

De menselijke conditie slottekst

Petra Bolhuis, Baflo, maart 2022*

Inleiding

Hannah Arendt is een omstreden denkster. Met name haar boek over het proces van Eichmann heeft een storm van kritiek losgemaakt en dit is tot op de dag van vandaag nog altijd kenmerkend voor de manier waarop over haar werk wordt gedacht. Het boek **'EICHMANN IN JERUSALEM'** is een aantal jaren na het werk **'DE MENSELIJKE CONDITIE'** geschreven, zodat de controverse die rondom haar bestaat bij het uitkomen van dit boek nog niet is opgetreden.

De collegereeks over 'de menselijke conditie' heeft ons geconfronteerd met een typisch continentaal filosoof, die hoewel ze in de Verenigde Staten haar werken heeft geschreven, qua denken toch dicht tegen de continentale filosofie aanligt. Wanneer we de lange, complexe zinnen afbreken tot begrijpelijke elementen, ontstaat een scherpe, heldere analyse van de westerse samenlevingen. In dit slotstuk van de collegecyclus zullen haar analyses de revue passeren met een toepassing van die analyses op onze tijd.

Om te beginnen wordt de indeling van wat mensen doen van Arendt verduidelijkt om daarna de verandering van de categorieën door de tijd te kunnen begrijpen. Daarna kan een verbinding worden gelegd tussen de tekst van Hannah Arendt en de realiteit van vandaag de dag.

1. De terminologie
2. Wat wij mensen doen
3. De cartesische wending
4. Waardenverlies wegens succes
5. De huidige mens
6. Domeinen herzien

1. De terminologie

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. Het gaat hierbij om: 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 Arendt's analyse in *De Mens* is het begrip *vita activa*. Arendt ikt 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 volgens Arendt op zodanige wijze onderscheiden dat deze onderscheiding ten nauwste verbonden is met de scheiding *privé*-*publiek*. Enerzijds zijn de activiteiten in de stadstaat gericht op het sterfelijke en de noodzaak - zorg voor het dagelijks overleven, verdediging tegen andere mensen of natuurlijke omstandigheden - en anderzijds zijn er activiteiten gericht op het onsterfelijke, de vrijheid.

De 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.

Eerste verandering

Een heel andere mogelijkheid om zich los te maken van het cyclische kon men vinden 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 maakte dat er eeuwenlang een gerichtheid was op de contemplatie 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. We kunnen het belang dat Arendt hecht aan dit onderscheid binnen de menselijke activiteiten alleen begrijpen als we het lezen als een nadere analyse van hoe de moderne mens behalve de Verlichting ook het totalitarisme heeft voortgebracht.

1. Privé-publiek

Arendt begint haar betoog vanuit de behoefte aan een modern publiek domein. 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)

Eerste verandering

De opkomst van de stadstaat liet een nieuw domein van menselijke activiteit ontstaan, die zich onttrok aan de privésfeer. In retroperspectief moet deze gezien worden als het tegenover van die privésfeer. In de ontmoeting van mannen die allemaal hoofd van een huishouden waren bleek dat zij onderling niet anders konden dan ontdekken dat zij elkaars gelijken waren. Er ontstond een vorm van

samenzijn met anderen waarbij iedereen gelijk was omdat iedereen zijn hiërarchische positie en 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 bij de term politiek; 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.

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 vóór-politiek.

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.

2. 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.

'Arbeiden 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 individueel leven zijn 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. 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.

3. 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.

Nataliteit is de mogelijkheid van mensen om steeds een nieuw begin te maken. 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.

'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.

De wereld is volgens Arendt de onnatuurlijke, door menselijk kunnen getransformeerde omgeving van de artificiële mens. Hier vinden we het onnatuurlijk gebruik van het natuurlijke dat het menszijn vormgeeft. De wereld is het blijvende dat de veiligheid biedt voor de vrijheid.

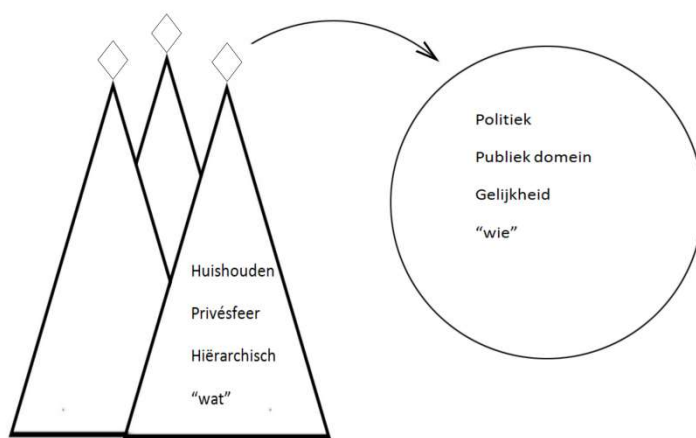
2. Wat wij mensen doen

Bij alles wat over het werk van Arendt kan worden gezegd, moeten we ons voortdurend rekenschap geven van het feit dat de verschillende items die zij ter hand neemt, zoals 'homo faber', 'animal laborans', 'het publiek domein', 'het privé domein', 'het maatschappelijk domein' en andere, deze steeds vertegenwoordigd zijn in ieder persoon. Soms is een mens 'homo faber', soms is hij of zij 'animal laborans'. Ook kan ieder mens van alle verschillende domeinen deel uitmaken. Waar het Arendt om gaat is om te laten zien dat de verschillende activiteiten van mensen in onderscheidbare gedragsstructuren en domeinen kunnen worden ondergebracht. Ze ikt zoals gezegd haar

onderverdeling van wat wij doen in de klassieke wereld, waarbij ze ook schrijft dat deze heldere verdeling al in de tijd van de eerste filosofen verloren raakte.

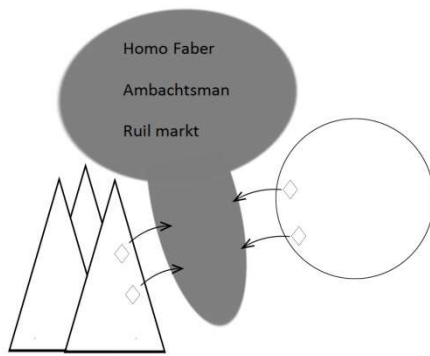
Wanneer zij spreekt over het privé-domein in de Griekse tijd, dan moeten we ons realiseren dat in die tijd alles wat van belang was voor het overleven, alles wat we nu onder het kopje 'economie' kennen, in dit privé-domein plaatsvond. In feite moeten we bij deze vorm van de privé-sfeer denken aan een samenleving die uitsluitend en alleen bezig is met het overleven zelf, zonder geld, met beperkte mate van ruilhandel met andere huishoudens, zonder industrie of politiek.

Wanneer dan, gedwongen door de omstandigheden, de leiders van de kleine gemeenschappen samen gaan werken in de strijd en deze samenwerking niet alleen succesvol blijkt maar ook een volledig nieuwe manier van denken en doen mogelijk maakt, dan ontstaat de behoefte van deze



mannen om met dit nieuwe denkinstrument gezamenlijk te zoeken naar een manier van leven die uitstijgt boven het overleven en die recht probeert te doen aan de diepste innerlijke verlangens en aan de mogelijkheden van de verbeeldingskracht. Juist omdat deze mannen zich niet hoefden te bekommeren om het overleven, over werk en arbeid, konden ze een domein in het leven roepen dat als kenmerken had dat alles wat het privé-domein bepaalde, niet op dit

domein van toepassing was. Het nieuwe domein, het publieke domein, had als belangrijkste kenmerken dat iedereen op dit domein de gelijke was van alle anderen, dat geen geweld gebruikt mocht worden en dat beslissingen bij meerderheid van stemmen genomen werden. Het werd de feitelijke antithese van het privé-domein. Op het publieke domein werd politiek bedreven. Wat wij vandaag de dag politiek noemen, zou gemeten naar de Griekse opvatting van het politieke, absoluut geen politiek zijn, en zich evenmin afspelen op een publiek domein. De politiek van onze tijd is eigenlijk staatshuishoudkunde. Het gaat in onze politieke werkelijkheid praktisch alleen over de verdeling van de gelden, de aansturing van de economie en beslissingen rondom de missies van het leger. Deze laatste categorie hoort volgens Arendt principieel niet tot het politieke omdat de basiskenmerken van het politieke en het publiek domein bestaan uit de gelijkheid, de geweldloosheid en de zoektocht naar het goede leven, de eudemonia. Oorlogshandelingen zijn altijd onverenigbaar met deze voorwaardelijke kenmerken.



Arendt stelt dat het maatschappelijk domein bestaat uit een overwoekering van het publiek domein door het privédomein. Uit deze definitie spreekt Arendt's voorkeur voor het publieke domein. Waar het om gaat is dat de twee bestaande domeinen vervlochten raken.



Wanneer er meer mannelijke nakomelingen van vrije mannen geboren worden en in leven blijven dan er land is om als bezit aan deze nakomelingen te geven, dan is er een noodzaak voor deze vrije mannen zonder bezit om zichzelf door werk of arbeid in leven te houden. Daarmee vermengen zij de kenmerken van de twee domeinen. Zij zijn vrij, in de zin dat ze geen eigendom van een ander mens zijn, het voornaamste kenmerk van het publieke domein, maar zij moeten wel werken, iets wat een kenmerk van het privédomein is. Daarin zit de vermenging.

Tweede verandering

In het verval van het Romeinse imperium verdwijnen deze domeinen goeddeels en in de middeleeuwen ontstaat er een samenleving die vrijwel zonder geld functioneert en alle wereldse activiteiten ononderscheiden ondergeschikt maakt aan de gerichtheid op een hiernamaals. We gaan de door Arendt onderscheiden domeinen pas weer terugzien in de moderne tijd.

3 De Cartesiaanse wending het begin van de moderne tijd (derde verandering)

Inleiding

Arendt is niet zomaar bezig met wat wij mensen doen, ze legt dit domein uiteen in een poging meer greep te krijgen op de in de Verlichting aanwezige totaliserende tendensen die ze heeft waargenomen. Ze is schatplichtig aan Marx, maar vindt ook dat hij dat wat mensen doen te veel over een kam scheert door het allemaal onder arbeid te laten vallen. Juist in het uiteenleggen wat mensen doen zoekt Arendt een uitweg uit wat zij ziet als een negatieve ontwikkeling waarin alleen de categorieën nut en arbeid bespreekbaar blijven.

Arendt heeft het idee dat er een opbouw zit in onze activiteiten en dat we in de overgang van arbeid naar werk en van werk naar handelen en spreken er ruimte bij krijgen voor onze vrijheid. Wanneer die ruimte er eenmaal is dan móeten wij die ook gebruiken. Wordt deze ruimte alleen gebruikt voor activiteiten die we kunnen classificeren als arbeid dan vallen we terug naar een stadium van bestaan die niet past bij onze huidige menselijke conditie. Niet alleen raken we daarmee verworven aspecten van ons bestaan kwijt zoals gelijkheid, pluraliteit en nataliteit, we worden ook, door de toegenomen productie en de stand van onze techniek, tot een gevaar voor onszelf.

Om zicht te krijgen op wat de moderne tijd zo anders maakt als de periode die daaraan voorafgaat kijken we naar het begin van de moderne tijd en filosofisch gezien begint die met het denken van Descartes (1596-1650). De invloed van het Cartesiaanse denken wordt door Arendt op een haarscherpe wijze neergezet. Voor ons, mensen van de 21^{ste} eeuw, is het belangrijk om deze analyse te herformuleren ten einde de betekenis van dit denken een actuele helderheid te geven. In de afgelopen decennia is er een stroom van kritieken op het denken van Descartes losgebroken. Meestentijds richten deze kritieken zich op de scheiding van lichaam en geest zoals die door de filosofie van Descartes is voltrokken. De neurowetenschappen, zelf voortgekomen uit het Cartesiaanse denken, hebben op wetenschappelijke gronden moeten constateren dat de scheiding lichaam-geest niet langer houdbaar is. De analyse van Arendt, vele decennia voordat de aanval op Descartes serieuze vormen aannam, geeft echter een perspectief op dit denken dat voor ons van groot belang kan zijn. Juist omdat zij laat zien wat het project van Descartes is, maakt zij duidelijk hoe dit denken, behalve de scheiding lichaam-geest, ook andere ingrijpende veranderingen van de zelfervaring van de mensen heeft bewerkstelligd.

Van de wil van God naar de wiskundige wetten

In de tijd voorafgaand aan de Cartesiaanse wende, kende men een religieus wereldbeeld. Dit betekende dat alle oorzaken voor verschijnselen in de waarneembare werkelijkheid, toegeschreven werden aan de wil van een almachtige God. Wat in de wereld gebeurde, had dus geen oorzakelijke grond in diezelfde werkelijkheid. Mensen leefden in een feodaal stelsel, wat met zich meebracht dat de mensen in een feodaal leen elkaar kenden van geboorte tot de dood, zelden van het leen afkwamen en geen andere kennis hadden dan het werk op het leen en de religieuze verhalen en gebruiken. Alles wat gebeurde was de wil van God, dan wel door natuurlijke fenomenen, dan weer bij monde van de feodaal heer of de priester.

Wanneer de burgerlijke stand ontstaat, het feodaal stelsel gaandeweg ineensloot en de pestplagen van de 14de eeuw de bevolking uit de bescherming van de feodaliteit jaagt, ontstaat een geheel nieuwe situatie. Mensen leven niet langer in structuren die al eeuwenlang dezelfde zijn, ze moeten nu op zoek naar werk en arbeid om zich in leven te houden, ze komen in contact met onbekenden en worden op de eigen verantwoordelijkheid teruggeworpen.

Deze volkomen veranderde omstandigheden vragen om een denkwijze, een wereldbeeld dat hun bestaan verklaart. De hervormingen zijn in feite een religieus antwoord op deze dwingende vraag. Toch was dat onvoldoende verklaring voor de nieuwe werkelijkheid. De filosofie gaat zich in die tijd meer en meer richten op de materie en het denken van René Descartes is de denkwijze die dan het beste aansluit bij de behoeften van de nieuwe burgerij. Hij hevelt in zijn denken de oorzaak van de gebeurtenissen over van God naar de materie. Hij gaat zelfs zo ver dat hij iedere niet materiële oorzaak voor gebeurtenissen uitdrukkelijk afwijst. De zekerheid die hij vastlegt in het 'ik denk, dus ik

ben', laat hij volgen door het aan elkaar koppelen van de wiskunde met de verschijnselen in de werkelijkheid. In de jonge jaren van Descartes kwam Galilei met zijn berekeningen van de omloopbanen van planeten en manen, uitgedrukt in wiskundige termen. Dat brengt Descartes op de gedachtenlijn dat de wiskunde de ultieme waarheid vertegenwoordigt, terwijl diezelfde wiskunde in principe voor iedereen toegankelijk is. De Cartesiaanse denkwijze is filosofisch gezien het begin van de moderne tijd.

Wat verandert er in het denken van de moderne tijd?

1. Waarheid wordt overdraagbaar. Daarmee is het voor iedereen mogelijk om de waarheid over te dragen, overgedragen te krijgen en te controleren of de overgedragen kennis wel 'waar' is.
2. Waarheid wordt losgemaakt van tijd en plaats.
3. Waarheid is niet langer uitdrukking van de wil van God, of van de zuiverheid van degene die het verkondigt.
4. Waarheid heeft geen ander vast punt meer dan het eigen 'ik'. De introspectie ontstaat.
5. De bijbel leert de mensen dat er een toekomst is die zo niet ideaal, dan toch beter is dan het heden. Of het nu gaat om de hemel of om de passages waarin gesproken wordt over een 'nieuwe hemel en een nieuwe aarde', er wordt een betere toekomst beloofd. Aangezien de mensen in deze tijd nog altijd zeer gelovig waren, zien we hoe de perspectief op de toekomst deel gaat uitmaken van het nieuwe, Cartesiaanse denken en er het idee geboren wordt dat wij mensen een betere wereld kunnen maken. (Utopia van Thomas Moore)

De hier ter hand genomen wereldverbetering heeft zoveel succes dat het almachtgevoel van de mens als heerser over de natuur toeneemt. Uitmondend in het Verlichtingsideaal. Pas in onze tijd zien we het eind van het optimisme hierover ontstaan en zien we in dat we zozeer in het overwinnen van de natuur zijn geslaagd dat we nu de natuur tegen onszelf moeten gaan beschermen.

4 Waardenverlies wegens succes

Juist in het succes van het maken, gesteund door de zich ontwikkelende wetenschappen na Descartes, raakt de mens de positie van homo faber gaandeweg kwijt. In het zien dat er processen gaande zijn in de natuur en het onderbrengen van het menselijke ingrijpen in een proces, worden de menselijke activiteiten van het maken opgeknipt in steeds kleinere eenheden. Mensen zijn nu geen makers meer, maar arbeiders in een proces dat boven hen uitgaat. Dat begint natuurlijk bij wat we geneigd zijn als arbeid te zien, maar strekt zich uit over allerlei zaken die we daar gewoonlijk niet onder laten vallen. Immers juist als we inzicht krijgen in handelingen dan kunnen we ze onder woorden brengen, opsplitsen en dat is nu precies wat gebeurt in protocollering en professionalisering. Wat begint bij de lopende band van de maker van gebruiksvoorwerpen krijgt in de twintigste eeuw ook vorm in de zogenaamde vrije beroepen van artsen, leraren, kunstenaars rechters.

Nu zouden we kunnen stellen dat het uitbesteden van veel werk aan arbeid ruimte vrij zou moeten maken voor handelen en spreken, maar de emancipatie van de arbeid, het gefocust raken op nut en efficiëntie en het verlies van anderen waarden dan die welke zichzelf in nut of consumptie laten uitdrukken, leiden juist tot een verlies van die menselijke activiteit die op het publiek domein zou moeten plaatsvinden. Arendt denkt in tegenstelling tot Marx dat niet iedereen zich met het hogere gaat bezighouden als daar ruimte voor ontstaat. Zij kan dat ook beter zien dan Marx dat kon, omdat nergens zoveel lering uit Marx getrokken is als in het kapitalisme. Wat we zien is dat niet de

‘verelendung’ voortschrijdt, maar dat de welvaart van de arbeider sterk is toegenomen in het voortschrijdende kapitalisme. Dat maakt de arbeider welvarende en beter geschoold. Hij of zij zou ook een deel van de tijd kunnen acteren op het publiek domein, maar dan zien we dat Tocqueville’s voorspelling uitkomt; naarmate het beter gaat met de mensen willen ze minder risico lopen en gaat het publieke domein verloren, waar het had kunnen groeien.

“Ik heb ook de gelegenheid gehad aan te tonen hoe de groeiende liefde voor welstand en het voortdurend van eigenaar wisselende bezit democratische volken deden vrezen voor materiële wanorde. Liefde voor publieke rust is dikwijls de enige politieke hartstocht die deze volken nog hebben, en die wordt bij hen actiever en machtiger naarmate de andere verzwakken en verdwijnen; dat zet de burgers er natuurlijk toe aan de centrale macht steeds meer nieuwe rechten te geven of toe te staan dat zij zich die opeist, want die centrale macht is in hun ogen de enige die er belang bij heeft en ook de middelen bezit om hen tegen de anarchie te verdedigen door zichzelf te verdedigen.”
(Tocqueville, 2012)

Dat is ook precies waar Arendt op wijst. Ze stelt dat waar homo faber a-politiek is, de arbeider -en dus de arbeider in ons allen- eerder antipolitiek is. De arbeider, die door de emancipatie van de arbeid bijna iedereen is geworden, wil een rustige, maakbare en voorspelbare wereld en zelfs als er een crisis aan de gang is zal hij of zij niet grijpen naar de politiek ruimte van handelen en spreken, maar zal er een roep ontstaan om meer veiligheid en voorspelbaarheid, kortom er is behoefte aan meer arbeid en op de wijze van de arbeid vormgegeven werk.

Waardenverlies

De menselijke samenlevingen bestaan bij gratie van de duurzaamheid, bij gratie van de overdracht van cultuur van de ene generatie op de andere. Valt dit weg, dan wordt de cultuur niet langer overgedragen en lost hij op, verliest de innerlijke samenhang die uit normen en waarden bestaat die de duurzaamheid garanderen. Deze normen en waarden zijn -altijd- beperkend; ze stellen grenzen aan het gedrag van individuen zodat het gedrag van de individuen gericht blijft op de duurzaamheid van de cultuur en het eigenbelang ondergeschikt blijft aan die culturele samenhang.

De mensen van wie het doen en laten in de categorie van ‘animal laborans’ valt en voor wie de sfeer van ‘homo faber’ en het publieke leven van zelfonthulling in hun leven geen plaats heeft, zijn op geen enkele manier bezig met het vervaardigen van een wereld. Arendt zegt dat ‘animal laborans’ zich richt op de bevrediging van de begeerten, op de stofwisseling met de natuur en dus met de eigen natuur, het lichaam. Daardoor is de taal van het lichaam bepalend voor het gedrag van ‘animal laborans’. Hierdoor zijn waarden die van belang zijn voor een duurzame wereld buiten de ervaring van ‘animal laborans’ gekomen. Onze strikt individuele natale en plurale elementen verdwijnen uit de gedeelde werkelijkheid. Dat maakt mensen bevattelijk voor totalitaire systemen die in de toekomst wel eens eerder de vorm van een efficiënte rimpelloze bureaucratie zouden kunnen aannemen dan de vorm van een brute tirannie. Schnitzler schrijft in zijn boek **HET DIGITALE PROLETARIAAT**;

“De industriële revolutie vernietigde ‘slechts’ de technische kennis van de arbeider door zijn bekwaamheden te automatiseren en te standaardiseren. Zijn savoir-faire verdween als het ware in de machine en reduceerde hem tot routineuze arbeidskracht. De digitale revolutie vernietigt de levenskennis van de infowerker door zijn sociale en cognitieve bekwaamheden en zijn verlangens te

automatiseren en te standaardiseren. Zijn *savoir-vivre* verdwijnt eveneens in de machine en reduceert hem tot routineuze koopkracht.” (Schnitzler, 2015, p. 160)

5 De huidige mens (laatste verandering volgens Arendt)

Wat rest de (post)moderne mens volgens Arendt?

In het laatste deel van *De menselijke conditie* schrijft Arendt dat het individuele leven weer sterfelijk is geworden doordat het de zekerheid van een hiernamaals niet meer heeft. (Ook als je gelovig bent niet)

“Het individuele leven was weer sterfelijk geworden, even sterfelijk als het in de oudheid was geweest, en de wereld was nu zelfs nog minder stabiel, nog minder bestendig en dus nog minder betrouwbaar, dan ze in het christelijke tijdperk was geweest. De moderne mens werd, toen hij de zekerheid van een wereld na deze wereld verloor teruggeworpen, niet op deze wereld, maar op zich zelf; niet alleen dat het hem volstrekt onmogelijk was geworden, te geloven in de potentiële onsterfelijkheid van de wereld, hij was nu zelfs niet meer zeker van haar werkelijkheid.” (Arendt, *De Mens: Bestaan en bestemming* (C. Houwaard, Vert.), 1968, p. 299)

Maar ze gaat een stap verder doordat ze zegt;

“De moderne mens werd, toen hij de zekerheid van een wereld na deze wereld verloor teruggeworpen, niet op deze wereld, maar op zich zelf; niet alleen dat het hem volstrekt onmogelijk was geworden, te geloven in de potentiële onsterfelijkheid van de wereld, hij was nu zelfs niet meer zeker van haar werkelijkheid. dat waar de klassieke wereld begon aan een optimistische zoektocht naar kennis over zichzelf en de wereld ons moderne mensen ook de zekerheid van duurzame wereld meer zelf de zekerheid van kennis over zijn omgeving is hem ontnomen.” (Arendt, *De Mens: Bestaan en bestemming* (C. Houwaard, Vert.), 1968, p. 299)

Wat is er nog over? De zekerheid van het leven als diersoort mens. Daarmee is het individu te kwetsbaar om dat te dragen en dus gaat de soort en dan wel de sociale soort levend in een maatschappij alle betekenis dragen. De natuurkracht, het natuurlijke proces van ontstaan en vergaan is dat waaraan alle mensen zijn onderworpen. Arendt voorziet dan al dat

“een volledige uitschakeling van de arbeid als menselijke activiteit niet langer als een utopie kan worden beschouwd. Want reeds nu is arbeiden eigenlijk een te groot, een te weids woord geworden voor wat wij doen, of menen te doen, in de wereld waarin wij zijn komen te leven. De laatste fase van de maatschappij van arbeiders, de maatschappij van loontrekkers, vraagt van haar leden nog slechts een louter automatisch functioneren, alsof het individuele leven inderdaad volledig was verzwolgen door het allesomvattende levensproces van de soort, en alsof de enige werkelijke beslissing, die het individu nog had te nemen, was zich daarin maar willoos te laten gaan, bij wijze van spreken, af te zien van zijn individualiteit, van de nog altijd individueel ondergane pijn en moeite van het leven, en zich over te geven aan de verdoving van een "pijnstillend", functioneel soort gedragspatroon.” (Arendt, *De Mens: Bestaan en bestemming* (C. Houwaard, Vert.), 1968)

Maar de mens blijft zijn menselijk capaciteiten zoals pluraliteit en nataliteit houden. De vraag is alleen wat doen we ermee? Hebben we nog fut over of eindigt deze soort met de groots mogelijke passiviteit. Dat wij over onszelf kunnen spreken alsof het over processen gaat van leven die we ook aantreffen in de kleinste deeltjes komt omdat we alleen buitenom en van grote afstand naar onze eigen processen kijken.

Met de wiskunde als basis zien we alleen die zaken die overal als processen te onderscheiden zijn. De mens blijft maken, contempleren, handelen. Maar we hebben er wel weinig plaats meer voor en weinig waardering. Wetenschappers komen nog tot handelen omdat ze collectief werken aan het inwerken op de natuur. Zij zetten dus nog processen in gang. Kunstenaars kunnen nog dingen maken met een duurzaam wereld scheppend karakter, maar daarmee hebben we niet het zelf onthullen en het netwerk van menselijke betrekkingen terug, dat we dreigen te verliezen.

Wellicht zal het denken, de minst handelende vorm van handelen, het enige wapen zijn dat we hebben om te ontkomen aan het terugvallen tot een puur biologisch bestaan alhoewel ook dat moeilijk is en kwetsbaar en het onder een tirannie wellicht makkelijker is om te handelen dan te denken is het ook zo dat vandaag de dag meer mensen de ervaring van het denken kennen.

“Nooit is hij actiever dan wanneer hij niets doet, nooit is hij minder alleen dan wanneer hij met zich zelf alleen is.” (Arendt, 2009, p. 305)

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 relativeert 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.” Maar wat zijn de menselijke aspecten die we nodig hebben om datgene vast te houden wat Arendt verloren ziet gaan?

6 Domeinen herzien

Het huidige domein arbeid

Arendt beschrijft hoe, voorafgaand aan de emancipatie van de arbeidersklasse, de arbeid zelf emancipeert. We zien dat, met name in de twintigste eeuw, de arbeid heel veel werk overneemt. Het proces hoe dit plaatsvindt, beschrijft Arendt uitputtend. De vergroting van de individuele arbeidskracht, de hoeveelheid arbeid die door één mens kan worden verricht, neemt enorm toe door

de automatisering. Ook daar staat Arendt bij stil. Wat zij niet kon zien doordat deze ontwikkeling nog maar ternauwernood op gang was gekomen, is de robotisering en AI. Door de verkleining van de elementen die nodig zijn voor een computer, is het nu mogelijk om robots te maken en deze ook lerend te ontwerpen door ze op het internet aan te sluiten. De behoefte aan bijvoorbeeld zorgrobots, neemt op dit ogenblik sterk toe en in landen als Japan zijn de technici al ver gevorderd in het concreet maken van dit soort robots. We kunnen ervan uitgaan dat de versnelling waar onze culturen zich in bevinden, zal bewerkstelligen dat binnen een paar decennia de robot een normaal verschijnsel wordt in onze samenlevingen. Ooit was het vrijgesteld zijn van arbeid en werk het voornaamste kenmerk van de vrijheid. We naderen het moment waarop de techniek ons in die positie plaatst. Vrijwel alle economische bezigheden van de moderne mensen zijn tot arbeid gemaakt en daarom is de mens daarin vervangbaar geworden door een machine, een robot. We zullen ons uiteen moeten zetten met een wereld zonder menselijke arbeid en ook het maken van dingen zal ons mensen voor een groot deel uit handen worden genomen. Daarmee hebben we een Grieks ideaal bereikt, maar we kunnen daar moeilijk vorm aan geven, omdat we- zoals Arendt dat uitdrukt- een maatschappij van arbeiders zijn geworden. De beantwoording wie wij zijn zonder arbeid of werk als de ons bepalende kenmerken is een zoektocht die in het verlengde ligt van de vraag waarin wij iets anders zijn dan computers of AI. Vandaag de dag zien we dat filosofen bezig zijn om daar op zeer uiteenlopende wijze antwoorden te vinden. Van de samensmelting van mens en techniek zoals Haraway die schetst in haar *Cyborgmanifest*, tot een herwaardering van moraliteit zoals Gabriel die beschrijft in *Morele vooruitgang in duistere tijden*.

Het huidige domein werk.

Arendt heeft beschreven hoe veel werk opgeknipt wordt in herhaalbare elementen en op die manier tot arbeid wordt, maar de essentie die werk doet afwijken van arbeid is hiermee niet gevangen. Plato geeft een beschrijving van het proces dat tot werk leidt. Daarin is, voor Plato althans, de toegang tot de ideeënwereld gelegen. Een werker heeft een idee in zijn hoofd van wat hij wil gaan maken. Dit idee is uit de ideeënwereld afkomstig, stelt Plato. De verwerkelijking van dit idee is altijd minder perfect als het idee zelf, het denkbeeld in het hoofd van de werker. De hedendaagse mensen schrijven ideeën niet toe aan een ideeënwereld waar de menselijke ziel toegang toe heeft, maar zijn van mening dat dit deel uitmaakt van de menselijke verbeeldingskracht. Het moment dat een nieuw idee opkomt in een individu is een moment van nataliteit. Dit is, naast de pluraliteit, het enig andere voorwaardelijke kenmerk van het mens-zijn. Margriet de Moor schreef ooit dat 'kunst op de spits gedreven ambacht' is. Wanneer de rationele technieken zover ontwikkeld zijn –en dat is al bijna het geval- dat de computers in staat zijn om efficiëntere computers te ontwerpen en te programmeren dan is het werk, als een middel om de arbeid te verlichten, overgenomen door de techniek zelf. Het op de spits gedreven karakter van werk zal zich dan gaan richten op het ethisch-esthetisch karakter van de materialiteit en de techniek. Enerzijds zal dit betekenen dat de ideeën uitvoering zullen geven aan het menselijk ervaren van schoonheid, juistheid en een aansluiting bij de directe menselijke natuur, anderzijds zal datzelfde vermogen mensen confronteren met het controversiële, het schurende karakter van wat wordt blootgelegd in de onontgonnen menselijke natuur. Als voorbeeld zouden we de hygiëne kunnen noemen. De introductie van de hygiëne stuitte op heel veel weerstand. 'Nieuwlichters' werden de eerste mensen die de hygiëne toepasten genoemd. Het positief effect op de gezondheid van mensen was heel groot, met als gevolg dat de hygiëne een normaal verschijnsel werd. Maar tegelijkertijd ontstond een ervaring van 'onfris' en 'vies' over diegenen die zich niet aan de hygiëneregels hielden. Daar vermengden zich twee opvattingen van

‘schoon’ met elkaar. En zo zien we hoe de introductie van een nieuw denkbeeld met een nieuw gedragspatroon een eveneens nieuw esthetisch ervaren kan oproepen. Wanneer we dat wat vroeger ambachtelijk werk was hebben uitbesteed aan machines zullen er nieuwe vormen van ambachtelijkheid ontstaan die vroegere vormen van maken als primitief of onwenselijk terzijde schuiven. In het Groninger museum was in november 2015 een tentoonstelling genaamd ‘Joris Laarman Lab’. In een interview met kunststof beschrijft Laarman dat nieuwe kunst en nieuw maken zal bestaan uit het vormgeven van in principe biologische, evolutionaire processen. Dit zou tot gevolg kunnen hebben dat de waardering die we eeuwenlang hebben gehad voor het kunstproduct dat ons losweekte van de natuur afneemt en er een waardering komt voor verbindingen tussen culturele voortbrengselen en de natuur.

Het huidige domein handelen

Hierboven is al beschreven dat er een overwoekering door het maatschappelijke heeft plaatsgevonden die maakt dat wat we vandaag de dag politiek noemen niet meer voldoet aan de eisen die Arendt stelt aan een publiek domein. Het lijkt wel of we volledig zijn terecht gekomen in een wereld waarin nut en efficiëntie centraal staan. En verder zijn we opgenomen in een groot stofwisselingsproces van produceren en consumeren. “We missen de vrijheid om ondoelmatig te leven, om een ronde pin in een vierkant gat te zijn”, zo schrijft Aldous Huxley al in **Brave New World**.

Dat laat onverlet dat dit economisch systeem, gekenmerkt door het maatschappelijk domein, een voorwaardelijk deel is van de emancipatie van een klassenmaatschappij naar een maatschappij van gelijken en gelijkwaardigen.

De individualiteit vindt altijd plaats dankzij, en in interactie met anderen. Toch vindt Arendt het belangrijk dat we ruimte houden voor het uitdrukken van ons ‘wie’ binnen dat netwerk van betrekkingen. Totalitarisme ontstaat in Arendts optiek doordat het ‘wat’ zo effectief alle ‘wie’ heeft opgeslokt dat niemand meer nadenkt over de consequenties van de richting waarin ons netwerk van betrekkingen verschuift en daardoor onbedoeld en onvoorzien meewerkt en macht verleent aan wat kan uitmonden in het totalitarisme.

Nataliteit en pluraliteit is belangrijk om onze menselijke waardigheid te kunnen behouden, maar het leidt tot menselijke activiteiten die veelal als lastig worden ervaren. Pluraliteit ruimte geven leidt niet tot de meest efficiënte handelswijze en maakt de wereld niet voorspelbaar en veilig. Kizen voor pluraliteit en nataliteit en dus voor handelen in de oorspronkelijke betekenis van het woord zal soms ten koste gaan van de welvaart, soms ten koste gaan van rust. Het zal vaak gepaard gaan met het gevoel dat het anders zijn van de anderen niet alleen weldadig is maar ook schuurt. Maar het is de enige manier om niet af te glijden naar een bestaan als onderdeel van een goed geoliede machine, waarin ieders plaats moeiteloos kan worden ingenomen door een ander omdat iedereen slecht een ‘wat’ is en er dus geen sprake meer is van een ‘wie’ die uniek en onvervangbaar is.

Natuurlijk ziet Arendt het probleem van de onvoorspelbaarheid in een wereld waarin meer mensen dan ooit tevoren vorm willen geven aan hun natale en plurale bestaan. Maar in plaats van wetten regels en protocollen legt zij de nadruk op beloven, vergeven en solidariteit. In plaats van efficiënte doelmatigheid en als aanvulling daarop zoekt zij ruimte voor het schuren en het ongemak van alles wat daar worstelt om een vorm te vinden. Niet omdat het allemaal waardevol zal blijken, maar omdat het een intrinsiek waarde heeft namelijk het behoud van de menselijke uniciteit.

Het is hier niet de vraag of wij werkelijk een ingeboren ziel of een roeping hebben die ons uniek maakt. In de loop van de evolutie en de cultuur hebben wij een unieke menselijke gestalte aangenomen. Om die positie vast te houden moet er ruimte blijven waarin wij onszelf en elkaar in zelfonthulling kunnen ontmoeten.

Het is die dynamiek van het netwerk van betrekkingen die recht doet aan de pluraliteit en nataliteit die Arendt wil behouden met haar pleidooi voor een publiek domein. Dat dit publieke domein er tegenwoordig anders uitziet dan in de stadstaat waar zij het ijkpunt legt is vanzelfsprekend, immers alle domeinen zijn in de huidige tijd anders.

Wat blijft is haar conclusie; Als mensen alleen denken in doel middel relaties gaan zijn ze zorgwekkend bereid om - net als homo faber- geweld in te zetten om de doelen zo efficiënt mogelijk te bereiken. Ideologieën die aan de basis liggen van een Totalitaire beweging kenmerken zich doordat hun doelen zo prachtig worden voorgesteld en de weg ernaartoe als een af te werken programma. Dat onderweg mensen lijden wordt goedgepraat als te betreuren, maar noodzakelijke, stappen om de goede eindsituatie te bereiken. Dan verliezen mensen hun uniciteit en worden -als de bomen of stenen voor homo faber- slechts bruikbaar of onbruikbaar materiaal voor het maken van een goede wereld. Die doel-middel gedachte van een maakbare wereld zal volgens Arendt de weg vrijmaken voor een totalitair leider die zegt; ik weet hoe de goede wereld eruit ziet en ga die maken, onderwijl iedereen en alles vernietigend die niet in zijn 'goede wereld' past. Willen we dat voorkomen zo legt Arendt uit dan moeten we als gemeenschap van vrije en gelijkwaardige mensen het ongemak van de onvoorspelbaarheid en de mislukkingen waarmee nataliteit en pluraliteit gepaard gaan verdragen. Dat wordt bemoeilijkt omdat daar waar homo faber gekritiseerd wordt naar aanleiding van de ontsporing van zijn idealen in het totalitarisme mensen niet terugkeren naar handelen als hoogste principe van de menselijke activiteit. In plaatst daarvan wordt nut als ideaal vervangen door een streefrichting die teruggaat op de idealen van animal laborans namelijk gemak en welvaart.

*Dit is de bewerking en actualisering van de slottekst bij een cursus genaamd Vita activa van Petra Bolhuis en Theo Meereboer, Baflo november 2015

Bibliografie

Appiah, K. (. (2016). *Erecode*. Amsterdam: Boom.

Arendt, H. (1968). *De Mens: Bestaan en bestemming* (C. Houwaard, Vert.). Utrecht/Antwerpen: AULA-Boeken.

Arendt, H. (2005). *Totalitarisme* (R. Peeters,& D. d. Schutter, Vert.). Amsterdam: Boom.

Arendt, H. (2009). *De Menselijke Conditie* (C. Houwaard, Vert.). Amsterdam: Boom.

Arendt, H. (2012). *Denken: Het leven van de geest* (D. d. Schutten,& R. Peeters, Vert.). Zoetemeer: Klement/Pelckmans.

- Gabriel, M. (2021). *Morle vooruitgang in duistere tijden (vert huub Stegeman)*. Amsterdam: Boom.
- Harari, Y. (2017). *Homo Deus, Een kleine geschiedenis van de toekomst (I. Pieters vert.)*. Amsterdam: Thomas Rap.
- Heberlein, A. (2020). *Hannah Arendt Over liefde en kwaad (vert. Marika Otte)*. Amsterdam: Unieboek/Spectrum.
- Schnitzler, H. (2015). *Het digitale proletariaat*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Taylor, C. (2007). *Bronnen van het Zelf: De ontstaansgeschiedenis van de moderne identiteit (M. Stoltenkamp, Vert.)*. Rotterdam: Lemniscaat.
- Tocqueville, A. (2012). *Over Democratie in Amerika (H. Daalder, & A. Kinneging, Vert.) (3e druk)*. Amsterdam: Lemniscaat.
- Young-Bruehl, E. (2005). *Hannah Arendt: Een biografie (H. Groen, & G. Went, Vert.) (2e druk)*. Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Atlas.
- Young-Bruhel, E. (2007). *Het Belang van Hannah Arendt (H. Groen, & G. Went, Vert.)*. Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Atlas.