geeft aan dat spreken en handelen de manieren zijn waarop mensen zichzelf kunnen onthullen. Zij gaat ervan uit, dat mensen zichzelf daarin onthullen, zelfs als dit niet de bedoeling van deze mensen is. Er is wel een onderscheid tussen de manier waarop mensen zichzelf onthullen als er een situatie van onderlinge saamhorigheid is, of een situatie waarin mensen tegen over elkaar staan, maar dit lijkt in Arendts betoog van ondergeschikt belang. Waar handelen en spreken in de menselijke interactie onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn, is er wel een accentverschil aan te brengen in hun betekenis:

Waar bij het handelen de nadruk op het nieuwe ligt, heeft het spreken vooral betekenis voor de uitdrukking van wie iemand is. Bij het handelen speelt spreken volgens Arendt noodzakelijkerwijs een rol. Om duidelijk af te bakenen waar Arendt het over heeft als ze de termen spreken en handelen gebruikt, is moeilijk. Ook hier zien we weer de al vaker genoemde dubbelzinnigheid in het werk van Arendt. Soms gebruikt Arendt de termen spreken en handelen exclusief voor communicatie op de wijze van het publieke domein. Soms gebruikt ze ook de woorden spreken en handelen, wanneer ze het heeft over de niet-publieke vorm ervan. Zo komt ze tot tegenstrijdig lijkende uitspraken¹¹²

Het handelen onderscheidt zich in de terminologie van Arendt van het doen, doordat het handelen uitdrukking is van zelfonthulling. Dat kan alleen als er ook over gepraat wordt. Het kan niet louter het samen of alleen verwezenlijken van een doel zijn, er moet ook uit blijken wie iemand is. Dat Arendt daarvoor spreken onontbeerlijk acht is naar onze mening uitdrukking van een specifieke opvatting over zelfonthulling. Dat iemand niet in een kunstwerk kan laten zien wie hij is, heeft in het betoog van Arendt te maken met het feit dat dan weer het gemaakte, het statische centraal staat, terwijl juist dit statische nooit het dynamische karakter van het zelf kan onthullen.¹¹³

Belangrijk is of we, redenerend vanuit onze interpretatie van Arendt, meer kunnen zeggen over spreken en handelen van het individu in interactie met andere individuen. Volgens Arendt wordt in spreken en handelen zichtbaar wie iemand is. Wat bedoelt Arendt daarmee? Is het een authentiek zelf dat hier in zijn zuivere gestalte aan het licht komt? Het antwoord daarop is natuurlijk ontkennend. Immers ook Arendt beschrijft de moderne mens als een artefact. Het gaat om de mogelijkheid om in de interactie met anderen te laten zien, dat de wijze waarop een persoon zich verhoudt tot alle andere personen, artefacten en de natuur een unieke vorm heeft. De mogelijkheden om deze vorm overdraagbaar te maken zijn gelegen in het spreken en het handelen.

Arendt stelt dat er binnen het publieke domein werkelijk gesproken en gehandeld wordt. Zij suggereert daarmee dat binnen het publieke domein alle problemen zijn opgelost waar men buiten dat publieke domein mee te maken heeft. In het derde hoofdstuk hebben wij al gesteld dat het juist de overganggebieden zijn tussen het niet-publieke en het publieke domein, waar de aandacht op gevestigd moet worden. Allerlei beperkingen en problemen tussen het vrije spreken en handelen - waar Arendt op doelt - enerzijds en de alledaagse interacties van mensen anderzijds raken in het betoog van Arendt uit het zicht.

Als we het ideaal van spreken en handelen van Arendt leggen naast de analyse, die Foucault geeft van het spreken in *De orde van het spreken*, krijgen we een beeld van de discrepantie tussen het ideaal van Arendt omtrent het karakter van spreken en handelen binnen het publieke domein en het werkelijke spreken en handelen binnen het maatschappelijke domein.

Het spreken en handelen van het publieke domein zal onlosmakelijk gebonden zijn aan de uitsluitingsmechanismen, de subjectproductie en de andere machtsrelaties van het niet-publieke domein. De uitsluitingsmechanismen en beperkingen van het spreken, die Foucault onderscheidt¹⁴, zijn ook van invloed op het spreken en handelen van het publieke domein, omdat, zoals wij hiervoor hebben geconcludeerd, het maatschappelijke domein voorwaarde is voor het publieke domein. Dat betekent dat de uitsluitingsmechanismen, die het spreken en handelen van mensen als subjecten bepalen, niet achtergelaten worden in het niet-publieke domein, maar meegenomen worden naar en constituerend zijn voor het publieke domein.

Het is onmogelijk om op deze plaats alle door Foucault geordende uitsluitingsmechanismen in hun werking voor en binnen het publieke domein uit te werken. Wel kunnen we wijzen op twee thema's, die in het werk van Foucault naar voren komen en die naar onze mening een grote invloed hebben op de zelfonthulling, de pluraliteit en de nataliteit van het publieke domein.

Wat steeds terugkomt in de uitsluitings- en beperkingsmechanismen die Foucault rond het spreken herkent, is enerzijds de rol van het subject en anderzijds het vasthouden aan een statische wereld die er is vóór het spreken.

Zowel Arendt als Foucault gaan ervan uit, dat de wereld dynamisch is en steeds verandert onder invloed van menselijke activiteit. Het spreken, door Arendt bedoeld, wordt ernstig belemmerd door de vooronderstelling dat er een statische wereld is, waarvan in het spreken slechts verslag wordt gedaan. Foucault laat zien dat het ware karakter van het spreken verdoezeld wordt door de aanname van een vaststaande objectiviteit en een vastliggende betekenis, die door het subject slechts afgelezen en niet geconstitueerd moet worden. Als dit het geval zou zijn, verliest het handelen zijn vermogen om iets nieuws voort te brengen. Het spreken onthult dan niet langer wie iemand is. Iemand kan in dat geval slechts herformuleren wat er aan betekenissen

aan hemzelf en zijn spreken vooraf zijn gegaan.

Om te kunnen komen tot handelen en spreken dat uitdrukking is van pluraliteit en nataliteit, moet er zicht komen op de uitsluitingen en beperkingen en verhullingen die er om het spreken heen bestaan. Arendt laat zien hoe ieder risico verdwijnt uit de menselijke interactie, wanneer mensen behoefte krijgen aan stabiliteit. We hebben in het vorige hoofdstuk laten zien, dat die stabiliteitsbehoefte voortkomt uit het verlies van vaste maatstaven die in alle dynamiek een gevoel van beheersing opleverden: de zekerheid van de onsterfelijkheid, de zekerheid van de objectieve wereld en de zekerheid van het weten zijn verloren gegaan. Arendt laat zien dat dit uiteindelijk leidt tot een hervinden van de onsterfelijkheid, maar dan de onsterfelijkheid van de mens als soort. Dit heeft tot gevolg dat er meer en meer nadruk wordt gelegd op het beheersen van mensen, omdat mensen nu de grootste bedreiging voor het overleven vormen. Stabiliteit wordt synoniem met voorspelbaarheid. Nieuwe zekerheden worden gecreëerd door voorwaarden te stellen aan de aard en wijze waarop mensen over zichzelf en de wereld kunnen en mogen spreken.

Het resultaat is dat:

1 De zelfonthulling, die Arendt bedoelde als uitdrukking van wie iemand is en het *inter homines esse*, dat uitdrukking zou moeten zijn van het onder mensen leven die allemaal gelijk zijn in hun verschillend zijn, verworden tot de bekentenissen waar Foucault over schrijft.

2 Het spreken ook in het publieke domein gebonden is aan de subjectgestalten en de machtsrelaties. Dit leidt tot uitsluiting en beperking van wat er gezegd kan worden en hoe en door wie er gesproken kan worden. Het uitspreken en handelen ten behoeve van de dynamiek verandert in het vastleggen van de wereld door waarheidspreken.

3 Het handelen verwordt tot strategisch handelen, het uitdrukken van machtsrelaties en de beheersing van zichzelf en anderen.

Hoe is van hieruit nog een publiek domein denkbaar? Is er nog sprake van menselijkheid die de ruimte moet en kan krijgen? Moeten we niet eerst concluderen dat ook menselijkheid een notie is die gevormd is door diezelfde machtsrelaties en deel uitmaakt van hetzelfde waarheidspreken, waar Foucault over schrijft? Natuurlijk is dat laatste het geval. We hebben steeds benadrukt dat er niet zoiets is als een zuivere menselijke kern die als zodanig naar buiten gebracht kan worden. De psycho-analyse, de biecht en alle andere pogingen om tot de kern van mensen door te dringen leveren alleen nieuwe geproduceerde subjecten op. Dat heeft Foucault ons met zijn analyses wel duidelijk gemaakt. Toch besteedt Foucault veel energie aan het bestrijden van in zijn ogen ver sluierende manieren waarop mensen over zichzelf, de ander en de wereld denken. Daarmee laat hij toch tenminste het vermoeden bestaan, dat er een betere manier is om met onszelf en de wereld om te gaan.

We zullen het spreken en handelen van de rollen kiezende mens en het spreken en handelen van het geproduceerde subject opnieuw moeten onderscheiden. De eerste variant van spreken en handelen is niet minder door machtsrelaties en subjectivering tot stand gekomen dan de laatste. Het is ook niet zo, dat we aan de inhoud of de vorm van het spreken of handelen altijd kunnen zien of er van de eerste of de tweede variant sprake is. We kunnen niet van buitenaf beoordelen of er sprake is van bekentenis of zelfonthulling, van geproduceerd subject of rolkeuze. Misschien kunnen we het op langere termijn waarnemen; waar iemand

ervan blijkt geeft te kunnen wisselen van rol zonder zichzelf daarin te verliezen zal hoogst waarschijnlijk sprake zijn van een rollen kiezende mens. Wat we wel kunnen beoordelen is of iemand binnen die rollen ruimte biedt aan anderen om andere rollen te kiezen. Pas als dat het geval is, is er ruimte voor een publiek domein. Als die ruimte er is, is stabiliteit niet hetzelfde als voorspelbaarheid en speelt macht over de ander geen rol.

Foucault schrijft over de bekentenis als een door machtsrelaties en waarheidspreken geproduceerde subjectgestalte. De mensen ontlenen hun identiteit (deels) aan de steeds groter wordende stroom kennis, die op een bepaalde wijze geordend en op een bepaalde wijze geïnterpreteerd wordt. Deze kennis levert een bepaalde zelfervaring op en deze zelfopvatting past binnen de heersende opinie van een (sub)cultuur. Natuurlijk is hier sprake van een door machtsrelaties, disciplinerend en waarheidspreken gevormde identiteit. Maar iemand hoeft zich niet volledig aan dit beeld te conformeren. Het kan een deel van iemands identiteit worden. Er is de mogelijkheid van verzet. In paragraaf 1.7 zijn we al op de diverse vormen van verzet in gegaan. Er is ook de mogelijkheid om zelf te kiezen uit de diverse beelden en waarheden die er in een maatschappij voor handen zijn. Natuurlijk is die keuze niet geheel vrij. Fysieke, mentale en sociale omstandigheden beperken de keuzevrijheid. Iedere vorige keuze geeft de mens richting: het sluit een aantal wegen uit en opent tegelijkertijd nieuwe perspectieven. Zowel Arendt als Foucault maken duidelijk dat er zonder artefact en subjectvormen geen ruimte was geweest voor keuzes. Dat betekent dat we allemaal met en dankzij een geproduceerde subject-gestalte keuzes moeten maken.

Voorwaarde voor het kunnen maken van keuzes, is het bewustzijn dat er alternatieven denkbaar zijn. Daarnaast moet er het initiatief zijn om te handelen en te spreken in de zin waarin Arendt dat bedoelt. Iemand moet het risico durven nemen van de zelfonthulling en het *inter homines esse*. Dat Arendt dit als een risico omschrijft, heeft te maken met de confrontatie die een zichzelf onthullend individu aangaat met het ingeperkte spreken en handelen waar Foucault het over heeft. Het is het risico van het uitgesloten worden, het niet serieus genomen worden, het tot de irrationaliteit gerekend worden. Een van de elementen, die bepalen of mensen dat risico durven te nemen is of er een publiek domein is. In dat domein mogen belangen en behoeften geen rol spelen, omdat die iemand ervan zouden kunnen weerhouden om zich kwetsbaar te maken. Om te kunnen komen tot allerlei rollen en daaruit een eigen uniek patroon te kiezen, dat kan veranderen en daarmee tegelijkertijd recht doet aan het niet-statische van de mens en de door de mens gecreëerde wereld, moet er een ruimte zijn waar mensen vrijelijk uit alternatieven kunnen kiezen. Het publieke domein is dus voorwaarde voor de zelfonthulling, de pluraliteit en de nataliteit. Tegelijkertijd zijn mensen, die risico's nemen, zichzelf onthullen en uitdrukking geven aan pluraliteit en nataliteit, voorwaarde voor het publieke domein.

De zelfonthulling is onderworpen aan de voorwaarden die worden opgeworpen door de mogelijkheden en beperkingen van de deelnemers aan het *inter homines esse*. Het hele schema van Foucault van uitsluitingsmechanismen die op het spreken inwerken, zoals we in paragraaf 1.2. hebben weergegeven, is hierop van toepassing.

Het is onmogelijk om tot wezenlijke communicatie te komen met mensen die zich niet aan deze beperkingen houden. Het is echter wel mogelijk om grenzen te verleggen. Zo is Foucault zelf iemand die enerzijds bezig is om binnen het beperkte spreken te opereren. Dit maakt het mogelijk dat hij gelezen en begrepen kan worden.

Het maakt, dat er een (wetenschappelijke) discussie mogelijk wordt over zijn werk. Anderzijds probeert hij buiten de beperkingen van datzelfde ingeperkte spreken te schrijven en te denken, en van daaruit dat spreken en denken te kritiseren. Dat maakt het mogelijk dat hij nieuwe perspectieven kan bieden en bepaalde beperkingen van het spreken kan opheffen.

4.4. Mensen en de mogelijkheid van een publiek domein

Mensen gaan dus altijd met elkaar om binnen een door machtsrelaties gevormde wereld waarin zij als artefacten oftewel geproduceerde subjecten naar buiten treden. Er is geen mogelijkheid om te weten hoe mensen eruit zouden zien, als er niet al die eeuwen subjectpraktijken zouden zijn geweest. Er is ook geen mogelijkheid om te weten wie wij zouden zijn als deze machtsrelaties plotseling op zouden houden een belangrijk deel van ons bestaan uit te maken. Het enige wat wij na onze interpretatie van Arendt en Foucault kunnen zeggen is dat zowel vanuit het betoog van Arendt als vanuit het betoog van Foucault de conclusie kan worden getrokken, dat er belang gehecht moet worden aan het bestaan van het publieke domein.

Vanuit het betoog van Arendt is een pleidooi voor het publieke domein voor de hand liggend. Maar ook om te kunnen blijven kiezen uit diverse rollen, zoals Foucault dat voor ogen staat, is het naar onze mening noodzakelijk dat er een ruimte is waarin mensen hun unieke patroon gestalte kunnen geven. Het kunnen kiezen uit diverse rollen is de enige vorm van vrijheid die binnen de uit machtsrelaties bestaande samenleving mogelijk is.

Het publieke domein, zoals Arendt het beschrijft en ook zoals wij het hebben geïnterpreteerd is de collectieve voorwaarde voor de menselijke zelfonthulling, nataliteit en pluraliteit. Tegelijkertijd zijn er individuele initiatieven nodig om een publiek domein tot stand te kunnen brengen, als dat er niet is. Dat betekent, dat er mensen bereid moeten zijn om risico te nemen, nieuwe processen op gang te brengen en te spreken buiten de beperkingen die door de machtsprocessen zijn vastgelegd. De kwetsbaarheid van het publieke domein bestaat daarin, dat er geen macht uitgeoefend kan worden om anderen te dwingen om het publieke domein binnen te gaan of er te blijven.

Zowel Arendt als Foucault gaan er van uit dat het individu de enige is, die zich vrij kan maken van de gestalte van het geproduceerde subject. Een collectieve verandering van een bepaalde subjectgestalte zou alleen een andere geproduceerde gestalte van het subject kunnen opleveren. Terwijl de mogelijkheid tot en de behoefte aan het constitueren van het publieke domein dus afhankelijk is van het feit dat mensen met elkaar samenleven, blijkt het al dan niet kiezen van rollen of het al dan niet overgaan tot handelen en spreken op de wijze van het publieke domein, niet door andere middelen dan door een persoonlijke keuze of verantwoordelijkheid te worden bewerkstelligd.

Volgens Arendt hebben mensen de volgende mogelijkheden om te spreken en te handelen

- 1 De macht der belofte. Een mogelijkheid om - zonder macht over de ander - te komen tot een vorm van stabiliteit die niet ieder initiatief dooft door beheersingsmechanismen.
- 2 De macht der vergeving. Een mogelijkheid om opnieuw te kunnen beginnen en niet voortdurend het verleden te hoeven herhalen.
- 3 Inleving en respect. Dit zijn mogelijkheden waardoor de ene mens zich kan verplaatsen in de motieven en

belangen van de ander, zodat er uitwisseling mogelijk wordt en er een gezamenlijk proces van spreken en handelen kan ontstaan.

Het publieke domein lijkt kwetsbaar, maar Arendt relateert deze kwetsbaarheid door te stellen dat mensen - zelfs al wordt dit niet geactualiseerd - het vermogen tot het beginnen van nieuwe processen behouden. Dat betekent dat de mogelijkheid tot het constitueren van een publiek domein onvervreemdbaar aanwezig is in het menselijk bestaan. Wat daarbij actief en bewust moet worden nagestreefd is zelfonthulling en pluraliteit.

Arendt noch Foucault levert een pasklaar antwoord op de vraag 'Wat moeten wij doen?'. Toch levert onze interpretatie van beiden een soortgelijk beeld op van de handelingen die mensen zouden moeten verrichten en de activiteiten die mensen zouden moeten ondernemen en het doel waartoe.

Het doel van deze activiteiten ligt niet in de onsterfelijkheid van de dingen die wij produceren, noch in de onsterfelijkheid van onze ziel. Het ligt in het willen behouden of tot stand brengen van situaties en samenlevingen waarin allerlei patronen, levensstijlen en ideeën naast elkaar kunnen bestaan. Beiden richten zich op het overleven van het menselijke. Foucault laat zien dat het typisch menselijke niet gevonden kan worden in het subject. Arendt laat zien binnen welk specifiek domein het menselijke van de mens bestaat.

We hebben geen algemeen geldende criteria meer om goed en kwaad van elkaar te onderscheiden. We weten niet meer naar wie of wat we moeten luisteren. Er is niet meer één criterium waar alle subjectieve doelen aan getoetst kunnen worden. De pluraliteit van het publieke domein kan zonder een beroep op objectiviteit of waarheid als maatstaf aan subjectieve doelen worden opgelegd.

Het nastreven van pluraliteit, nataliteit en zelfonthulling betekent dat er geen 'macht over anderen' wordt uitgeoefend. Het betekent ook dat ieder subjectief doel in een *inter homines esse* gestalte aanneemt. Daarmee komt er een grens aan de pastorale macht, die Foucault beschrijft als tegelijkertijd subjectiverend en totaliserend, en wordt de ieder mens de mogelijkheid geboden rollen te kiezen. Wanneer de pluraliteit gewaarborgd wordt, is ieder subjectief doel tenminste in zoverre zinvol voor totale menselijke bestaan dat het de patronen verrijkt waaruit mensen kunnen kiezen. Het betekent dat er ruimte is voor het uitdrukken van de diversiteit, dat er meerdere alternatieven zichtbaar zijn voor individuen om hun eigen leven in overeenstemming met hun zelfopvatting gestalte te geven.

In die veelvormigheid kunnen mensen individuele doelen nastreven. In hoeverre iemand het door hem of haar na te streven subjectieve doel als subjectief of relatief beschouwt doet niet ter zake. Wat niet gerelativeerd kan worden is of dit subjectieve doel voldoet aan de maatstaf van het publieke domein. Alleen dán kan gewaarborgd worden dat alle mensen uitdrukking kunnen geven aan hun uniciteit. Alleen dán wordt in het intermenselijke gedrag uitgedrukt dat mensen alleen mensen zijn, als zij onder anderen leven en daaraan gestalte kunnen geven.

Arendt zegt dat alleen het handelen een terugval in het natuurlijke kan tegenhouden en het bestaan van een menselijke samenleving kan waarborgen:

'Het wonder dat de wereld, het domein van de menselijke aangelegenheden, redt van wat anders zijn normale, "natuurlijke" ondergang zou zijn, is in laatste instantie het feit van de nataliteit, waarin het vermogen tot handelen ontologisch zijn wortels vindt. Het is m.a.w. het geboren worden van nieuwe

mensen en het maken van een nieuw begin, de handeling waartoe zij uit kracht van geboorte in staat zijn.'(Arendt,1958: 249)

Volgens Foucault is het vooral van belang dat mensen zich losmaken van de opgelegde patronen. Het is, aldus Foucault, de pastorale macht, die tegelijk individualiserend en totaliserend is, waar mensen zich van moeten ontdoen.

'We have to promote new forms of subjectivity through the refusal of this kind of individuality that has been imposed on us for several centuries.' (Dreyfus,1982: 216)

Ook bij Foucault is het onmogelijk dat de ene mens de anderen een nieuwe subjectvorm oplegt. Dat zou immers een voortzetting van dezelfde soort machtsrelaties zijn. Ook bij Foucault blijkt de collectieve beweging van het verzet uiteindelijk te wortelen in de activiteiten van de rollen kiezende mens.

Zowel Arendt als Foucault stellen, dat alle mensen subject zijn en artefact. Dat betekent dat er een onomkeerbaar proces heeft plaatsgevonden. De subjectvorming van mensen vindt nog steeds plaats. Zowel de historische als de actuele machtsrelaties zijn voorwaarden voor het bestaan van het publieke domein. Dat neemt niet weg dat deze machtsrelaties binnen dat publieke domein geen rol mogen spelen. Daarmee wordt niet bedoeld dat ze plotseling van ons afvallen als we het publieke domein binnentreden. Het betekent dat het geproduceerd-subject-zijn geen doorslaggevend argument mag zijn binnen het publieke domein. Dit houdt in dat een persoon zich niet kan beroepen op opvoeding, traditie, gewoonte of status als doorslaggevend argument. Als iemand zich op een dergelijk argument beroept, gaat hij over van 'macht om' naar 'macht over'. Daarmee verlaat hij of zij het publieke domein.

Het is een marginale ruimte waarin de mens het publieke domein kan realiseren. Deze ruimte wordt gekenmerkt door het dragen van verantwoordelijkheid van iedere mens voor zichzelf en voor zijn of haar positie ten opzichte van de ander.

4.5. Slot

Zowel Arendt als Foucault hebben ons duidelijk gemaakt dat er geen mensen zouden zijn zoals wij die nu kennen, als er niet een geschiedenis van subjectivering aan ons vooraf was gegaan. Alleen het feit dat onze voorouders, met harde hand elkaar en zichzelf hebben geleerd, dat het samenleven met anderen en het ontwikkelen van een cultuur bepaalde patronen vergt, en dat zij hebben geleerd dat er gedeelde wijzen van handelen en spreken nodig zijn om samen te leven, maakt dat mensen nu maatschappelijke wezens zijn. In die maatschappij is ruimte ontstaan om te gaan denken over onszelf en onze medemensen, en te zoeken naar wegen om datgene wat wij als onze persoonlijkheid zijn gaan zien tot uitdrukking te brengen.

Dat betekent niet dat daarmee alle voorwaarden - het maatschappelijke van de mens - achterwege kunnen blijven. In dat geval zouden we vermoedelijk over enkele generaties weer terug zijn bij de natuurlijke mens.

Dat zou alle inspanning van het verleden tot een zinloosheid maken. De mens is uit zijn natuurlijke toestand gegroeid tot een complex wezen dat zichzelf als subject ervaart. Dat betekent dat mensen aan de ene kant een persoonlijkheid ervaren en aan de andere kant rollen kennen die in de maatschappij bestaan. De vraag is hoe wij als mensen met de verhouding tussen onze persoonlijkheid en die geproduceerde subjectgestalten om kunnen gaan. Wij maken als individu onlosmakelijk deel uit van twee werelden en moeten deze met elkaar verbinden.

Iedere maatschappij kent zijn beperkingen en zijn mogelijkheden. Politieke theorieën houden zich meestal bezig met maatschappijvormen, gaan meestal in op de beperkingen en mogelijkheden, en spreken over mogelijke veranderingen die binnen de maatschappij plaats zouden moeten vinden. In deze zin van het woord schrijven Arendt en Foucault geen politieke theorie. Volgens Arendt is politiek, die gaat over uitsluiting, de verdeling van welvaart of de achterstelling van bepaalde groepen, géén politiek zoals zij bedoelt. Volgens Foucault is een politiek die zich met welvaart en dergelijke bezighoudt *bio-politiek*. *Bio-politiek* is één van de vormen waarmee het subject geproduceerd wordt. Strijd op het niveau van de *bio-politiek* gaat hoogstens om de vorm van het geproduceerde subject en nooit over de subjectproductie zelf.

Dit betekent dat noch in het werk van Arendt noch in het werk van Foucault aanwijzingen te vinden zijn voor de inrichting van een betere, socialere of eerlijker maatschappij. Dat wil niet zeggen dat zij daar geen ideeën over hebben. In tegendeel, bij beiden is er sprake van een groot politiek engagement op het niveau van de *bio-politiek* van hun tijd. Er is echter bij beiden het besef dat hun visies en meningen even subjectief zijn en evenzeer deel uitmaken van machtsrelaties als alle andere opvattingen op het niveau van de *bio-politiek*. Dat neemt niet weg dat *bio-politieke* actie zinvol kan zijn. Dat er gestreden moet worden voor gelijke rechten, eerlijker verdeling van welvaart enzovoorts. Deze strijd is echter een strijd die niet boven het niveau van het geproduceerde subject van Foucault of de niet-publieke domeinen van Arendt uit kan komen.

Foucault probeert ons ervan te doordringen dat alle gestalten die we kiezen deel uitmaken van rolpatronen die geproduceerd zijn. De consequentie daarvan is dat we, hoezeer we ook menen 'onzelf te zijn', altijd onszelf aan de ander laten zien in de vorm van een subject. Sterker nog: de manier waarop we onszelf zien heeft ook altijd de vorm van een onder invloed van machtsrelaties tot stand gekomen, geproduceerd subject. Dat besef kan ons inzicht geven in het feit dat ook de vormen van verzet die we kiezen deel uitmaken van dezelfde machtsrelaties, waartegen we ons verzetten. Wat wij uit het betoog van Foucault naar voren willen halen is zijn beschrijving van de *bestaanskunst*, het *zelfbeheer*. Het besef dat overal subjectproductie gaande is en dat wij daar allemaal aan meewerken, is bij Foucault geen deprimerende conclusie. Het is een constatering van een feit en biedt daarmee de potentie om met dat feit iets te doen.

Hetgeen Foucault beschrijft, brengt ons ertoe om te stellen dat de mens de mogelijkheid heeft om een symmetrie te bewerkstelligen tussen zijn zelfervaring en de rollen die de maatschappij hem oplegt. In tegenstelling tot de deelname aan de *bio-politiek*, waar gepoogd wordt de symmetrie te herstellen door de maatschappij te veranderen, kan een mens ook symmetrie bewerkstelligen door te kiezen uit de mogelijkheden, die er binnen een maatschappij zijn. De maatschappij willen veranderen is altijd 'de anderen' veranderen en kent dus noodzakelijkerwijs 'macht over de ander'. Het alternatief dat Foucault biedt gaat uit van hetgeen aan subjectpatronen door de maatschappij, of de anderen wordt aangeboden. Niet omdat we het daar als persoon mee eens zijn, maar omdat het de stof vormt waaruit we ons eigen levensverhaal kunnen en moeten weven.

Hetgeen Arendt schrijft over het publieke domein geeft naar onze mening inzicht in het algemeen karakter van het doel dat deze *bestaanskunst* of dit *zelf-beheer* zou kunnen hebben. Ondanks alle mogelijke verschillen tussen mensen is er één ding waarin wij allemaal gelijk zijn, en dat is in onze mogelijkheid en behoefte om onder anderen te leven. Waar op korte termijn het egoïsme meer baat lijkt te hebben bij het nastreven van 'macht over anderen', leidt dit streven op de langere termijn alleen naar een situatie waarin óf een alleenheerschappij heerst óf waarin allen verwickeld zijn in een voortdurende machtsstrijd. Alleenheerschappij in afzondering van de pluraliteit van het menselijke is volgens Arendt gedoemd te mislukken¹¹⁵ Een oorlog van allen tegen allen brengt niet alleen de mensheid, maar onder de huidige omstandigheden ook het voortbestaan van de aarde in gevaar. Dat betekent dat het eigenbelang van alle mensen gelegen is in het nastreven van een publiek domein.

Met de kennis die we aan Foucault ontleen over de mens als subject menen we te mogen concluderen, dat we de rollen kiezende mens van Foucault kunnen beschouwen als een (zo niet dé) mogelijkheid om vorm te geven aan het menselijk bestaan op de wijze van het publieke domein. Hoewel Foucault het geproduceerd subject en de rollen kiezende mens niet expliciet en systematisch tegenover elkaar zet, komen uit zijn werk wel een aantal verschillen tussen beiden naar voren. Het belangrijkste onderscheid is naar onze opvatting de verhouding die beiden met de machtsstructuren hebben. Terwijl de machtsstructuren voor het subject de vormende krachten zijn en het gedrag van het subject daarom wordt bepaald door de inwerking van die structuren op het individu, is dat voor de rollen kiezende mens anders. Voor de rollen kiezende mens zijn de machtsstructuren niet alleen voorwaarden voor zijn gedrag, maar ook middelen om zijn positie ten opzichte van zichzelf en zijn omgeving te bepalen en te modificeren. Waar voor het subject de impuls tot handelen voortkomt uit de subjectproductie die van buiten af op hem werkt, komt de impuls tot handelen van de rollen kiezende mens voort uit de zorg voor zichzelf. De rollen kiezende mens kiest niet zozeer van te voren en planmatig uit bestaande rollen; hij kiest en improviseert zijn rol voortdurend op basis van zijn interpretatie van de eisen en voorwaarden, die de maatschappij aan hem stelt. In die zin is het gedrag van de rollen kiezende mens voor een buitenstaander niet te onderscheiden van het gedrag van het geproduceerd subject.

Dit ondersteunt Foucaults opvatting, dat deze geproduceerde mens kan verdwijnen, zonder dat hij daarmee bedoelt, dat de mens als soort verdwijnen zal. Wat is gemaakt, kan vergaan en zal vergaan. Het menselijk subject is een complex gevolg van het menselijk streven naar macht, eerst over de natuur, de artefacten, dan over zichzelf en zijn medemens. De rollen kiezende mens is de mens, die zich ontworstelt aan deze productie en overgaat tot zelfcreatie. Hij behoort niet alleen toe aan de maatschappij, zoals alle subjecten; de maatschappij behoort hém ook toe. De maatschappij vormt zijn rechtmatige wereld en hij is gerechtigd zichzelf daarin naar eigen goeddunken - maar wel met inachtneming van de regels en voorwaarden van die maatschappij - uit te drukken. Hij mag handelen en spreken. In dat opzicht is een mens geen subject meer; er is *zelf-beheer* ontstaan.

Dit betekent dat mensen zich bewust moeten zijn van het feit dat ze altijd en overal deel uitmaken van machtsrelaties. Dat mensen uit de hen voorliggende rollen en subjectgestalten keuzes moeten maken, waardoor ze een uniek patroon of een stijl ontwikkelen. Daarbij moet er een samenhang tot stand gebracht worden tussen de strikt persoonlijke zelfonthulling en het onder mensen willen leven en door hen gezien willen worden. Die combinatie is alleen mogelijk als de persoonlijke zelfonthulling zich uitdrukt in een door anderen te herkennen subjectgestalte (dus in de vorm van de rollen kiezende mens). Daarbij is er de

noodzaak om risico's te nemen, in de zin van persoonlijke keuzes voor een totaal nieuwe omgang met de gebeurtenissen of een nieuwe wijze van spreken. Er kan geen sprake zijn van het nastreven van het veranderen van anderen, omdat dat de machtsuitoefening zelf tot doel zou hebben.

Over de *bio-politieke* situatie, waarin een publiek domein zich afspeelt, is natuurlijk veel te zeggen. De uitsluitingsprocedures die in een maatschappij aan orde zijn en de kritiek erop zijn echter onderwerp van *bio-politieke* debatten en spelen zich derhalve binnen niet-publieke domeinen af. De vorm en inhoud van deze uitsluitingen en de kritiek erop zijn tijd- en cultuur gebonden en kunnen dus nooit deel uitmaken van een door Arendt als universeel beschreven criterium als het publieke domein. Arendt zegt zelf dat deze aspecten, die betrekking hebben op behoeften, belangen en zorg, achtergelaten moeten worden. Natuurlijk zijn de mensen die op een publiek domein met elkaar omgaan gevormd door het niet-publieke en hebben zij behoeften en belangen. Belangrijk is, dat argumenten die op dit soort aspecten betrekking hebben geen doorslaggevende rol mogen spelen binnen het publieke domein. Een voorbeeld kan wellicht duidelijk maken waar Arendt op doelt:

Op dit moment menen wij in het gebruik van Internet een voorbeeld te zien van een (gedeeltelijk) gerealiseerd publiek domein. Deelnemers moeten aan bepaalde voorwaarden voldoen om te kunnen deelnemen aan deze vorm van communicatie. Men moet een computer kunnen gebruiken, talen machtig zijn enzovoorts. Kortom, men moet voldoen aan een heel aantal geproduceerde gestalten van het subject. De discussie over de toegankelijkheid van deze gestalten voor allerlei mensen is belangrijk, maar is geen publiek maar een *bio-politiek* item. Zodra men binnentreedt op het publieke domein dat bestaat uit alle gebruikers doen deze geproduceerde subjectgestalten niet meer ter zake. Dat wil niet zeggen dat mensen hun geproduceerd zijn van zich af werpen, dat zou geen publiek domein maar een natuurlijke mens opleveren. (En in dit voorbeeld zou het tevens het einde van Internet betekenen.) Wat we wel bedoelen is, dat argumenten niet meer of minder doorslaggevend zijn omdat iemand tot een bepaalde sociale groep, religie of sekse behoort. In het geval van Internet ontstaat dit als gevolg van de mogelijkheid om jezelf allerlei identiteiten of rollen aan te meten. In dit geval kan niemand weten of je buiten Internet ook deze rollen inneemt en dat maakt de vrije keuze uit een aantal rollen wellicht gemakkelijker.

Het verloop van de analyses van Michel Foucault wekt, door de opeenvolging van de onderwerpen, de indruk, dat de rollen kiezende mens eerst in een veel later stadium kon ontstaan als het geproduceerd subject. Kijken we echter naar de kenmerken van de rollen kiezende mens, dan zien we dat deze altijd de mogelijkheid heeft om te ontstaan zodra er sprake is van subjectproductie. Of het nu de opvoeding van volwassenen of van kinderen betreft, verzet en koppigheid spelen al heel snel een rol van betekenis binnen de opvoeding. Sterker nog, het is er een onontbeerlijk onderdeel van, aangezien de opvoeding juist op de grens van acceptatie en verzet haar disciplinerende werk verricht. En daar kunnen we het moment zien, waar geproduceerd subject en rollen kiezende mens in elkaar grijpen: in het gedrag, zoals dat door de opvoeding of door de voorwaarden die door de samenleving worden gesteld naar voren komt, is ook de eigenheid van de mens een noodzakelijk element. Er ontstaat geen gedrag of handeling, zonder dat dit zowel uitdrukking is van het onderworpen zijn, als van het mens zijn van een persoon. Is die inbreng van het

individu er niet, dan is er slechts een willoos wachten op wat komt.

In dit grensvlak tussen het willoos ondergaan van de machtsrelaties en het volledige verzet dat zich bedient van dezelfde machtsrelaties moeten we de rollen kiezende mens van Foucault zoeken. Juist de botsing van de macht met de identiteit van het individu geeft een spanningsveld, waarin dat individu in *zelf-beheer* zich kan verhouden tot die macht.

Wellicht lijkt het vrijblijvend de maatstaf voor het menselijk gedag te situeren in de combinatie van *zelf-beheer* of *bestaanskunst* en de voorwaarden van het publieke domein. Het lijkt zo fragiel, omdat men anderen niet kan dwingen om deze bestaanswijze over te nemen zonder zelf wederom het publieke domein te verlaten. Het lijkt een gemis dat er binnen het publieke domein geen discussie mogelijk is over zaken als welvaart of verdeling. Allerlei sociale misstanden kunnen niet op de wijze van het publieke domein aan de kaak gesteld worden. Het is echter niet zo hiermee een vrijbrief gegeven wordt aan allerlei sociale wantoestanden. Wij menen, met Arendt en Foucault, dat opvattingen over wat misstanden zijn, discussies over behoeften en noden, alsmede de wijze waarop ze geledigd moeten worden niet thuishoren op het publieke domein. Vanuit Arendts betoog kunnen we stellen dat al deze zaken geregeld moeten worden, maar nooit inzet mogen zijn van het publieke domein. Voor deze zaken, die betrekking hebben op behoeften en belangen van de soort, is de menselijke pluraliteit niet noodzakelijk. Deze zal dus ook opgeofferd worden ten behoeve van de voorspelbaarheid en beheersbaarheid. Het gevolg zou zijn dat wel de mens, maar niet de menselijkheid zou overleven.

Vanuit Foucaults betoog kunnen we stellen dat allerlei invullingen van wat rechtvaardig is en welke behoeften belangrijk zijn het gevolg zijn van subjectproductie en machtsrelaties. De omstandigheden waarin mensen leven zijn altijd weer anders. Er is inherent aan het menselijk bestaan een discrepantie tussen de zelfervaring en de subjectrollen. De behoeften die daaruit voortkomen vormen een eindeloze reeks die per cultuur en per periode verschilt. De enige manier, om deze voortdurend veranderende machtsrelaties te doorbreken, is erin gelegen dat iemand in staat is om een vorm van *zelf-beheer* te realiseren. Deze *bestaanskunst* sluit (bio-)politieke actie niet uit. Deze *bestaanskunst* heeft niet tot gevolg dat iemand zich neerlegt bij de omstandigheden. Het betekent wel dat iemand de omstandigheden als uitgangspunt neemt van zijn handelen. Het betekent ook dat mensen zich bewust moeten zijn van de onontkoombaarheid van machtsrelaties. Vanuit dat bewustzijn kan iemand een symmetrie proberen te bewerkstelligen tussen zijn persoonlijkheid en zijn subjectgestalte, zonder uit het oog te verliezen dat zowel het één als het ander producten zijn van machtsrelaties, die al ver vóór zijn geboorte hun werking zijn begonnen. Arendt geeft met de kenmerken van het publieke domein de randvoorwaarden die deze rollen kiezende mens in acht moet nemen. Alleen onder de voorwaarden van pluraliteit, nataliteit en zelfonthulling is er ook in de toekomst nog een ruimte denkbaar, waarin deze mens aan zijn meest algemene behoefte, die voortkomt uit zijn menszijn, het onder mensen willen zijn, uitdrukking kan geven.

Nawoord

Het gereed komen van deze scriptie is voor ons de afronding van een poging om aan de hand van Arendt en Foucault meer begrip te krijgen van de wereld waarin wij leven en de mogelijke posities die wij daarin kunnen innemen. De behoefte om te begrijpen en de studie filosofie zijn voor ons zo nauw met elkaar verbonden dat het opschrijven van resultaten van denkactiviteiten -iets dat ontegenzeggelijk ook bij een opleiding tot filosoof hoort- daaraan vaak ondergeschikt bleef. Het feit dat wij van meet af aan deze studie als een gezamenlijk project hebben ondernomen maakte dat discussie en uitwisseling van ideeën steeds een grote plaats innamen in onze manier van studeren.

Het gezamenlijk schrijven van een scriptie maakte het noodzakelijk om onze verschillende talenten, opvattingen en werkwijzen om te zetten in een eenduidig en samenhangend betoog. Binnen de subjectpatronen waaruit wij konden kiezen, binnen de mogelijkheden die een academische opleiding biedt, hebben wij gezocht naar vormen waar wij onszelf in wilden uitdrukken. Dat betekende veel discussies, maar het betekende vooral het zoeken naar het optimaal inzetten van de verschillen die er tussen ons zijn. Het gevolg hiervan was dat wij het scala van theoretische concepten waarover Arendt en Foucault schrijven in de praktijk konden ervaren. Het omgaan met onderlinge verschillen, het samenwerken zonder gebruik te maken van 'macht over de ander', het loskomen van geproduceerde subjectrollen zijn voorbeelden van dergelijke theoretische concepten die zich door onze werkwijze vermengden met de praktijk. Voor ons heeft deze onderneming veel nieuws opgeleverd. De scriptie die nu voor u ligt is daardoor ook een verslag van ons onderzoek naar de samenhang tussen theorie en praktijk.

Er zijn diverse manieren om een scriptie te schrijven. Onze werkwijze heeft geresulteerd in een vorm die meer een verslaglegging betreft van ons onderzoek, dan een achteraf geschreven verhaal vanuit de resultaten die dit onderzoek ons heeft opgeleverd.

Dankbetuiging

Gedurende de jaren van onze studie en met name in dit laatste jaar waarin wij onze scriptie hebben geschreven hebben wij van zoveel mensen steun en medewerking gekregen dat het onmogelijk is hen allemaal persoonlijk te noemen. Maar, ervan uitgaande dat jullie je aangesproken weten, willen wij jullie hier bedanken en zeggen dat het ons zonder jullie hulp en morele steun niet gelukt zou zijn. Toch willen wij een paar mensen persoonlijk bedanken voor de inzet van hun talenten bij het tot stand komen van deze scriptie.

Allereerst Eiso voor zijn vakmanschap en enorme geduld, waardoor wij beiden in staat werden gesteld om alleen en samen op de computer te werken.

Jeroen en Maartje, *omdat middels hun inzet datgene dat fout was uit de definitieve versie van de scriptie is verwijderd.*

Erik voor zijn bijdrage aan de omslag.

Tineke voor de lay-out.

Judith en Jeroen voor hun begeiding die intensief en betrokken was. De discussies met hen over nog onuitgewerkte gedachtengangen leverde steeds weer nieuwe helderheid op.

Het onderwijs ondersteunend personeel van het instituut voor het leesklaarmaken van alle tussentijdse versies van de scriptie.

Baflo, mei 1995.

Petra Bolhuis.

Theo Meereboer.

Gebruikte en geciteerde literatuur

Tussen haakjes staat het jaartal van de oorspronkelijke uitgave. Waar door ons van een vertaling gebruik is gemaakt, wordt de oorspronkelijke titel niet weergegeven. Voor een uitgebreide bibliografie van Arendt verwijzen wij naar Canovan (1992). Voor een uitgebreide bibliografie van Foucault naar Karskens (1986). Bij citaten wordt verwezen met de naam van de auteur en het jaartal van de oorspronkelijke uitgave van het desbetreffende werk.

Arendt, H. (1958), *De Mens, Bestaan en bestemming*, Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen, 1968.

Arendt, H. (1982), *Oordelen, lezingen over Kants politieke filosofie* Krisis/Parrèsia, Amsterdam, 1994.

Arendt, H. (1963), *De Revolutie, Macht en onmacht van een modern politiek verschijnsel*. Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen, 1965.

Arendt, H. (1978), *Denken*. (Synopsis van Deel één en twee van *The life of the Mind*, Arbeiderspers, Amsterdam, 1980.

Arendt, H. (1961), *Between Past and Future*. Faber and Faber, Londen, 1963.

Bartels, J. (1993), *De geschiedenis van het subject, Descartes, Spinoza, Kant*. Kok Angora, Kampen, 1993.

Canovan, M. (1992), *Hannah Arendt, a reinterpretation of her political thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Dreyfus H.L., Rabinow, P. (1982), *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Harvester Wheatsheaf, New York/Londen/Toronto/Sydney/Tokyo, 1982.

Foucault, M. (1966), *De woorden en de dingen*. Ambo, Bilthoven, 1973.

Foucault, M. (1976), *De wil tot weten. Geschiedenis van de seksualiteit I*. Sun, 1984

Foucault, M. (1984a), *Het gebruik van de lust. Geschiedenis van de seksualiteit II*. Sun, 1984.

Foucault, M. (1984b), *De zorg voor zichzelf. Geschiedenis van de seksualiteit III*. Sun, 1985

- Foucault, M. (1961), *Geschiedenis van de waanzin*. Boom, Meppel/Amsterdam, 1989.
- Foucault, M. (1975), *Discipline toezicht en straf*. Historische uitgeverij, Groningen, 1989.
- Foucault, M. (1970), *De orde van het spreken*. Boom, Meppel/Amsterdam, 1988.
- Karskens, M. (1986), *Foucault/Waarheid als macht*. Te Elfder Ure, Nijmegen, 1986.
- Lemaire, T. (1986), *De Indiaan in ons bewustzijn. De ontmoeting van de Oude en de Nieuwe Wereld*. Ambo, Baarn, 1986.
- Nietzsche, F. (1887), *Over de genealogie der moraal. Een polemisch geschrift*. Arbeiderspers, Amsterdam/Antwerpen, 1994.
- Passerin D'entrèves, M. (1994), *The political Philosophy of Hannah Arendt*. Routledge, New York, 1994.
- Prins, W.B. (1990), *Op De Bres Voor Vrijheid en Pluraliteit, politiek in de post-metafysische revisie van Hannah Arendt*. VU Uitgeverij, Amsterdam, 1990.
- De Visscher, J., Van den Bossche, M., Weyembergh, M. (1992), *Hannah Arendt en de moderniteit*. Kok Agora, Kampen, 1992.
- Young-Bruehl, E. (1982), *Hannah Arendt, For Love of the World*. Yale University Press, New Haven en Londen, 1982.

Artikelen

- Wit, J. de, "Empirie en methode bij Foucault". In: *Recht en Kritiek* 3, 1981: pp 313-333.
- Komter, A., "Feministische visies op het werk van Hannah Arendt: 'creative misreading?'". In: *Socialisties-Feministische Teksten* 11, 1989: pp 8-25.
- Habermas, J., "Hannah Arendt" In: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1981, pp 223-249.
- "Wie is Michel Foucault" In: *De Groene Amsterdammer*, 29 oktober 1988.

Noten

- 1..Foucault, 1975.
- 2..Bijvoorbeeld in Foucault, 1961. en Foucault, 1966.
- 3..Foucault, 1976, 1984a en 1984b.
- 4..Foucault, 1976: 93 t/m 98.
- 5..Zie ook Karskens, die de aanwezigheid van het thema macht bij Foucault als volgt beschrijft: "Macht' is uitdrukkelijker in Foucaults werk aanwezig dan waarheid, maar er is geen sprake van één duidelijke en afgeronde machtstheorie. Foucault heeft een serie machtsmodellen gebruikt, die teveel op zich staan om van dé machtsopvatting van Foucault of zelfs van de ontwikkeling van zijn machtsopvatting te kunnen spreken.(Karskens, 1986: 233)"
- 6..Foucault, 1970: 44.
- 7..Zie ook Foucault, 1970: 44 en 53.
- 8..Zie bijvoorbeeld de opmerkingen over het wetenschappelijk forum door A.D. de Groot in *'Methodologie, Grondslagen van onderzoek en denken in de gedragswetenschappen,* Mouton, 's-Gravenhage, 1981. p. 27 e.v.)
- 9..'Mendel deed ware uitspraken, maar hij verkeerde niet 'binnen het ware' van het biologische spreken van zijn tijd, hij volgde niet langer de zelfde regels om biologische objecten en concepten te vormen. Er is binnen de biologie een forse schaalverandering, de ontwikkeling van een geheel nieuwe systematiek van objecten nodig geweest om Mendel binnen het ware te loodsen en daarmee zijn proposities als (goeddeels) juist aan het licht te brengen. (Foucault, 1970: 52-53)
- 10.. Foucault, 1970: 54-58.
- 11.. 'Ieder opvoedingssysteem is een politiek middel om de toeïgening van het spreken, met de daaraan verbonden kennis en macht te handhaven of te wijzigen' (Foucault, 1970: 58)
- 12.. Zie ook Foucault, 1970: 59.
- 13.. Zie Foucault, 1976: 60 en verder.
- 14.. Een aardig voorbeeld hiervan is de discussie die in de homobeweging is ontstaan over het al dan niet verplicht uitkomen voor je seksuele geardeheid. Niet alleen gaan anderen zich uitspreken over hoe iemand zich als homo dient te gedragen, er ontstaat daarnaast ook een nieuw kennisgebied waaruit nieuwe indelingen en opsplitsingen voortkomen. Al deze kennis levert een ander (zelf)beeld op en nieuwe subjectgestalten.
- 15.. 'Van tweeën één: óf deze ware taal, dit ware discours vindt zijn grond en voorbeeld in die empirische waarheid waarvan het de geboorte in natuur en geschiedenis weergeeft - en dan krijgt men een analyse van positivistisch type (de waarheid van het object schrijft de waarheid voor van het discours dat de vorming ervan beschrijft). Of het ware spreken (discours) gaat aan die waarheid, waarvan het aard en geschiedenis bepaalt, vooraf, en dan krijgt men een discours van eschatologisch type (de waarheid van het filosofisch discours constitueert de waarheid welke bezig is zich te vormen.' (Foucault, 1966: 346)
- 16.. De andere vorm, waarin we de verdubbeling van het subject terugzien bestaat uit de betekenis van het subject als degene die de objecten maakt door zijn blik, terwijl het subject anderzijds zijn

eigen betekenis weer ontleent aan de kennis van die objecten. Zie ook Foucault, 1966: 327 en verder.

- 17.. De tijdsindeling van Foucault is niet heel consequent of strikt, maar Karskens geeft in *Waarheid als macht* aan dat de volgende historische perioden in het werk van Foucault onderscheiden worden:

voor-klassieke periode tot 1650;
klassieke periode van 1550-1800;
de overgangperiode van 1750-1825;
de moderne tijd 18-de en 19-de eeuw.

- 18.. 'Het recht over leven en dood was lange tijd één van de privileges die de macht van de vorst kenmerkten.(...)Sinds het klassieke tijdperk heeft het Westen evenwel een diepgaande verandering van deze machtsmechanismen gekend. Geleidelijk treedt de "heffing" terug als de belangrijkste vorm ervan en wordt enkel nog één van hun elementen. Deze elementen moeten de krachten die de macht onderwerpt opwekken, versterken, beheersen, onder toezicht stellen, opvoeren en organiseren: zij vormen te zamen een macht die eerder bestemd is krachten voort te brengen, te doen toenemen, te ordenen, dan dat ze er op uit is deze krachten te dwarsbomen, onder het juk te brengen of te vernietigen. Vanaf die tijd verschuift het recht over de dood of althans: geleidelijk ent het zich op en voegt het zich naar de eisen van een macht die het leven beheert.' (Foucault, 1976: 133-134)
- 19.. Vergelijk bijvoorbeeld Foucault, 1966: 187 over de economie van de klassieke periode met Foucault, 1966: 384 over de economie als moderne menswetenschap.
- 20.. Zie Foucault, 1966: 25-38. en ook Bartels, 1993: 49-51.
- 21.. 'Misschien is er in het schilderij van Velasquez iets te zien als de voorstelling van de klassieke voorstelling en de definitie van de ruimte, die deze opent. De voorstelling tracht inderdaad zichzelf in al haar elementen, met zijn afbeeldingen, met de blikken, waaraan zij zich blootstelt, met de gezichten, die zij zich zichtbaar maakt en de beweging, waaruit zij wordt geboren, "voor te stellen", "te representeren", maar in deze spreiding van elementen, die zij zowel bijeengaart als uitstalt, wordt een wezenlijke leegte van alle kanten geboden: het noodwendige verdwijnen, hetgeen de voorstelling fundeert -van degeen, waarop zij gelijkt, van datgene in wiens oog zij uitsluitend gelijkenis is. Juist dit object -dat tevens subject is!- is buiten spel gebracht. En de voorstelling, eindelijk los van dat verband dat haar vastketende, kan zich nu eindelijk als zuivere voorstelling aandienen.' (Foucault, 1966: 38)
- 22.. 'Het werk, het leven en de taal komen nu voor het voetlicht als evenzovele 'transcendentale' elementen, die de objectieve kennis omtrent de levende wezens, de produktie en de taalvormen, mogelijk maken. In hun wezen zijn zij onkenbaar (hors connaissance), maar juist door dat feit zijn zij voorwaarden tot kennis.' (Foucault, 1966: 266)
- 23.. 'Kortom, het invoeren van de begrippen zelfactiviteit, vrijheid en reflexiviteit als kenmerken van menselijk handelen betekent geen terugkeer naar filosofische theorieën die Foucault altijd bestreden heeft. Bij hem krijgen ze een kritisch-methodische functie en een andere betekenis dan in een filosofische theorie.'(Karskens, 1986: 214)
- 24.. Foucault, 1966: 404 en verder.
- 25.. '(...) dat wat men de "bestaanskunsten" zou kunnen noemen. Daaronder moeten weldoordachte en

- welbewuste praktijken worden verstaan waarmee de mensen niet alleen gedragsregels voor zich vaststellen, maar proberen zichzelf te veranderen, hun eigen wezen te wijzigen en van hun leven een kunstwerk te maken dat bepaalde esthetische waarden meedraagt en aan bepaalde stijlcriteria beantwoordt. Deze "bestaanskunsten" of "zelftechnieken" hebben stellig gedeeltelijk aan belang en onafhankelijkheid ingeboet toen ze met het christendom in een pastorale machtsuitoefening werden opgenomen en vervolgens in educatieve, geneeskundige of psychologische praktijktypen.' (Foucault, 1984a: 15)
- 26.. Er is een uitzondering denkbaar en dat is de symmetrie van de zelfervaring en de toegekende identiteit in het plegen van verzet. Bijvoorbeeld, een kraker kan zijn vrijheid ervaren in het verzet tegen de toewijzing van woonruimte. Zoals het woord "kraker" al aangeeft, zijn de zelfervaring en geproduceerde identiteit hier symmetrisch uitdrukking van dit verzet. De samenleving waartegen de kraker zich verzet en de persoon die kraakt hebben dezelfde indelingswijze en identiteitstoekenning. Misschien ligt hier wel de potentiële beheersmogelijkheid van de repressieve tolerantie. Degene die in verzet komt maar de indelingswijze zelf niet ter discussie stelt zal zichzelf niet tot de anderen willen rekenen. De anderen willen hem uitsluiten. Tenminste daarover bestaat consensus en daarmee is er een mogelijkheid ontstaan om de status quo te handhaven. Het is echter de vraag of hier nog sprake is van verzet zoals Foucault dat bedoelt.
- 27.. 'The reason this kind of struggle tends to prevail in our society is due to the fact that since the sixteenth century, a new political form of power has been continuously developing. This new political structure, as everybody knows, is the state. But most of the time, the state is envisioned as a kind of political power which ignores individuals, looking only at the interests of the totality or, I should say, of a class or a group among the citizens. That's quite true. But I'd like to underline the fact that the state's power (and that's one of the reasons for its strength) is both an individualizing and a totalizing form of power. Never, I think, in the history of human societies - even in the old Chinese society - has there been such a tricky combination in the same political structures of individualization techniques, and of totalization procedures. This is due to the fact that the modern Western state has integrated in a new political shape, an old power technique which originated in Christian institutions. We can call this power technique the pastoral power.' (Dreyfus, 1982: 213)
- 28.. 'Power is exercised only over free subjects, and only insofar as they are free. By this we mean individual or collective subjects who are faced with a field of possibilities in which several ways of behaving, several reactions and diverse compartments may be realized. Where the determining factors saturate the whole there is no relationship of power; slavery is not a power relationship when man is in chains.' (Dreyfus, 1982: 221)
- 29.. Foucault, 1984a: 28 en verder.
- 30.. Bijvoorbeeld in Foucault, 1984b: 47 en 49.
- 31.. Zie bijvoorbeeld Foucault, 1976:18 en 154. En Foucault, 1984a:17.
- 32.. De historische voorbeelden, die Foucault beschrijft, zijn gericht op het verwerven van onvervreembaar genot. 'Wie erin geslaagd is eindelijk toegang tot zichzelf te hebben, is voor zichzelf een lustobject geworden', schrijft Foucault naar aanleiding van Seneca. Zie

Foucault, 1984b: 71.

Zelf geeft Foucault als motief voor zijn onderzoek naar de geschiedenis van de zelfpraktijken dat een inzicht in de historie van de mens, die zichzelf beschouwt als het subject van zijn lusten wellicht kan leiden tot een nieuwe ervaring van de cultuur van het zelf als een bestaansstilstiek. (Foucault, 1984b: 77).

- 33.. Foucault geeft wel aan dat het subject kan verdwijnen, maar geeft ook aan dat we tot het zover is geen voorstelling kunnen maken van het denken of het leven zoals dat zonder het subject er uit zou zien. Zie bijvoorbeeld Foucault, 1966: 419.
- 34.. Canovan, 1992. Opmerking: In dit boek herziet Canovan, mede op basis van tot op heden ongepubliceerd werk van Arendt, haar eigen lezing van deze filosofe. Waar wij spreken over de opvatting van Canovan is gaat het dus om haar opvatting zoals zij die onwikkeld in dit boek, *Hannah Arendt, a reinterpretation of her political thought*.
- 35.. Arendt, H. *The origins of totalitarianism*, Harcourt Brace and Jovanovich, New York, 1951.
- 36.. Zie Canovan, 1992: 7.
- 37.. "The reason why Arendt let *The Origins of Totalitarianism* go to press in its unbalanced state is also clear, between the lines, in her Rand school lecture. In an atmosphere of confused opposition to Stalin, rather than tot totalitarianism in general, she thought her book was urgently needed." (Young-Bruehl, p. 211)
- 38.. Zie hiervoor onder andere de biografie van Arendt. Young-Bruehl, 1982. Arendt was Joodse en betrokken bij de Zionistische beweging. Zij vluchtte in 1933 naar Parijs en later naar Amerika. Ze wordt Amerikaans staatsburger in 1951. In de tussenliggende periode als stateloos persoon begint zij aan *The Origins of totalitarianism*.
- 39.. Arendt, 1978: nawoord.
- 40.. Uit het volgende citaat blijkt dat Arendt het onderzoek naar het denken duidelijk zag uitlopen op de mogelijkheid een vermogen bij de mensen aan te treffen en te omschrijven, waardoor ieder mens verantwoordelijk werd voor zijn of haar keuzes. Het onderzoek naar het denken en het willen moet naar onze mening gezien worden als een overgang van de beschrijving van wat mensen doen in *De Mens* naar een beschrijving van het oordeelsvermogen van mensen over wat zij doen. 'Indien, zoals ik hierboven heb gereveleerd, de kennis van goed en kwaad iets te maken zal blijken te hebben met het denkvermogen, dan moeten we de aanwending ervan kunnen 'eisen' van iedere gezonde persoon, ongeacht hoe geleerd of hoe onwetend, hoe intelligent of hoe dom hij toevallig ook is.' (Arendt, 1978: 23)

Zie voor een poging tot reconstructie van Arendts opvatting over oordelen bijvoorbeeld: Passerin d' Entrèves, 1994:101-138.

- 41.. Arendt, 1958.
- 42.. Arendt, 1978.
- 43.. Zie Canovan, 1992: Introductie.
- 44.. We gebruiken steeds de term modern publiek domein, waar we het hebben over wat Arendt voor ogen staat als een moderne invulling van het op de Griekse polis geënte publieke domein. Dit om het contrast te vergroten tussen haar als descriptie gepresenteerde beschrijving van het publieke domein in de polis en haar prescriptieve beschrijving van een (volgens haar wenselijk) publiek domein in de moderne tijd.
- 45.. We zullen hier in het vierde hoofdstuk op terugkomen, maar willen hier alvast opmerken dat Arendt met de term 'subjecten' niet het 'geproduceerde subject' van Foucault bedoelt. Dat wat

bij Foucault het geproduceerde subject heet is juist wat Arendt bedoelt met mensen die zichzelf en anderen tot object maken. Het feit dat er een blijvende gereïficeerde persoonlijkheid ontstaat in de (zelf)ervaring is letterlijk een tot object maken van de mens. Vergelijkbaar met de manier waarop *homo faber* allerlei dingen verduurzaamt.

- 46.. 'Wat wij doen is dan ook hoofdthema van dit boek.' (Arendt, 1958: 14)
- 47.. Dit onderscheid is vergelijkbaar met het onderscheid dat Kant maakt tussen *Gesellschaft* en *Gemeinschaft*. (Kant, I., *Was Heisst Aufklärung*, 1784)
- 48.. "Het feit dat de mens in staat is tot handelen, betekent dat het onverwachte van hem kan worden verwacht, dat hij kan waarmaken wat in de hoogste mate onwaarschijnlijk is. En dit weer is slechts mogelijk omdat ieder mens uniek is, zodat er met iedere geboorte iets in de wereld komt dat op unieke wijze nieuw is. Met betrekking tot deze iemand die uniek is, kan in waarheid worden gezegd: daar was niemand voordien. Correspondeert het handelen, als zijnde een beginnen, met het feit van de geboorte, is het de effectuering van de menselijke conditie der nataliteit, het spreken correspondeert met het feit van het verschillend-zijn en is de effectuering van de menselijke conditie van de menselijke conditie der pluraliteit, d.w.z. van te leven als een zich van anderen onderscheidend en uniek wezen onder gelijken." (Arendt, 1958: 177)
- 49.. Arendt legt het verband tussen de reproductie van de mens en het moeizame zwoegen in de arbeid door het woord *labour*. De in het Engels bestaande overeenkomst tussen *labour* in de zin van baren en *labour* in de zin van werk is moeilijk vast te houden in een vertaling. Zie Arendt, 1958: noot 39.
- 50.. Zie ook Arendt, 1958: 17-18.
- 51.. Arendt, 1958: 36-37.
- 52.. Arendt verzet zich tegen alle vormen van utopisch denken waarin men meent te weten hoe de wereld eruit moet zien. Zie bijvoorbeeld Arendt, 1982: 21.
- 53.. Arendt, 1958: 71.
- 54.. Zie Arendt, 1958: 276.
- 55.. 'Niet de rede had het fysieke wereldbeeld ingrijpend veranderd, maar een door de mens vervaardigd instrument, de telescoop; niet door contemplatie, waarneming en speculatie was de weg gebaad naar de nieuwe kennis, maar door het actieve ingrijpen van *homo faber*, door het proces van maken en vervaardigen.' (Arendt 1958:277)
- 56.. 'In al deze gevallen is het de vrijheid (en soms de zgn. vrijheid) van de maatschappij, die de dwang van het politieke gezag nodig maakt en rechtvaardigt. De vrijheid ligt op het maatschappelijke terrein, en macht en geweld worden het monopolie van de regering.' (Arendt, 1958: 37)
- 57.. We zien hier overeenkomsten met de spreekgemeenschap bij Habermas. Meer hierover is te vinden in Canovan, M. "A case of Distorted Communication" in *Political Theory* 11, 1983: 105-116.
- 58.. Volgens Hobbes levert de zwakheid die alle mensen kenmerkt in combinatie met het nastreven van hun eigenbelang op dat mensen hun macht overdragen aan een absoluut vorst. Op deze manier zou het einde van de voortdurende oorlog van allen tegen allen bereikt kunnen worden. (Hobbes, T. *Leviathan*, 1651)

- 59.. Zie bijvoorbeeld De Visscher, 1992: 21.
- 60.. Zie Arendt, 1958: 48-50.
- 61.. Zie Arendt, 1958: 184.
- 62.. Mensen die geen fundamentele rechten meer hebben, zijn overgeleverd aan de willekeur van de emoties van anderen. Arendt heeft daarmee rechtstreeks te maken gehad toen ze uit Duitsland vluchtte. Ze schrijft over het statenloos zijn: 'Such a person finds himself outside the law of the country to which he has escaped, with no right to live or to work there, liable to imprisonment without having committed any crime, at mercy of the police. Committing a crime may in fact make him rather better off, since becoming a criminal would at least give him a recognised place within the legal order, with access to a lawyer and rights against the police.(...) The best criterion by which to decide whether someone has been forced outside the pale of the law is to ask if he would benefit by committing a crime. If a small burglary is likely to improve his legal position, at least temporarily, one may be sure he has been deprived of human rights.' (Canovan, 1992: 33)

'The fundamental deprivation of human rights is manifested first and above all in the deprivation of a place in the world [a political space] which makes opinions significant, and actions effective. (...) When people are left with no political space, only the hazards of friendship and sympathy and the great and incalculable grace of love offer them any confirmation of themselves and their dignity.' (Young-Bruehl, 1982: 257)

- 63.. 'Want inderdaad bezit liefde, ofschoon zij een van de zeldzaamste verschijnselen in het mensenleven is, een ongeëvenaarde macht tot zelf-onthulling en een ongeëvenaarde scherpte van blik voor wie de geliefde persoon is, in zijn goede eigenschappen en tekortkomingen niet minder dan in zijn slagen, zijn falen en zijn zonden, juist omdat zij zich niet in het minst bekommert, tot aan de grens van algehele wereldmijding toe, om wat hij mag zijn. Door de kracht van haar passie verbreekt liefde de schakel, die ons met anderen verbindt en ons van hen scheidt.(...) Liefde is krachtens haar wezen onwerelds en dit is, veel meer dan haar zeldzaamheid, de reden waarom zij niet slechts a-politiek maar antipolitiek is en wellicht de machtigste van alle antipolitieke menselijke krachten.'(Arendt, 1958: 243-244)
- 64.. 'Maar wat de liefde is in haar eigen, nauw omgrensde sfeer, dat is de eerbied op het bredere vlak van de menselijke aangelegenheden. Eerbied is, min of meer zoals de aristotelische *philia politikē*, een soort "vriendschap" op afstand, zonder intimiteit; hij betekent achting voor de persoon over de afstand heen die de wereld tussen ons legt, en deze achting hangt niet af van eigenschappen die wij eventueel zouden kunnen bewonderen of van prestaties die wij eventueel hogelijk zouden kunnen waarderen.' (Arendt, 1958: 244)
- 65.. 'Goede werken kunnen, omdat ze ogenblikkelijk moeten worden vergeten, nooit tot een aardse werkelijkheid worden; ze komen en gaan zonder een spoor achter te laten. Ze zijn werkelijk niet van deze wereld. En toch blijft de liefde tot goedheid, in tegenstelling tot de liefde tot wijsheid, niet beperkt tot de ervaring van een kleine minderheid, zoals ook eenzaamheid, in tegenstelling tot alleen zijn met zich zelf, binnen het bereik van ieders ervaring ligt. In zekere zin hebben daarom goedheid en eenzaamheid een veel grotere politieke betekenis dan wijsheid en met zich zelf alleen zijn; niettemin kan slechts met zich zelf alleen zijn tot een eigen wijze van leven worden in de figuur van de wijsgeer, terwijl de veel algemener ervaring der eenzaamheid zo in strijd is met de menselijke conditie der pluraliteit, dat ze op

- enigszins langere termijn eenvoudig niet te dragen is, en de aanwezigheid van God, de enig denkbare getuige van goede werken, nodig heeft, wil ze het menselijke bestaan niet geheel vernietigen.' (Arendt, 1958: 81)
- 66.. 'Maar misstappen begaan wij dagelijks, en dit ligt opgesloten in het wezen zelf van de aan handelen inherente tendentie om steeds nieuwe betrekkingen tot stand te brengen binnen een bestaand netwerk van betrekkingen; en ze moeten ons worden vergeven, onze "schulden" moeten ons worden kwijtgescholden, wil het leven gaande kunnen worden gehouden door voortdurend mensen niet aan te rekenen wat zij onwetend hebben gedaan. Slechts wanneer zij elkaar voortdurend vrijspreken van wat zij hebben gedaan, kunnen mensen vrij blijven in hun handelen, slechts wanneer zij voortdurend bereid zijn hun fouten te erkennen en zich voor te nemen het in het vervolg beter te doen, kan hun de zo grote macht om iets nieuws te beginnen worden toevertrouwd.' (Arendt, 1958: 242)
- 67.. 'Gezien de werkelijkheid van het menselijke leven en de onloochenbare bewijzen voor deze werkelijkheid, is het dan ook even onwaarachtig en onlogisch de menselijke vrijheid tot handelen te ontkennen, omdat de handelende nooit meester van zijn daden blijft, als vol te houden dat menselijke soevereiniteit mogelijk is op grond van het onbetwistbare feit der menselijke vrijheid. De vraag rijst dan of onze idee, dat vrijheid en niet-soevereiniteit elkaar uitsluiten, of niet wordt weerlegd door de werkelijkheid, of, om het anders te formuleren, of het vermogen tot handelen niet zekere potenties inhoudt, die het in staat stellen de hindernissen der niet-soevereiniteit te nemen.' (Arendt, 1958: 236)
- 68.. 'De onvoorspelbaarheid, die door het feit dat men zich op bepaalde beloften vastlegt, althans gedeeltelijk wordt opgeheven, is van tweeërlei aard: ze vloeit deels voort uit de "duisternis van het mensenhart", d.w.z. uit de fundamentele onberekenbaarheid van mensen, die immers nooit vandaag kunnen garanderen wie zij morgen zullen zijn, en deels luit de onmogelijkheid de consequenties te voorzien van een handeling, verricht binnen een gemeenschap van gelijken, waar iedereen hetzelfde vermogen tot handelen bezit. Het onvermogen van de mens zich op zich zelf te verlaten of volledig vertrouwen in zich zelf te hebben (wat op hetzelfde neerkomt), is de prijs die menselijke wezens moeten betalen voor vrijheid; en de onmogelijkheid, de soevereine meester te blijven over wat zij doen, de consequenties daarvan te kennen en op de toekomst te vertrouwen, is de prijs die zij betalen voor de pluraliteit en de werkelijkheid, voor het voorrecht samen met anderen een wereld te bewonen, waarvan de werkelijkheid voor elk van hen wordt gewaarborgd door de aanwezigheid van allen. De functie, die het vermogen tot het doen van beloften vervult, is ons in staat te stellen met deze tweeërlei duisternis van de menselijke aangelegenheden te leven, en ze is als zodanig het enige alternatief voor een heerschappij, die berust op beheersing van zichzelf en heersen over anderen; ze correspondeert nauwkeurig met het bestaan van een vrijheid, die ons is gegeven onder de conditie der non-soevereiniteit.' (Arendt, 1958: 245)
- 69.. Zie Arendt 1958: 38.
- 70.. Zie Arendt, 1958: 44.
- 71.. Zie bijvoorbeeld Arendt, 1958: 34
- 72.. Zie bijvoorbeeld Arendt, 1958: 44.
- 73.. Zie bijvoorbeeld Arendt, 1958: 35.

- 74.. Zie hiervoor Arendt, 1958: 32 en 39.
- 75.. Zie Arendt, 1958: 35/36.
- 76.. Zie Arendt, 1958: 199.
- 77.. Zie Arendt over macht van het publieke domein. Arendt, 1958: 200.

De term 'macht over' wordt door Arendt niet letterlijk gebruikt, maar wel door Arendt- interpreten. Zie bijvoorbeeld Komter, 1989.

- 78.. De positie van de natuurlijke mens in het werk van Arendt is moeilijk helder te krijgen. Aan de ene kant gaat Arendt uit van een natuurlijke mens, alsof zij een objectief gegeven empirisch beschrijft. Zie Arendt, 1958: 32. Zie voor kritiek op Arendts beschrijving van deze natuurlijke mens bijvoorbeeld Prins, 1990: 132.

Aan de andere kant zet zij zich duidelijk af tegen ideeën rond een 'natuurstaat'. Zie bijvoorbeeld Arendt, 1963: 7 en 17.

- 79.. Arendt, 1958: 119.
- 80.. Maken, het werk van *homo faber*, betekent reïficatie. Dat wil zeggen verstoffelijking van iets in een bepaalde vorm waarbij homo faber iets duurzaam maakt van materialen die hij uit de natuur wint. Zie Arendt, 1958: 138.
- 81.. Arendt, 1958: 138.
- 82.. Arendt, 1958: 138.
- 83.. Zie Arendt, 1958: 19.
- 84.. Zie het eerste hoofdstuk paragraaf 1.4.
- 85.. 'Alles wat langs natuurlijke weg zijn intrede doet in de wereld der mensen, of er als resultaat van menselijk kunnen in wordt opgenomen, wordt tot een aspect van de menselijke conditie.' (Arendt, 1958: 19)
- 86.. Zie Van Dale, *Groot Woordenboek der Nederlandse Taal*, 1992.
- 87.. Zie bijvoorbeeld Foucault, 1975: 267.
- 88.. Zie Arendt, 1958: 153.
- 89.. Zie Arendt, 1958: 13 en 328. Wat Arendt hier beschrijft is in zekere zin bewaarheid in het huidige ideaal van de volledige werkgelegenheid die gelijk opgaat met een feitelijk verdergaand automatiseringsproces.
- 90.. Arendt, 1958: 38.
- 91.. Foucault gebruikt voor de verhouding tot de macht die vanuit een persoon als zelfactiviteit kan worden ondernomen allerlei termen. Wat bij alle aanduidingen centraal staat is dat het een mogelijkheid betreft om de door de (politieke) macht ontnomen zorg voor zichzelf of subjectproductie wer in eigen beheer te nemen. Zie bijvoorbeeld Foucault, 1984b: 72 en 239. en Karskens, 1986 : 193.
- 92.. Er komen nog steeds pogingen voor waarbij men, met een beroep op een levensbedreigende situatie, een natuurlijke hiërarchie tracht te creëren. Het zou de moeite waard kunnen zijn om te onderzoeken of in hoeverre vreemdelingenhaat en nationalisme als dergelijke pogingen kunnen worden opgevat.
- 93.. Zie pagina..
- 94.. Zie Arendt, 1958: 39.
- 95.. Zie Arendt, 1958: 175.

- 96.. In het werk van Foucault is de relatie tussen zelfbeheersing en zelf-beheer duidelijker herkenbaar. Vergelijk §1.4. over zelf-beheer.
- 97.. Zie Arendt, 1958: 15.
- 98.. Zie ook de Inleiding.
- 99.. Nietzsche, 1887: 59.
- 100.. Foucault schrijft niet over de actuele productie van het subject in de opvoeding, maar noemt wel de pedagogiek als één van de pijlers van het produceren van het subject. In het werk van Arendt lezen we wel over de intrede van een menselijk wezen in de artificiële wereld. Zij noemt de intrede in de pluraliteit van spreken en handelen de tweede geboorte. Zie Foucault, 1970: 42. en Arendt, 1958: 175.
- 101.. We gebruiken hier de term *wezenlijke zelf* om die stromingen aan te duiden die er van uitgaan dat er een oorspronkelijk en natuurlijk zelf zou zijn, een kern die losgemaakt kan worden van de culturele vorming.
- 102.. Gezien de artefacten die onze wereld kent, is er al vóór de geboorte sprake van een onnatuurlijke situatie. Denk bijvoorbeeld aan het onder invloed van de artefacten veranderde lichaam van de moeder, de geboortetechnologie of medicijnen, die het kind al vóór de geboorte veranderen.
- 103.. In de conclusie van zijn boek beschrijft Lemaire hoe juist het andere in de cultuur van de Indianen ons inzicht kan geven in wat er in het Westen anders zou moeten of kunnen. Hij waarschuwt echter tevens voor de mythe van de authenticiteit die vanuit het Westen op de Indiaanse cultuur wordt geplakt. De Indianen zijn evenals de Westerse mense geen natuurlijke bevolking meer en in beide culturen zijn de sporen van hetzelfde verleden zichtbaar. 'Aldus terugverwezen naar onze eigen geschiedenis, weten we dat we onvermijdelijk de last van die geschiedenis op ons moeten nemen: een geschiedenis die die van anderen heeft verstoord en die ons ertoe heeft aangezet beide te leren kennen.'(Lemaire, 1986: 305)
- 104.. Aan de mogelijkheid van een publiek domein, waarin zelfonthulling, nataliteit en pluraliteit bestaan, moet het kunnen ontkomen aan de geproduceerde gestalte van het subject ten grondslag liggen.
- 105.. Foucault geeft aan dat de reden voor het rollen kiezen en het zelf-beheer is dat men er gelukkiger van wordt. 'Wie erin geslaagd is eindelijk toegang tot zichzelf te hebben, is voor zichzelf een lustobject geworden.(...) Men verheugt zich in zichzelf', zo citeert Foucault Seneca in *De Zorg voor Zichzelf*. (Foucault, 1984b: 71) Foucault beschrijft slechts de geschiedenis en het lijkt dus ook erg vrijmoedig hem dit soort uitspraken als een nastrevenswaardig doel in de mond te leggen, ware het niet dat hij in interviews al zijn onderzoeken ook als een middel tot meer (zelf)inzicht en bevrijding van het subject presenteert. Zie Dreyfus, 1982: 216.
- 106.. Zie Arendt, 1958: 182.
- 107.. Bijvoorbeeld Arendt, 1958: 143, 211.
- 108.. (...) 'waar mensen niet louter bestaan als andere levende wezens of levenloze dingen, maar nadrukkelijk acte de présence geven.'(Arendt, 1958: 199)
- 109.. Arendt, 1958: 193.
- 110.. Zie over de verdubbeling van het subject bij Foucault het eerste hoofdstuk.
- 111.. Idem.

- 112.. Een voorbeeld: 'In handelen en spreken laten mensen zien wie zij zijn, onthullen met-ter-daad hun unieke persoonlijke zelf', terwijl ze op dezelfde pagina zegt; Zonder de zelfonthulling van de handelende in de handeling verliest het handelen zijn specifieke karakter en wordt een verrichting als iedere andere.'(Arendt,1958: 178-179)
- 113.. Naar onze mening kan muziek op het moment dat het gemaakt wordt met anderen ook een dergelijke rol spelen. Bijvoorbeeld de improvisaties in de jazz. Daarbij vinden wij ook dat spreken en handelen vastgelegd kunnen worden en daarmee een statisch karakter krijgen. Denk bijvoorbeeld aan een c.d- of video-opname.
- 114.. Zie paragraaf 1.3.
- 115.. Zie Arendt, 1958: 203.