

Masterscriptie Wijsbegeerte

Laurens van Esch – 0232114

19 mei 2011

**Werken, handelen en sociale identiteit in Hannah  
Arendts *The Human Condition***

## INHOUD

0. Inleiding	3
1. Arendts rehabilitatie van het handelen	8
A. De driedeling van de <i>vita activa</i>	8
B. Betekenis van het handelen: zelfonthulling van het ‘wie’	9
C. De onvoorspelbaarheid van het handelen	12
D. Denken, werken en de uitbanning van het handelen	14
E. Het publieke en het private domein	17
2. Het handelen en sociale identiteit	20
A. Honig: Arendt als <i>virtù theorist</i>	20
B. Honigs ‘radicalisering’ van het handelen	21
C. Pulkkinens kritiek	25
3. Een rehabilitatie van het werken	28
A. De veronachtzaming van het werken	28
B. Betekenis van het werken: bestending en identiteit	30
C. Inperking en bestending van de publieke sfeer	32
D. Immateriële producten van het werken	33
E. Het werken en sociale identiteit	35
4. Het handelen en het werken herzien	38
5. Conclusie	42
6. Geraadpleegde literatuur	45

## O. INLEIDING

In *The Human Condition*<sup>1</sup> betoogt Hannah Arendt dat de Westerse traditie van het politieke denken gegrond is in een vijandige houding jegens het wezen van de politiek, en eraan heeft bijgedragen dat de unieke betekenis van het politieke handelen voor het menselijk bestaan in de vergetelheid is geraakt. In de Griekse polis werd deze betekenis nog wel erkend; door te handelen onthulde een burger in woord en daad zijn onbenoembare essentie als uniek, van alle andere mensen onderscheiden individu. Arendt meent dat de waarde van het handelen voor het menselijke leven in deze zelfonthulling, en niet in de verwezenlijking van meer concrete doelen zoals veiligheid, instandhouding van het leven, of materiële welvaart moet worden gezocht.

Met het denken van Plato begon volgens Arendt een traditie die politiek als middel tot iets anders en niet als doel in zichzelf beschouwt. Gefrustreerd door de onvoorspelbaarheid en onbeheersbaarheid die de intermenselijke betrekkingen eigen is, hebben denkers sindsdien steeds weer geprobeerd het handelen uit te bannen.<sup>2</sup> De mogelijkheid tot zelfonthulling, waarin de intrinsieke waarde van de politiek is gelegen, raakte verdrongen, waardoor politiek meer en meer synoniem met heerschappij werd.

*The Human Condition* is een origineel boek dat algemeen als één van Arendts belangrijkste werken wordt gezien. Tegelijk is er al decennialang discussie over de relevantie van de door Arendt uiteengezette theorie voor hedendaagse politieke vraagstukken. Critici menen dat haar boek al te zeer doortrokken is van een nostalgische hang naar het oude Griekenland om voor eigentijdse, concrete politieke kwesties nog relevant te kunnen zijn.<sup>3</sup> Deze relevantie zou worden aangetast door de soms wel erg rigoureuze scheidslijnen die Arendt trekt – met name haar strikte onderscheid tussen het private en het publieke domein, en dat tussen de menselijke activiteiten arbeiden, werken

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago 1958); hierna afgekort als *THC*.

<sup>2</sup> Dana Villa, 'The development of Arendt's political thought' in: Idem (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (Cambridge 2000) 11-12.

<sup>3</sup> Villa spreekt in dit verband van 'the longing for Greece that has been the occupational hazard of German philosophy since Kant' (Dana Villa: *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political* (Princeton 1996), 3). De commentatoren die Arendts nostalgie naar de polis bekritisieren zijn talrijk. Twee relatief recente voorbeelden zijn J. Peter Euben, 'Arendt's Hellenism' in: Dana Villa (ed.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (Cambridge 2000); en Micha Brumlik 'Zwischen Polis und Weltgesellschaft. Hannah Arendt in unserer Gegenwart' in: Stefanie Rosenmüller en Robert Furlong (ed.), *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?* (Berlijn 2007).

en handelen. Arendt lijkt alle onderwerpen die niet met het publieke, maar met het private domein, of niet met het handelen, maar met arbeiden en het werken in verband staan, uit te sluiten als legitiem onderwerp van politieke beraadslaging. Dat roept de vraag op waar die politieke beraadslaging nog wèl over kan gaan. Zoals Hanna Pitkin het in een in dit verband veel aangehaald artikel formuleert: ‘What is it that they talk about together, in that endless palaver in the agora?’<sup>4</sup> Zelfs lezers die in wezen sympathiek tegenover Arendts denken staan, achten haar onderscheid tussen het sociale en het politieke domein onhoudbaar.<sup>5</sup>

Een andere, eveneens op Arendts strikte scheidslijnen terug te voeren kritiek luidt dat haar werk elitistische trekken zou hebben.<sup>6</sup> Zo sluit de door haar verheerlijkte oud-Griekse polis tal van bevolkingsgroepen, zoals slaven, vreemdelingen en vrouwen, uit van het politieke handelen, terwijl ze juist daarin een voor een menswaardig leven onmisbare activiteit ziet. Pitkin schrijft: ‘Can it be that Arendt held so contemptible a doctrine – one that denies the possibility of freedom, a truly human life, and even reality, to all but a handful of males who dominate all others and exclude them by violence from privilege?’ Het helpt niet dat Arendt ook in de conclusie van *On Revolution* met sympathie over een ‘aristocratische’ bestuursvorm spreekt.<sup>7</sup>

Eén van de punten waarop de discussie over de relevantie van Arendts politieke denken voor actuele politieke kwesties zich toespitst, is dus de vraag naar wie er volgens Arendt deel mogen nemen aan het politieke proces. Hoe verhoudt haar concept van handelen zich tot situaties waarbij groepen op grond van hun sociale identiteit (zoals ras, gender, sociale status, economische welstand en etniciteit) de toegang tot het politieke domein wordt ontzegd? Laat haar opvatting van politiek het toe dat deze uitsluiting binnen de politieke beraadslaging zelf ter discussie worden gesteld? Zo nee, waar kan

---

<sup>4</sup> Pitkin, Hanna Fenichel, ‘Justice: On Relating Private and Public’ *Political Theory* 3 (1981), 336.

<sup>5</sup> Seyla Benhabib, *The reluctant modernism of Hannah Arendt* (Thousand Oaks en Londen, 1996), 138-155.

<sup>6</sup> Bijvoorbeeld: Reiner Forst, ‘Republikanismus der Furcht und der Rettung’ in: Stefanie Rosenmüller en Robert Furlong (ed.), *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?* (Berlijn 2007), 237; Hauke Brunkhorst, ‘Equality and elitism in Hannah Arendt’ in: Dana Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (Cambridge 2000).

<sup>7</sup> Hannah Arendt, *On Revolution* (Londen 1963), 282-285. Bij de bestuursvorm die Arendt hier voor ogen staat ligt de politieke verantwoordelijkheid uitsluitend bij ‘those few from all walks of life who have a taste for public freedom and cannot be “happy” without it’ (283) – zodat de passieve meerderheid die zich juist niet met politiek in wenst te laten in staat is zich daaraan te onttrekken en zo ‘one of the most important negative liberties we have enjoyed since the end of the ancient world, namely, freedom from politics’ (284) kan genieten.

politiek dan wel over gaan? Welk licht werpt *The Human Condition*, kortom, op de constructie en politisering van sociale identiteit?

Het is deze discussie over de rol van sociale identiteit binnen *The Human Condition* – welke direct verband houdt met de relevantie van dit boek voor hedendaagse concrete politieke vraagstukken – waaraan ik hier wil bijdragen. Ik bepleit daarbij meer aandacht voor de rol van Arendts concept van het werken, dat in mijn interpretatie nauw met haar begrip van identiteit samenhangt. Ik betoog dat het handelen in Arendts theorie niet geïsoleerd van het werken kan worden gezien.

Uitgangspunt van mijn betoog is de interpretatie van Arendts politieke denken die Bonnie Honig uiteenzet in *Political theory and the displacement of politics*.<sup>8</sup> Honig voelt zich aangesproken door Arendts verzet tegen pogingen van denkers om de intermenselijke betrekkingen te reduceren tot een puur administratieve zaak. Tegelijk problematiseert ze het gegeven dat uitsluiting en onderdrukking op grond van sociale identiteit voor Arendt geen politieke aangelegenheden lijken te zijn. In Arendts concept van het handelen ziet Honig aanknopingspunten om deze kwesties te politiseren; ze pleit ervoor dit concept te ‘radicaliseren’ en verwerpt Arendts rigoureuze scheiding tussen het private en het publieke domein.

Hoewel Honigs streven om binnen Arendts theorie ruimte te maken voor de politisering van onderdrukkende constructies als ras, gender en etniciteit mij aanspreekt, deel ik tegelijkertijd twee door Tuija Pulkkinen aangevoerde, fundamentele punten van kritiek op Honigs interpretatie.<sup>9</sup> Ten eerste stelt Pulkkinen dat het bij het handelen zoals Arendt dit voor zich ziet niet, zoals Honig meent, om de *performatieve productie* van persoonlijke identiteit gaat, maar veeleer om de *onthulling* van deze identiteit, welke aan het handelen voorafgaat en een volstrekt ondefinieerbaar karakter heeft. Daarnaast voert Pulkkinen aan dat Arendts concept van het handelen uniciteit en originaliteit benadrukt, en zich daardoor moeilijk laat verzoenen met de belangrijke rol van herhaling en imitatie bij de vorming van sociale identiteit.

Zowel Honig als Pulkkinen richten zich primair op Arendts concept van het handelen. Daarbij laten ze één van de andere door Arendt in *The Human Condition*

---

<sup>8</sup> Bonnie Honig, *Political theory and the displacement of politics* (Ithaca 1993).

<sup>9</sup> Tuija Pulkkinen, ‘Hannah Arendt and the politics of philosophy’ in: *Alternatives* 28 (2003).

onderscheiden activiteiten links liggen: het werken, de vervaardiging van duurzame gebruiksvoorwerpen. Dat ze dat doen is begrijpelijk, in die zin dat Arendt zich in *The Human Condition* zelf keert tegen de neiging van de politiek-filosofische traditie om politiek in de termen van het werken te begrijpen. Maar voor Arendt ligt de betekenis van het werken voor het menselijk bestaan erin dat mensen er stabiliteit en een besef van identiteit aan kunnen ontleen. Bovendien geeft Arendt aan dat het werken het domein waarbinnen politiek mogelijk is, kan bestendigen, juist door dat domein in te perken (deze bestendingen hebben dus, anders gezegd, een uitsluitende functie). Het werken heeft mijns inziens dus wel degelijk grote relevantie voor zowel Arendts concept van politiek als dat van identiteit.

Mijns inziens biedt juist het werken interessante aanknopingspunten voor een interpretatie van Arendts politieke denken in de geest van Honigs project – een interpretatie die het mogelijk maakt ook de constructie van sociale identiteit binnen dit denken een plaats te geven. Inperkingen van de politieke gemeenschap, welke uit het werken afkomstig zijn en niet uit de aard van het handelen zelf voortvloeien, zijn volgens Arendt weliswaar relatief duurzaam, maar nooit eeuwigdurend. Het is kenmerkend voor het handelen dergelijke afscheidingen steeds weer te doorbreken. In dat opzicht denk ik dat Honig een punt heeft wanneer ze Arendt tot *virtù theorist* bestempelt – waarmee ze bedoelt dat politiek bij Arendt begrepen kan worden als een disruptieve praktijk die zich tegen elke definitieve ordening verzet.

Mijn betoog begint (1) met een bespreking van de door Arendt in *The Human Condition* bepleitte rehabilitatie van het handelen, waarin ik die elementen naar voren breng die voor de hierboven genoemde discussie relevant zijn: Arendts concept van het handelen, de grenzeloze en onvoorspelbare aspecten daarvan, en haar streven om het handelen en de nauw daarmee verbonden concepten van het ‘wie’ en het publieke domein af te schermen van beklemmende bepalingen en definities. Na een korte, inleidende uiteenzetting van Arendts driedeling in de *vita activa* (1.A) ga ik in op wat Arendt als de unieke betekenis van het handelen voor het menselijk bestaan ziet: door te handelen op het publieke domein, kunnen mensen onthullen ‘wie’ zij als uniek, van alle anderen onderscheiden individu zijn (1.B). Daarna behandel ik haar kritiek op de Westerse traditie van het politieke denken. Een aantal aan het handelen inherente aspecten maakt het tot

een volstrekt onberekenbare aangelegenheid (1.C). Sinds Plato hebben politieke denkers daarom geprobeerd het handelen uit te bannen door de intermenselijke betrekkingen uitsluitend in termen van het meer beheersbare werken te interpreteren (1.D). Na zo de tegenstelling tussen het handelen en het werken te hebben uiteengezet, bespreek ik ook Arendts andere fundamentele onderscheid: de tegenstelling tussen het private en het publieke leven, welke eveneens een rol van betekenis speelt in de discussie rond de actualiteit van haar werk (1.E).

In de tweede paragraaf (2) ga ik nader in op de discussie omtrent Arendts relevantie voor hedendaagse politieke kwesties; ik behandel Honigs en Pulkkinens kritiek op de wijze waarop Arendt de verhouding tussen het handelen en identiteit begrijpt. Eerst behandel ik het door Honig gemaakte onderscheid tussen ‘virtù theories’ en ‘virtue theories’ binnen de politieke theorie, dat het raamwerk voor haar interpretatie van en kritiek op Arendt vormt (2.A). Hoewel Honig Arendt als *virtú theorist* prijst, ziet ze in het strikte onderscheid tussen het publieke en het private domein een problematisch *virtue*-element dat het voor Arendt onmogelijk maakt om uitsluiting en onderdrukking op grond van ras en gender als politieke kwestie aan te kaarten. Daarom pleit ze ervoor Arendts concept van het handelen te ‘radicaliseren’ (2.B). In 2.C bespreek ik de hierboven reeds kort aangeduide kritiekpunten op Honigs interpretatie die door Tuija Pulkkinen naar voren zijn gebracht.

In de derde paragraaf (3) zet ik mijn eigen kritiek op zowel Honig en Pulkkinen uiteen. Beiden richten zich bij hun bespreking van Arendt geheel op de rol van het handelen, en besteden nauwelijks aandacht aan het werken. Deze activiteit is in een bespreking van de verhouding tussen sociale identiteit en politiek echter wel degelijk van belang (3.A). De betekenis van het werken voor het menselijk bestaan ligt er bij Arendt namelijk onder meer in dat de relatieve duurzaamheid van de voortbrengsels van het werken mensen tot een besef van identiteit in staat stelt (3.B). Bovendien geeft Arendt ook aan dat de vruchten van het werken de functie kunnen hebben de ruimte waarin politiek handelen mogelijk is juist te bestendigen door haar in te perken (3.C). Daarna zet ik uiteen dat Arendts begrip van het werken voor een bredere interpretatie vatbaar is; ik betoog dat het behalve de productie van gebruiksvoorwerpen en kunstwerken ook de articulatie van ervaringen en overtuigingen kan betreffen (3.D). Dit maakt het mijns

inziens mogelijk concepten als ras en gender tot de vruchten van het werken te rekenen. (3.E).

In de vierde paragraaf (4) ga ik in op de consequenties van de door mij voorgestane, bredere interpretatie van het werken. Het werken en het handelen zijn twee activiteiten die gelijktijdig plaats vinden waar mensen publiekelijk beraadslagen, of, anders gezegd: twee perspectieven op publieke beraadslaging, respectievelijk verbonden met de *virtue*- en de *virtù*-impuls die volgens Honig beiden in het politieke denken werkzaam zijn. In de laatste paragraaf (5) herneem ik mijn conclusies.

## 1. ARENDTS REHABILITATIE VAN HET HANDELEN

### 1.A. De driedeling van de *vita activa*

In *The Human Condition* behandelt Hannah Arendt ‘What we are doing’: de *vita activa*, het geheel van de menselijke activiteit in de wereld, als tegendeel van de *vita contemplativa* of het domein van de contemplatie.<sup>10</sup> Deze menselijke activiteit in de wereld is onderworpen aan condities die altijd, onafhankelijk van historische, technologische en culturele ontwikkelingen, zullen blijven gelden. Arendt onderscheidt drie van deze ‘menselijke condities’, en verbindt met elk een daarmee corresponderende vorm van activiteit.

De eerste conditie is dat mensen zich voor de noodzaak gesteld zien om het eigen biologische leven in stand te houden. Alle activiteit die in het teken van dit levensonderhoud staat, bijvoorbeeld de vergaring van voedsel, noemt ze ‘arbeid’ (*labor*). Arbeid is onderhevig aan de kringloop van productie en consumptie, en daardoor – evenals de natuur – cyclisch van aard.

Een tweede menselijke conditie is ‘het zijn in de wereld’. In een onbestendige natuur scheppen mensen een betrekkelijk onveranderlijke, kunstmatige wereld door de vervaardiging van bijvoorbeeld huizen en gereedschap. Daarmee verkrijgt hun bestaan een vorm van bestendigheid. Met deze omstandigheid verbindt ze de activiteit ‘werken’

---

<sup>10</sup> *THC* 5.



(‘*work*’). Waar het arbeiden cyclisch is, is het werken lineair: er wordt naar een duurzaam eindresultaat gestreefd, dat mogelijk zelfs langer mee kan gaan dan een mensenleven.

De derde activiteit is het handelen, ‘the only activity that goes on directly between men and without the intermediary of things or matter.’<sup>11</sup> Deze activiteit omvat spraak en intermenselijke communicatie, en is daarmee bij uitstek de politieke activiteit. Waar arbeiden en werken ook in een kluizenaarsbestaan nog denkbaar zijn, is het handelen slechts mogelijk waar meerdere mensen aanwezig zijn. De met deze activiteit verbonden conditie is die van de pluraliteit: het gegeven dat geen twee mensen hetzelfde zijn.

### 1.B. De betekenis van het handelen: zelfonthulling van het ‘wie’

Het handelen is de activiteit die Arendt voor een waarlijk menselijk leven het meest onderscheidend acht; ook dieren moeten tenslotte in hun levensonderhoud voorzien, en zijn in dat opzicht evenzeer als mensen beoefenaars van arbeid. Tegelijk zijn (althans in de Griekse en later de christelijke traditie) ook goden tot scheppen, dus werken, in staat. Daarmee is het handelen iets wat uitsluitend tussen mensen kan plaatsvinden. Daarmee hangt echter ook een aantal inherente eigenschappen samen, die van het handelen een heikele aangelegenheid maken.

Door met andere mensen te communiceren, openbaart de handelende mens iets van zichzelf. Dit aspect dat de handelende mens van zichzelf onthult, moet volgens Arendt onderscheiden worden van de menselijke aard of van de persoonlijke identiteit. Dit hangt nauw samen met haar overtuiging dat de menselijke aard voor ons mensen zelf volstrekt ongrijpbaar is. Ze acht het onwaarschijnlijk dat het menselijke denken ooit in staat zal zijn onze eigen aard te vast te stellen, te doorgronden en te definiëren zoals we dat kunnen met de objecten om ons heen: ‘This would be like jumping over our own shadows.’<sup>12</sup> Van de ons omringende dingen kunnen we tenslotte alleen omschrijven ‘wat’ ze in essentie zijn doordat ze de eigenschap hebben ‘anders’ te zijn – al onze definities zijn onderscheidingen, en van niets kunnen we dus zeggen wat het is, zonder het verschil

---

<sup>11</sup> *THC* 7.

<sup>12</sup> *THC* 10.

met iets anders te benoemen.<sup>13</sup> De wereld van dingen met ‘natuurlijke’ eigenschappen kunnen we zo ordenen – inclusief onszelf voor zover we vertegenwoordigers zijn van een vorm van organisch leven.

Maar mensen onderscheiden zich, behalve als biologische wezens, op nog een fundamenteel andere manier van elkaar dan levenloze dingen of ander organisch leven. Iemand kan zich omschrijven als een blanke, mannelijke, vrijgemaakt gereformeerde bakker uit Amsterdam. Dan heeft hij een aantal eigenschappen gegeven die hem van andere personen onderscheiden, maar die hij tegelijk ook met weer anderen deelt. Door te spreken geeft hij echter ook uitdrukking aan ‘wie’ hij is als een van alle anderen onderscheiden persoon. ‘This disclosure of ‘who’ in contradistinction to ‘what’ somebody is - his qualities, gifts, talents, and shortcomings, which he may display or hide, is implicit in everything somebody says and does.’<sup>14</sup>

Doordat mensen afgezien van een ‘wat’ ook een ‘wie’ zijn, welke niet in een definitie kan worden geëxpliciteerd, zou de vraag naar de aard van de mens volgens Arendt alleen beslissend kunnen worden beantwoord door een openbaring van een ‘bovenmenselijk’ wezen, een god dus, die in staat is over een ‘wie’ te spreken als over een ‘wat’. ‘The question about the nature of man is no less a theological question than the question about the nature of God; both can be settled only within the framework of a divinely revealed answer.’<sup>15</sup> Anders dan een dergelijk goddelijk wezen, zijn mensen niet in staat dit van een ‘wat’ onderscheiden ‘wie’ te benoemen.<sup>16</sup> Dit onbenoembare, unieke aspect van onze identiteit komt in ons handelen en spreken tot uitdrukking, daarin laten mensen zien ‘wie’ zij zijn. Zo geeft het handelen mensen de mogelijkheid hun eigen aard, hoewel deze niet door henzelf gekend of gedefinieerd kan worden, toch als iets reëls te ervaren. Dit is waaraan het handelen zijn unieke betekenis onder alle andere menselijke activiteiten in de wereld ontleent.

De zelfonthulling geschiedt volledig onafhankelijk van het bewustzijn en de wil van de handelende mensen zelf. Mensen weten zelfs zelf niet ‘wie’ het is die in hun eigen spreken en handelen onthuld wordt: ‘It is more than likely that the ‘who’, which appears

---

<sup>13</sup> *THC* 176.

<sup>14</sup> *THC* 179.

<sup>15</sup> *THC* 11.

<sup>16</sup> *THC* 182.

so clearly and unmistakably to others, remains hidden from the person himself, like the *daimon* in Greek religion which accompanies each man throughout his life, always looking over his shoulder from behind and thus visible only to those he encounters.’<sup>17</sup>

De onthulling van ‘wie’ wij zijn vindt dus niet zozeer plaats in ons eigen bewustzijn, maar veeleer in dat van de mensen waarmee wij wanneer we handelen het gesprek aangaan. De context waarbinnen dit bij uitstek gebeurt is die van het publieke domein: ‘Because of its inherent tendency to disclose the agent together with the act, action needs for its full appearance the shining brightness we once called glory, and which is only possible in the public realm.’<sup>18</sup> Dit domein stelt eenieder die het betreedt door anderen te ontmoeten, in staat in woord en daad zijn persoonlijkheid te onthullen, en er zo getuigenis van te geven dat ‘we are all the same, that is, human, in such a way that nobody is ever the same as anyone else who ever lived, lives, or will live.’<sup>19</sup>

Dat juist op het publieke domein mensen als mensen aan elkaar verschijnen, komt naar voren in Arendts interpretatie van de Griekse polis, voor haar het icoon van een politiek lichaam in de meest zuivere vorm. ‘The polis, properly speaking, is not the city-state in its physical location; it is the [...] space of appearance in the widest sense of the word, namely, the space where I appear to others as others appear to me, where men exist not merely like other living or inanimate things but make their appearance explicitly.’ Zonder deze mogelijkheid om aan anderen te verschijnen en door hen te worden gezien en gehoord, zou het menselijk bestaan in zekere zin inboeten aan realiteit: ‘To men the reality of the world is guaranteed by the presence of others, by its appearing to all; [...] whatever lacks this appearance comes and passes away like a dream, intimately and exclusively our own but without reality.’<sup>20</sup>

Hoewel het handelen in tegenstelling tot het arbeiden en het werken geen tastbare resultaten voortbrengt, laat het wèl verhalen na: ‘The disclosure of the “who” through speech, and the setting of a new beginning through action, always fall into an already existing web where their immediate consequences can be felt. Together they start a new process which eventually emerges as the unique life story of the newcomer, affecting

---

<sup>17</sup> *THC* 179.

<sup>18</sup> *THC* 178.

<sup>19</sup> *THC* 8.

<sup>20</sup> *THC* 199.

uniquely the life stories of all those with whom he comes into contact.’ Arendt meent dat we weliswaar de held, maar niet de auteur van onze eigen levensverhalen zijn: ‘the stories, the results of action and speech, reveal an agent, but this agent is not an author or producer. Somebody began it and is its subject in the twofold sense of the word, namely, its actor and sufferer, but nobody is its author.’<sup>21</sup> Deze notie stemt overeen met Arendts overtuiging dat mensen niet kunnen weten wie zij in hun eigen woorden en daden precies onthullen.

Een dergelijk verhaal is bovendien nooit ‘af’ tot het leven voorbij is; zolang iemand onder de mensen leeft, kan hij zich gekend weten, maar pas na zijn dood kan het uiteindelijke oordeel over zijn leven en handelen gegeven worden.<sup>22</sup> Pas dan kan het ‘wie’ dat zich in de tijdens het leven gedane daden onthulde, maar gedurende datzelfde leven ongrijpbaar bleef, worden beoordeeld door de opsteller van het afgeronde levensverhaal. Het publieke domein, de plek waar mensen zichzelf onthullen, is eveneens de plek waardoor mensen de mogelijkheid hebben zo in de herinnering te blijven voortleven. Zo was de polis volgens Arendt een waarborg tegen de vergetelheid: ‘The organization of the polis [...] is a kind of organized remembrance. It assures the mortal actor that his passing existence and fleeting greatness will never lack the reality that comes from being seen, being heard, and, generally, appearing before an audience of fellow men.’<sup>23</sup>

Samenvattend: bij Arendt is de handelende mens, anders dan alle andere dingen en wezens in de wereld, in staat uitdrukking te geven aan ‘wie’ hij is als uniek, van alle andere mensen onderscheiden individu. Dit wordt impliciet in alles wat hij doet of zegt onthuld, maar blijft volstrekt ondefinieerbaar. Slechts het verschijnen op het publieke domein geeft de ongrijpbare, individuele eigenheid een vorm van realiteit, in zoverre dat de ontmoeting met anderen ons doet ervaren wat het is om als mens, dat wil zeggen als ‘wie’, gezien en gehoord te worden. De waarde van de politiek ligt er volgens Arendt dus in, dat het mensen in staat stelt zich als ‘wie’ aan elkaar te onthullen, en zo te ervaren wat het betekent als mens onder de mensen te zijn.

---

<sup>21</sup> *THC* 184.

<sup>22</sup> *THC* 193.

<sup>23</sup> *THC* 196.

## 1.C. De onvoorspelbaarheid van het handelen

Doordat het handelen volgens Arendt nauw verbonden is met het maken van een nieuw begin, onttrekt het zich aan alle verwachtingspatronen:

‘[T]o act, in its most general sense, means to take an initiative, to begin [...]. It is in the nature of beginning that something new is started which cannot be expected from whatever may have happened before. This character of startling unexpectedness is inherent in all beginnings and all origins. [...] The new therefore always appears in the guise of a miracle.’<sup>24</sup>

Met dit onverwachte karakter hangt een aantal andere kenmerken van het handelen samen, die er samen toe hebben geleid dat het handelen door de geschiedenis heen vaak als een heikele aangelegenheid is beschouwd.

Zoals het werken, de vervaardiging van voorwerpen, niet mogelijk is zonder de natuur waaraan het materiaal onttrokken wordt, zo kunnen handelen en spreken niet bestaan zonder de aanwezigheid van omringende anderen. ‘Fabrication is surrounded by and in constant contact with the world: action and speech are surrounded by and in constant contact with the web of acts and words of other men.’ Iemand die handelt, doet dat dus altijd te midden van andere mensen, en is daardoor nooit slechts iemand die handelt, maar ook altijd iemand die de gevolgen van andermans handelingen ondergaat. ‘To do and to suffer are like opposite sides of the same coin, and the story that an act starts is composed of its consequent deeds and sufferings.’<sup>25</sup> Het ligt dus in het wezen van de politiek dat niemand in staat is het handelingsproces als enkeling te beheersen.

Uit het feit dat handelen altijd andere mensen raakt, die zelf op hun beurt tot handelen in staat zijn, komt een eindeloze keten van actie en reactie voort. ‘[Action] acts into a medium where every action becomes a chain reaction and where every process is the cause of new processes.’ Dit geldt niet alleen voor politieke actie: zelfs ‘the smallest act in the most limited circumstances bears the seed of the same boundlessness, because

---

<sup>24</sup>THC 178.

<sup>25</sup>THC 188.

one deed, and sometimes one word, suffices to change every constellation.<sup>26</sup> Niet alleen voor de handeling zelf geldt dus dat het een onverwacht karakter aanneemt, maar ook voor alle handelingen die daar als reactie op volgen. Elke handeling heeft daardoor een potentieel grenzeloze reikwijdte.

Voor de betrokkenen is het dan ook onmogelijk te overzien waarin het gezamenlijk handelen zal resulteren. De betekenis van het verhaal dat met een handeling in gang wordt gezet, wordt pas duidelijk als het verhaal is afgerond, dat wil zeggen, als het zijn voleinding vindt in de handen van de historicus. ‘Action reveals itself fully only to the storyteller, that is, to the backward glance of the historian, who indeed always knows better what it was all about than the participants. [...] Even though stories are inevitable results from action, it is not the actor but the storyteller who perceives and “makes” the story.’<sup>27</sup>

#### 1.D. Denken, werken en de uitbanning van het handelen

In *The Human Condition* zet Arendt uiteen dat de Westerse traditie van het politieke denken ertoe heeft geleid dat de betekenis van handelen in de vergetelheid is geraakt. In haar postuum gepubliceerde lezing ‘Philosophy and politics’<sup>28</sup> geeft ze een mythologiserende reconstructie van de oorsprong van deze ontwikkeling, die ze terugvoert tot de veroordeling en dood van Socrates.<sup>29</sup> Als direct gevolg van die gebeurtenis zou Plato enkele fundamentele principes van diens leer in twijfel hebben getrokken.<sup>30</sup>

Socrates’ filosofie was volgens Arendt nog nauw met het handelen verbonden.<sup>31</sup> Door zijn gesprekspartners te helpen hun opinie (*doxa*) consistent te verwoorden, maakte hij de filosofie dienstbaar aan de politieke beraadslaging:

---

<sup>26</sup> *THC* 190.

<sup>27</sup> *THC* 192.

<sup>28</sup> Hannah Arendt, ‘Philosophy and Politics’ *Social Research* vol. 57 no. 1 (1991); hierna aangeduid als ‘*PP*’.

<sup>29</sup> Margaret Canovan betitelt Arendts vertelling als ‘a kind of myth of a philosophical Fall’: Margaret Canovan, ‘Socrates or Heidegger? Hannah Arendt’s reflections on politics and philosophy’ *Social Research* vol. 57 no. 1 (1991), 142.

<sup>30</sup> *PP* 73.

<sup>31</sup> Canovan, 143.

‘The word *doxa* means not only opinion but also splendor and fame. As such, it is related to the political realm, which is the public sphere in which everybody can appear and show who he himself is. To assert one's own opinion belonged to being able to show oneself, to be seen and heard by others. To the Greeks this was the one great privilege attached to public life and lacking in the privacy of the household, where one is neither seen nor heard by others.’<sup>32</sup>

Socrates beoogde met de gesprekken met zijn stadsgenoten niet een inzicht in een algemene, voor alle mensen gelijke waarheid te verwerven; zijn belangrijkste inzicht was volgens Arendt juist dat een dergelijke waarheid voor stervelingen niet is weggelegd.<sup>33</sup> In plaats daarvan streefde hij er slechts naar de specifieke wijze waarop de wereld zich aan zijn gesprekspartner voordeed te begrijpen; ‘On this level, the Socratic: “I know that I do not know” means no more than: I know that I do not have the truth for everybody, I cannot know the other fellow’s truth except by asking him and learning his *doxa*, which reveals itself to him in distinction from all others.’<sup>34</sup>

Als gevolg van Socrates’ dood keerde Plato zich echter af van het handelen: ‘The spectacle of Socrates submitting his own *doxa* to the irresponsible opinions of the Athenians, and being outvoted by a majority, made Plato despise opinions and yearn for absolute standards.’<sup>35</sup> Niet de mogelijkheid om aan elkaar verschijnen, maar inzicht in een absolute, voor eenieder dwingend geldige waarheid werd het belangrijkste oogmerk van de filosofie, en de introductie van ‘absolute standards into the realm of human affairs, where, without such transcending standards, everything remains relative’ de belangrijkste impuls van de politieke filosofie.<sup>36</sup> Zo begon volgens Arendt een traditie die in een vijandige houding jegens de aan het handelen inherente onzekerheden is gegrondvest.

Arendt schrijft de filosofie een aantal kenmerken toe die de blijvende weerzin van denkers tegen het handelen mede verklaren. De filosofie is gegrond in ‘the wonder at that

---

<sup>32</sup> *PP* 80.

<sup>33</sup> ‘Absolute truth, which would be the same for all men and therefore unrelated, independent of each man’s existence, cannot exist for mortals’ (*PP* 85).

<sup>34</sup> *PP* 84-85.

<sup>35</sup> *PP* 74.

<sup>36</sup> *PP* 74-75.

which is as it is<sup>37</sup> oftewel de filosofische verbijstering die de mens als enkeling raakt en sprakeloos achterlaat.<sup>38</sup> Wie dit ondergaat ‘is for one fleeting moment confronted with the whole of the universe, as he will be confronted again only at the moment of his death.’<sup>39</sup> Het handelen en de filosofie zijn dus op tegengestelde ervaringen gebaseerd; waar het handelen de aanwezigheid van anderen en de mogelijkheid van de spraak vereist, is filosofie een aangelegenheid van de sprakeloze enkeling. In de polis meende men dan ook dat ‘philosophy [...] drove its adherents out of the polis and made them unfit for it.’<sup>40</sup>

In dat opzicht was de ervaring van het werken nauwer aan het denken verwant dan het handelen. Evenals het denken voltrekt het werken zich bij uitstek in afzondering: ‘This isolation from others is the necessary life condition for every mastership which consists in being alone with the “idea,” the mental image of the thing to be. [...] Only when he stops working and his product is finished can he abandon his isolation.’<sup>41</sup>

Deze afzondering leidt ertoe dat het werken, in vergelijking met het handelen, zowel voorspelbaarder als beheersbaarder lijkt. Terwijl de uitkomst van de keten van actie en reactie die door een handeling wordt ingezet nooit van te voren kan worden overzien, verloopt het proces van het werken aan de hand van een reeds tevoren bestaand model. Meer dan de handelende mens, die nooit weet waar zijn woorden en daden toe zullen leiden, en meer ook dan de arbeidende mens, die onderworpen is aan de natuurlijke cyclus van de eigen lichamelijke behoeftes, is de werkende mens heer en meester over wat zijn handen voortbrengen, van model tot eindproduct.<sup>42</sup>

Aangezien de politiek voor de filosofische traditie niet langer een inherent waardevolle bezigheid, maar slechts nog het middel tot een doel was, lag het voor de hand er ‘a form of fabrication, best directed by a ruler who understands the end to be achieved’ in te zien.<sup>43</sup> In Plato’s voetsporen hebben denkers dan ook eeuwenlang geprobeerd de aan het handelen inherente onzekerheden uit te bannen door de intermenselijke betrekkingen analoog aan het werken in te richten:

---

<sup>37</sup> *PP* 97.

<sup>38</sup> *PP* 100.

<sup>39</sup> *PP* 100.

<sup>40</sup> *PP* 77.

<sup>41</sup> *THC* 161-162.

<sup>42</sup> *THC* 144.

<sup>43</sup> Canovan, 139.



‘The remarkable monotony of the proposed solutions throughout our recorded history testifies to the elemental simplicity of the matter. Generally speaking, they always amount to seeking shelter from action’s calamities in an activity where one man, isolated from all others, remains master of his doings from begin to end. This attempt to replace acting with making is manifest in the whole body of argument against “democracy,” which, the more consistently and better reasoned it is, will turn into an argument against the essentials of politics.’<sup>44</sup>

### 1.E. Het publieke en het private domein

Naast de driedeling van de *vita activa* maakt Arendt in *The Human Condition* nog een ander belangrijk onderscheid – namelijk dat tussen het private en het publieke domein. Dit onderscheid, dat volgens Arendt in de Griekse polis nog werd onderkend, speelt een belangrijke rol in de reeds in de inleiding aangehaalde discussie over de relevantie van haar denken voor hedendaagse politieke vraagstukken.

Het private domein wordt beheerst door noodzaak, dwang en geweld; dit in tegenstelling tot het publieke domein, dat slechts tot stand komt waar mensen elkaar als vrije gelijken ontmoeten. Het handelen, een activiteit die ten nauwste met menselijke vrijheid samenhangt, kan dan ook anders dan het arbeiden en het werken, uitsluitend binnen het publieke domein plaatsvinden.

Het arbeiden staat in het teken van de noodzaak het eigen leven en de eigen soort in stand te houden – dat wil zeggen, in het teken van de broodwinning en de voortplanting. ‘Natural community in the household was [...] born out of necessity, and necessity ruled over all activities performed in it.’<sup>45</sup> En het werken is volgens Arendt inherent met geweld verbonden, aangezien het materiaal van de voorwerpen waarmee mensen zich al werkend omringen om zich tegen het natuurgeweld te beschermen, met geweld aan diezelfde natuur onttrokken moet worden; ofwel door een levensproces te beëindigen, zoals in het geval van de boom die wordt vernietigd om hout te leveren, of door in één van de tragere natuurprocessen in te grijpen, zoals bij ijzer, steen of marmer die uit de schoot van de aarde worden gerukt.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> *THC* 220.

<sup>45</sup> *THC* 30.

<sup>46</sup> *THC* 139.

Volgens Arendt is het dan ook niet de mens als arbeider – die altijd aan de biologische kringloop van zijn eigen behoeften onderworpen blijft – maar de mens als werker die zichzelf tot heer en meester over de natuur uitroept: ‘Human productivity was by definition a promethean revolt because it could erect a man-made world only after ‘destroying part of God-created nature’.<sup>47</sup>

Noodzaak, dwang en heerschappij waren wezenlijke kenmerken van het arbeiden en het werken, de twee activiteiten die thuishoren in de private sfeer. In de ogen van de burgers van de polis, aldus Arendt, verschilde de heerschappij van het gezinshoofd binnen het private domein dan ook niet wezenlijk van de heerschappij van Aziatische despoten over hun rijk.<sup>48</sup>

De waarde van het publieke leven lag erin dat het burgers een mogelijkheid bood om althans tijdelijk aan het door dwang en noodzaak beheerste private leven te ontsnappen.<sup>49</sup> Dat was het fundamentele onderscheid tussen het leven van de Griekse burgers enerzijds en dat van hun slaven, vrouwen en kinderen, en de hen omringende ‘barbaren’ anderzijds: alleen de eersten hadden toegang tot dat domein van het leven dat zich aan de noodzaak onttrekt, waar vrijheid voor mensen mogelijk is, en waar mensen zich *als mensen* aan elkaar kunnen onthullen.<sup>50</sup> Het ontstaan van de stadstaat hield in dat de burger naast dit private leven ‘a sort of second life, his *bios politikos*’ verkreeg. ‘Now every citizen belongs to two orders of existence; and there is a sharp distinction in his life between what is his own (*idion*) and what is communal (*koinon*).’<sup>51</sup>

Het op Plato teruggaande streven van politieke filosofen om het handelen door het werken te vervangen zou er op neer komen de tweede, publieke sfeer geheel bij de private leven in te lijven.<sup>52</sup> Zou deze onderneming ooit kunnen slagen, dan zou het menselijk verkeer, zo vreest Arendt, weliswaar beheersbaar en voorspelbaar worden, maar niet langer vrij zijn van het geweld en de dwang die het private leven kenmerkt. De buitengewone betekenis van het handelen, en daarmee de enige waarlijk menselijke manier van leven, zou verloren gaan.

---

<sup>47</sup> *THC* 139.

<sup>48</sup> *THC* 26-27, 32.

<sup>49</sup> *THC* 31; Villa 1996, 19.

<sup>50</sup> *PP* 74.

<sup>51</sup> *THC* 24.

<sup>52</sup> *THC* 223.

Voor Arendt is zorg over de teloorgang van het publieke domein des te urgenter aangezien in de moderne tijd het domein van het huishouden, met al zijn ‘activities, problems, and organizational devices’ de publieke sfeer meer en meer binnendringt, ‘usurping its importance and effacing the conditions and modes of action that made it *political*.’ Zo ontstaat een hybride domein, dat noch politiek, noch privaat kan worden genoemd: het ‘sociale domein’, met als resultaat dat we in onze tijd nauwelijk nog in staat zijn het publieke en het private, of het politieke en het niet-politieke te onderscheiden.<sup>53</sup>

De polis waardeerde de politiek omdat het mensen tot zelfonthulling in staat stelde; ‘everything merely necessary or useful’ diende strikt te worden uitgesloten van ‘the realm of human affairs’.<sup>54</sup> Waar de economie in de polis nog als ‘a non-political, household affair by definition’<sup>55</sup> gold, zien we de staat tegenwoordig als één groot gezin ‘whose everyday affairs have to be taken care of by a gigantic, nation-wide administration of housekeeping.’<sup>56</sup> Daarmee is de waardering voor het politieke leven volgens Arendt tegenwoordig verder weg dan ooit.

Alles wat niet direct in het teken van zelfonthulling staat, maar in het teken van wat nuttig of noodzakelijk is, zoals economische vraagstukken, kan bij Arendt dus strikt genomen niet tot de politiek worden gerekend, wil de politiek zelf niet drastisch van karakter veranderen. Voor vele commentatoren roept dat de vraag op waar het politieke debat nog wel over kan gaan.<sup>57</sup> Aangezien politiek tegenwoordig nauwelijks nog los van thema’s als sociale rechtvaardigheid, economie en identiteit voorstelbaar is, hangt deze kwestie nauw samen met de actualiteit van Arendts politieke denken. Verschillende commentatoren proberen Arendts begrip van politiek te redden van het strikte onderscheid tussen sociaal en politiek, dat haar politieke denken voor hedendaagse politiek irrelevant dreigt te maken. Daarvoor hanteren ze verschillende strategieën. Eén van de commentatoren die aan deze discussie een bijdrage geleverd heeft, is Bonnie Honig. In de volgende paragraaf ga ik nader in op haar interpretatie van Arendts denken.

---

<sup>53</sup> Villa 1996, 20.

<sup>54</sup> *THC* 25.

<sup>55</sup> *THC* 28-29.

<sup>56</sup> *THC* 28.

<sup>57</sup> Pitkin, 336; Benhabib, 155; Villa 1996, 36.

## 2. HET HANDELEN EN SOCIALE IDENTITEIT

### 2.A. Honig: Arendt als *virtù theorist*

In *Political Theory and the Displacement of Politics* stelt Honig dat tal van politieke denkers zich tot doel hebben gesteld de eeuwige strijd die de politiek eigen is te beslechten:

‘Those writing from diverse positions – republican, liberal, and communitarian – converge in their assumption that success lies in the elimination from a regime of dissonance, resistance, conflict or struggle. They confine politics (conceptually and territorially) to the juridical, administrative, or regulative tasks of stabilizing moral and political subjects, building consensus, maintaining agreements, or consolidating communities and identities. They assume that the task of political theory is to resolve institutional questions, to get politics right, over, and done with, to free modern subjects and their sets of arrangements of political conflict and instability.’<sup>58</sup>

Deze kritiek klinkt als een echo van Arendts opvatting dat de politieke filosofie sinds Plato in een vijandige houding tegenover de onbeheersbare aard van de politiek gegrond is. Honig duidt Arendts politieke denken dan ook aan als ‘the spiritual and conceptual center’ van haar boek.<sup>59</sup> Voortbouwend op Arendts bewering dat denkers sinds Plato steeds geprobeerd hebben het onbestendige karakter dat politiek eigen is uit te bannen door het handelen door het werken te vervangen, schetst ze een tegenstelling tussen twee typen politieke theorieën.

Aan de ene kant onderscheidt Honig de ‘virtue theories’: ‘the theories that displace conflict, identify politics with administration and treat juridical settlement as the task of politics.’<sup>60</sup> Opstellers van dergelijke theorieën – zoals Kant, Rawls, en Sandel – delen volgens haar de vooronderstelling dat ‘their political orders express and fit the selves and communities for which they are designed’<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup> Honig, 2.

<sup>59</sup> Honig, 10.

<sup>60</sup> Honig, 2.

<sup>61</sup> Honig, 5.

Als reactie op de *virtue theories* ontstaan de ‘*virtù* theories’, die deze ‘assumption of fittedness’ verwerpen: ‘Whereas virtue theorists assume that their favored institutions fit and express the identities or formations of subjects, *virtù* theories argue that no such fit is possible, that every politics has its remainders, that resistances are engendered by every settlement, even by those that are relatively enabling or empowering.’<sup>62</sup> In het denken van Nietzsche en Arendt ziet Honig hiervan de belangrijkste voorbeelden.

In het laatste hoofdstuk van *Political theory and the displacement of politics* nuanceert Honig het door haarzelf aangebrachte onderscheid. Geen van de door haar besproken politieke theorieën ‘exemplifies the position of virtue or *virtù* without remainder’ – alle bevatten ze zowel *virtue*- als *virtù*-aspecten.<sup>63</sup> In *virtù* en *virtue* ziet Honig dan ook niet zozeer twee elkaar uitsluitende categorieën, maar eerder twee impulsen die beide in politiek denken werkzaam zijn – enerzijds ‘the desire to decide crucial undecidabilities for the sake of human goods that thrive most vigorously in stable, predictable settings’ en anderzijds ‘the will to contest established patterns, institutions, and identities for the sake of the remainders engendered by their patternings and for the sake of the democratic possibilities endangered by their petrifications.’<sup>64</sup>

De laatste impuls weegt binnen Honigs eigen betoog het zwaarst: evenals *virtù theorists* ziet ze politiek als ‘a disruptive practice that resists the consolidations and closures of administrative and juridical settlement for the sake of the perpetuity of political contest.’<sup>65</sup> Haar eigen affirmatie van politiek als eeuwige strijd verklaart ze uit haar overtuiging ‘that the displacement of politics with law or administration engenders remainders that could disempower and perhaps even undermine democratic institutions and citizens.’<sup>66</sup> In die zin verbindt Honig *virtù* met een emancipatorische agenda.

## 2.B. Honigs ‘radicalisering’ van het handelen

Eén van de *virtù*-aspecten die Honig in Arendts denken prijst, is haar afwijzing van pogingen om de essentie van een mens, of ‘wie’ we als uniek individu zijn, in definities

---

<sup>62</sup> Honig, 4.

<sup>63</sup> Honig, 201.

<sup>64</sup> Honig, 201

<sup>65</sup> Honig, 2.

<sup>66</sup> Honig, 15.

te vangen.<sup>67</sup> Voor Arendt, schrijft Honig, is het politiek handelende individu ‘always agonistically engaged and implicated with established identities and subjectivities that never quite succeed in expressing it without remainder.’<sup>68</sup> Omdat geen enkele bepaling sluitend is, kan het ‘wie’ dat zich in ons handelen openbaart niet worden verwoord.

Honig omschrijft Arendts ‘wie’ als het performatieve product van het handelen.<sup>69</sup> Daarmee verwijst ze naar het door John L. Austin gemaakte onderscheid tussen constatieve en performatieve uitspraken.<sup>70</sup> Waar een constatieve taaluiting simpelweg een betekenisinhoud overbrengt welke aan de uiting zelf voorafgaat, is een performatieve taalhandeling een uitspraak die door middel van het woord zelf de situatie verandert, bijvoorbeeld een belofte of een dankzegging: ‘Performative utterances are not cognitive statements; they are events.’<sup>71</sup> Ook voor Arendt, meent Honig, is het gesproken woord daar waar gehandeld wordt, veel meer dan slechts ‘a cognitive statement.’ In woord en daad brengen we immers iets nieuws in de wereld, dat daarvoor niet bestond: ‘Action produces its actors; episodically, temporarily, we are its performative production.’<sup>72</sup> Onze identiteit gaat dus niet aan onze handelingen vooraf, maar is daar zelf het voortbrengsel van. Voorafgaand aan de handeling is het ‘zelf’:

‘fragmented, discontinuous, indistinct, and most certainly uninteresting. A life-sustaining, psychologically determined, trivial and imitable biological creature in the private realm, this self attains identity – becomes a “who” – by acting in the public realm in concert with others. In doing, it forsakes “what” it is, the roles and features that define (and even determine) in the private realm, the “qualities, gifts, talents and shortcomings, which [it] may display or hide,” and the intentions, motives, and goals that characterize its agency.’<sup>73</sup>

Onder de eigenschappen die omschrijven ‘wat’ wij zijn, en waaraan wij als wij handelen ontstijgen, rekent Arendt volgens Honig ‘constatieve’ identiteiten als ras, etniciteit en

---

<sup>67</sup> Honig, 117.

<sup>68</sup> Honig, 9.

<sup>69</sup> Honig, 120.

<sup>70</sup> Honig, 89-90.

<sup>71</sup> Honig, 89.

<sup>72</sup> Honig, 120.

<sup>73</sup> Honig, 80.

gender.<sup>74</sup> Dit zijn ‘private realm traits, [...] natural, essential, and imitable characteristics of all humans as such, not at all stuff of the virtuosic action.’<sup>75</sup> Juist omdat ze thuisshoren in het door noodzaak en geweld beheerste private domein, waar niet gehandeld, maar slechts gearbeid en gewerkt wordt, hebben ‘reified private realm identities’ geen plaats in de politiek.<sup>76</sup>

Met Jacques Derrida verzet Honig zich echter tegen een al te strikt onderscheid tussen performatieve en constatieve taaluitingen. Derrida betoogt dat een teken dat niet in steeds nieuwe contexten zou kunnen worden geciteerd, voor de ontvanger niet herkenbaar en dus betekenisloos zou zijn.<sup>77</sup> Taaluitingen zijn per definitie ingebed in een culturele praktijk die de mogelijkheid tot imitatie en herhaling (‘iterabiliteit’) vooronderstelt – elke taaluiting is een citaat.<sup>78</sup> Maar omdat de context waarin geciteerd wordt nooit dezelfde is, introduceert elk citaat ook afwijkingen; naast de voortzetting van eindeloze herhaling houdt een taaluiting in die zin ook steeds de introductie van iets nieuws in. Zo bezien doet elke taaluiting meer dan het overbrengen van een voorafgegeven kennisinhoud of intentie, en is elke taaluiting een transformatie, een *event*.<sup>79</sup>

Met haar strikte onderscheid tussen het publieke domein waar het handelen de performatieve identiteit van handelende mensen voortbrengt, en het private domein waar constatieve identiteiten wel toelaatbaar zijn, maakt Arendt zich volgens Honig kwetsbaar voor een vergelijkbare kritiek als die van Derrida op Austin. Bovendien meent Honig dat Arendts onderscheid tussen het publieke en het private domein niet met haar concept van het handelen kan worden verenigd; als een *virtù theorist* betoogt Arendt dat het handelen elke bepaling doorbreekt, maar als *virtue theorist* onderwerpt ze het handelen tegelijk zelf aan een bepaling die ‘ononderhandelbaar’ is. Binnen Arendts denken vertegenwoordigt de grens tussen publiek en privaat dus een *virtue*-element. Ik geef Honigs bezwaar hier uitgebreid weer:

---

<sup>74</sup> Honig, 124.

<sup>75</sup> Honig, 118.

<sup>76</sup> Honig, 124.

<sup>77</sup> Jacques Derrida, ‘Signature Event Context’ in: Jacques Derrida, *Limited Inc* (Evanston 1988), 12.

<sup>78</sup> Derrida, 7; Christina van der Hoek, *Een bewuste paria: Hannah Arendt en de feministische filosofie* (Amsterdam 2000), 90; Pulkkinen, 215.

<sup>79</sup> Honig, 114; Van der Hoek, 94.

‘Arendt insists that her public-private distinction is nonnegotiable, but its politicization and attenuation are called for by her own account of politics and action. Indeed, any reading of Arendt that takes seriously the agonistic, virtuosic, and performative impulses of her politics must, for the sake of that politics, resist the a priori determination of a public-private distinction that is beyond contestation and amendment. [... H]er confinement of action to certain permissible sites and objects conflicts with her own theorization of action. Action is, after all, boundless, excessive, uncontrollable, unpredictable, and self-surprising. If action surprises its actors, why should it not also surprise Arendt, its author? If action is boundless and excessive, why should it respect a public-private distinction that seeks, like a law of laws, to regulate and contain it without ever allowing itself to be engaged or contested by it? Arendt’s own theoretization of politics, as well as her own commitment to interpretation as a practice of augmentation, mandates a radicalization of her account of action.’<sup>80</sup>

Hoewel Arendt haar onderscheid tussen publiek en privaat introduceert om het politieke leven van de dwang en het geweld die het private domein kenmerken af te schermen, heeft het volgens Honig als resultaat dat deze dwang en geweld binnen het private domein ongemoeid blijven. Juist in de oud-Griekse polis, Arendts geliefde voorbeeld van een politieke gemeenschap waar nog een zuiver begrip van politiek handelen heerst, is dat zichtbaar: vrouwen, slaven, en mensen die het burgerschap van de polis ontbeerden, werd hier immers op basis van wat Arendt als ‘private realm traits’ beschouwt de toegang tot het publieke domein ontzegd.<sup>81</sup> Door de grond voor deze politieke uitsluiting als apolitiek te definiëren, maakt Arendt het bovendien onmogelijk om de uitsluiting binnen het politieke domein aan te vechten ofwel te ‘politiseren’.

Honig pleit dan ook voor een radicalisering van Arendts concept van handelen, waardoor ook die identiteiten die Arendt als constatieve natuurfeiten presenteert als performatief resultaat van het handelen kunnen worden ontmaskerd. In het eveneens door Derrida geïnspireerde werk van Judith Butler ziet ze daarvoor een bruikbare aanzet.<sup>82</sup> Butler beschouwt ras, sekse, gender en etniciteit niet als vanzelfsprekende natuurfeiten, maar als de contingente resultaten van eindeloos herhaalde en geïmiteerde gedragingen, die als zodanig ook kunnen worden aangevochten. In de afwijking die elk citaat volgens

---

<sup>80</sup> Honig, 118-119.

<sup>81</sup> Honig, 81, 118.

<sup>82</sup> Honig, 123.



Derrida introduceert, ziet Butler een mogelijkheid tot transformatie; door conventies op een subversieve wijze aan te halen, is het mogelijk die eigenschappen die als natuurlijke gegevens gelden als performatieve resultaten van menselijk handelen te deconstrueren.<sup>83</sup>

## 2.C. Pulkkinens kritiek

Hoewel Honig Arendts concept van het ‘handelen’ wil radicaliseren, en haar tegenstelling tussen het publieke en het private domein verwerpt, neemt ze geen afstand van de *virtù*-impuls die volgens haar aan Arendts gedachte van een zich in het handelen openbarend ‘wie’ ten grondslag ligt.<sup>84</sup> Tuija Pulkkinen gaat verder in haar kritiek op Arendts politieke denken, door ervoor te pleiten Arendts concepten van het handelen en van persoonlijke identiteit geheel terzijde te schuiven.

Pulkkinen duidt Honigs interpretatie van Hannah Arendt als ‘postmoderniserend’ aan.<sup>85</sup> Wat ze daarmee bedoelt, preciseert ze als volgt:

‘[U]nlike the modern, the postmodern does not aspire to uncover the origin, the basic level, the true essence, or the pure core of the phenomena that it studies. While modern thought is motivated by the aim of exposing some authentic level of reality, the postmodern, on the contrary, adopts the view that there is no foundation to be unveiled. Instead of concentrating on the possibility of unveiling, a postmodern thinker in this sense pays attention at the constructed nature of the layers in phenomena and the decisive role that action and power plays in the construction.’<sup>86</sup>

Deze interesse voor de rol van macht en voor de geconstrueerde aard van de onderzochte fenomenen gaat bovendien gepaard met de deconstructie van begrippen als ras, etniciteit en gender; in die zin delen postmoderne denkers vaak een emancipatorische agenda. Inderdaad kunnen zowel het nonfoundationalistische als het emancipatorische element in Honigs interpretatie worden teruggevonden.

---

<sup>83</sup> Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity* (New York 1990).

<sup>84</sup> Honig, 124.

<sup>85</sup> Pulkkinen, 216.

<sup>86</sup> Pulkkinen, 215.

Hoewel Pulkkinen meent dat Arendts werk weliswaar bruikbare aanknopingspunten voor een dergelijke benadering biedt, ziet ze daarnaast ook tal van ‘clearly modern, and one could even say high modernist, aspects and themes.’<sup>87</sup> Ze stelt zich tot doel deze elementen – welke ze herleidt tot de fenomenologisch-existentialistische traditie waarin Arendt haar wortels had<sup>88</sup> – te identificeren. Omdat Pulkkinens bezwaren tegen Honigs interpretatie van belang zijn voor mijn betoog, zet ik ze hier kort uiteen.

Zoals hierboven weergegeven, beschouwt Honig Arendts concept van het ‘wie’ als het voortbrengsel van het handelen: ‘Action produces its actors’.<sup>89</sup> Pulkkinen brengt daar tegen in dat Arendts ‘wie’ als een aan het handelen *voorafgaande*, niet nader definieerbare essentie ziet, welke slechts door het handelen onthuld wordt:

“‘Who one is’ manifests itself, it shows itself, in speech and action, but one is not able to express what it is in words. The uniqueness flees all attempts of naming a definition. In this way the who-one-is is like God, who manifests himself but for whom no definitions are possible, or like an ancient oracle who, as Arendt quotes Heraclitus, “neither reveal nor hide in words, but give manifest signs.” There is a revelatory character in action and speech. In addition to action and speech, love also has the ability to both reveal and disclose a person’s being. Loving a person has the capacity to reveal a person’s who because it is unconcerned with the qualities of the loved person in terms of what she or he is. The who one is thus becomes a modern foundation, something that is crucial but that remains forever hidden from expression.’<sup>90</sup>

Het ‘wie’ is volgens Pulkkinen dus niet de ‘performative production’ van het handelen, zoals bij Honig, maar veeleer ‘a foundation, which remains always unattainable’.<sup>91</sup>

Ten tweede wijst Pulkkinen er op dat de uniciteit die Arendt aan het handelen toekent zich moeilijk laat verzoenen met de nadruk op herhaling en imitatie in theorieën als die van Butler. Het is door eindeloze herhaling en dat collectieve identiteiten als ras,

---

<sup>87</sup> Pulkkinen, 216.

<sup>88</sup> Deze traditie ziet Pulkkinen als modern en foundationalistisch in die zin dat werd gestreefd naar een oorspronkelijk begrip van de realiteit. Ze herinnert eraan dat postmoderne denkers zich vanouds niet alleen tegen de analytische filosofie, maar ook tegen deze traditie hebben verzet: ‘The postmodern attempt to think without searching for origin, without looking for authenticity, foundation, or beginning, understanding each identity not as something original, not as being but as doing, has set itself consciously against both of these modern traditions of philosophy.’ (Pulkkinen, 216)

<sup>89</sup> Honig, 120.

<sup>90</sup> Pulkkinen, 219-220.

<sup>91</sup> Pulkkinen, 218.

gender en etniciteit tot stand komen: ‘We have gender and understand what gender is because gender is imitable and produced through countless repetitions.’<sup>92</sup> Wat wij zien, zien wij niet als onbeschreven blad; onze waarneming van bepaalde fysieke kenmerken als typerend voor een bepaald ras of gender is door herhaling en imitatie geïnformeerd. Hoewel Arendt een groot belang aan zintuiglijke waarneming, en met name aan het zicht hecht,<sup>93</sup> is ze volgens Pulkkinen niet of nauwelijks in deze geconstrueerde aard van onze perceptie van persoonlijke eigenschappen geïnteresseerd:

‘The problem in Hannah Arendts thinking in terms of postmodern thought is [...] that Arendt seeks to stabilize these facts in the foundation of sense experience and thereby finds them in the originally human, and that she takes normality as a criterion. In postmodern thought genders and nationalities are effects or endless repetitions, and they can therefore be deconstructed into these repetitions, and above all, because they are not bound to any foundations, they always remain alterable in principle and cannot be considered as ready facts.’<sup>94</sup>

Bij Butler is het juist deze herhaling waaraan het handelen zijn veranderende kracht ontleent; door ‘net iets anders te herhalen’ kunnen bestaande, onderdrukkende conventies worden ondermijnd: ‘We have gender and understand gender because gender is imitable and because it is again and again reproduced as cultural power. This repetition is the central aspect of the postmodern thought. Political action is considered as “repeating somewhat differently,” and causing shifts, not as beginning something new.’<sup>95</sup>

Hoewel Arendt ras, gender en etniciteit volgens Pulkkinen weliswaar als resultaat van het handelen ziet, zijn deze herhaling en imitatie haar opvatting van het handelen vreemd; het handelen neemt voor haar juist altijd het karakter van het radicaal onverwachte en unieke aan. ‘Peoples and genders are part of the world, not simply as such, but as a result of action. However, the fact that they are such as a result of repetitive action is not underscored by Arendt [...]. Action for Arendt is not repetition that produces identities, but much more, it is a unique event.’<sup>96</sup> Doordat Arendt de

---

<sup>92</sup> Pulkkinen, 216.

<sup>93</sup> Pulkkinen, 222.

<sup>94</sup> Pulkkinen, 224-225.

<sup>95</sup> Pulkkinen, 228.

<sup>96</sup> Pulkkinen, 227.

mogelijkheden van het ‘net iets anders herhalen’ niet erkent, is haar denken in Pulkkinens ogen minder geschikt voor een postmoderne benadering van ras, geslacht, en etniciteit dan Honig betoogt.

Hoewel Pulkkinen Arendts concepten van persoonlijke identiteit en van het handelen vanuit postmodern oogpunt dus problematisch acht, geldt dat niet voor Arendts concept van politiek:

‘When foundation-oriented aspects are identified and pushed aside [sic], what remains is what in Arendt’s thought is in fruitful relation to the postmodern and what makes Arendt one of the greatest thinkers of the last century: her concept of politics, which shows that politics cannot be controlled, that individual acts may have results that the actor cannot foresee, that everything in politics is contingent and could therefore have gone differently, that the political aspects are important.’<sup>97</sup>

De vraag dringt zich echter op in hoeverre Arendts theorie, wanneer niet alleen de scheiding tussen het publieke en het private domein, maar ook haar centrale concepten van het ‘wie’ en het ‘handelen’ terzijde worden geschoven, nog Arendts theorie mag heten.

### 3. EEN REHABILITATIE VAN HET WERKEN

#### 3.A. De veronachtzaming van het werken

Pulkkinen wijst er op dat het ‘wie’ bij Arendt door het handelen onthuld en niet geproduceerd wordt, en dat Arendts begrip van *action* zich niet door herhaling, maar door uniciteit kenmerkt. Deze bezwaren tegen Honigs benadering van Arendts begrip van het handelen lijken mij terecht. Dat betekent echter niet dat Arendts politieke denken geen ruimte biedt voor een interpretatie van ras, gender en etniciteit als performatieve producties van eindeloze herhaling en imitatie, zoals deze in de theorieën van de door Pulkkinen aangehaalde postmoderne denkers figureert; en evenmin dat Arendts concepten van het ‘wie’ en van het handelen met een dergelijke interpretatie

---

<sup>97</sup> Pulkkinen, 229.

onverzoenbaar zijn. Arendts concept van het handelen kan weliswaar niet als ‘repetition that produces identities’<sup>98</sup> worden omschreven, maar voor haar concept van het werken is dat wel degelijk het geval.

In hun besprekingen van Arendt richten Pulkkinen en Honig zich beiden vrijwel uitsluitend op de derde activiteit die Arendt in *The Human Condition* bespreekt, namelijk het handelen; aan het werken besteden ze relatief weinig aandacht. Dat is begrijpelijk, in die zin dat ook Arendt zich keert tegen de neiging van de traditie van de politieke filosofie om het intermenselijk verkeer niet in termen van het handelen, maar in termen van het werken te duiden. Maar het is een misvatting hieruit af te leiden dat het werken bij Arendt geen relevantie voor het menselijke zelfbegrip en het publieke domein heeft. Juist waar het de verhouding van politiek en identiteit in Arendts denken betreft, is haar notie van werken van belang.

Door hun nadruk op het handelen als zuivere politieke activiteit onderkennen Honig en Pulkkinen mijns inziens onvoldoende hoe nauw het werken bij Arendt is verbonden met ons besef van identiteit enerzijds en de bestendinging van het politieke domein anderzijds. Doordat de voortbrengsels van het werken zich door een relatieve duurzaamheid kenmerken, functioneren ze als stabiele oriëntatiepunten waaraan mensen hun besef van identiteit kunnen ontleen. Anderzijds kunnen ze ertoe dienen het politieke domein in te perken, en daardoor voorspelbaarder te maken; Arendt noemt de stadsmuur als verhelderend voorbeeld hiervan.

Bovendien denk ik dat Arendts denken ruimte biedt om ook immateriële zaken zoals ras en gender als voortbrengsels van het werken op te vatten. Alvorens daar nader op in te gaan, zal ik echter eerst het verband tussen het werken met identiteit enerzijds en dat met de bestendinging van het publieke domein anderzijds behandelen.

---

<sup>98</sup> Pulkkinen, 227.

### 3.B. Betekenis van het werken: bestendinging en identiteit

De producten van het werken kenmerken zich bij Arendt door hun betrekkelijke duurzaamheid. De vruchten van de arbeid – zoals voedsel – zijn verbruiksgoederen, waarvan de bestemming, de consumptie, samenvalt met hun vernietiging. In dat opzicht is arbeid nauw verbonden met de natuurlijke cyclus van leven en dood. De producten van het werken – gebruiksgoederen zoals huizen, meubels en kleding – ontsnappen niet geheel aan deze cyclus; het hout van een weggeworpen stoel zal vergaan en terugkeren tot de bodem waaruit de boom groeide die gekapt werd om het materiaal te leveren waarmee gewerkt en gebouwd werd.<sup>99</sup> Desalniettemin is de vernietiging niet op dezelfde wijze het inherente doel van gebruiksgoederen als dat voor consumptiegoederen het geval is.

Aan de producten van het werken is een duurzaamheid eigen welke soms zelfs de duur van een mensenleven overtreft. In nog sterkere mate is dat het geval voor het geheel van alle gebruiksgoederen waarmee mensen zich omringen: de kunstmatige wereld. Die blijft bestaan, zelfs al worden de individuele dingen waaruit het is samengesteld ‘constantly replaced with the change of generations which come and inhabit the human world and go away.’<sup>100</sup>

Het werken voltrekt zich altijd aan de hand van een model dat aan het eigenlijke proces van het werken voorafgaat. ‘This model can be an image beheld by the eye of the mind or a blueprint in which the image has already found a tentative materialization through work. In either case, what guides the work of fabrication is outside the fabricator and precedes the actual work process in much the same way as the urgencies of the life process within the laborer precede the actual labor process.’<sup>101</sup> Dit gaat zover dat we volgens Arendt niet eens in staat zijn een bed op te maken, zonder dat daar een beeld van een opgemaakt bed aan voorafgaat.<sup>102</sup>

In het feit dat dergelijke modellen de mogelijkheid scheppen om gebruiksvorwerpen eindeloos te reproduceren, ziet Arendt ook het onderscheid tussen

---

<sup>99</sup> *THC* 137.

<sup>100</sup> *THC* 137.

<sup>101</sup> *THC* 140-141.

<sup>102</sup> *THC* 141.

vermenigvuldiging en de herhaling die de arbeid kenmerkt: ‘Multiplication, in distinction from mere repetition, multiplies something that already possesses a relatively stable, relatively permanent existence in the world.’<sup>103</sup> Deze modellen hebben een eeuwigheidswaarde die de al betrekkelijk lange levensduur van individuele voorwerpen nog overtreft.

De stabiliteit van de door mensen geschapen wereld contrasteert Arendt met de onbestendigheid van het menselijk bestaan enerzijds, en met de voortdurende verandering die de ongetemde natuur eigen is anderzijds. Ze meent dat werk en het voortbrengsel daarvan, het menselijk kunstproduct, een besef van duurzaamheid verlenen aan ‘the futility of mortal life and the fleeting character of human time.’<sup>104</sup> Daaraan ook ontleen de voortbrengselen van het werken ‘their relative independence from men who produced and use them, their “objectivity” which makes them withstand, “stand against” and endure, at least for a time, the voracious needs and wants of their living makers and users.’<sup>105</sup>

Arendt ziet ‘objectiviteit’ dan ook niet als een kenmerk van een tegenover subjectieve mensen staande ‘sublime indifference of an untouched nature’ maar veeleer als het kenmerk van de door menselijk werken voortgebrachte wereld. Zonder deze wereld tussen mens en natuur is er volgens Arendt wel ‘eternal movement, but no objectivity’:

‘The things of the world have the function of stabilizing life, and their objectivity lies in the fact that – in contradiction to the Heraclitean saying that the same man can never enter the same stream – men, their ever-changing nature notwithstanding, can retrieve their sameness, that is, their identity, by being related to the same chair and the same table.’<sup>106</sup>

De waarde van het werken voor het menselijk bestaan is bij Arendt dus drieledig. Ten eerste vormen de producten van het werken samen een betrekkelijk duurzame wereld die mensen bescherming biedt tegen de onbestendige natuur – te meer daar de modellen die voor de productie van gebruiksgoederen leidend zijn een bestaan hebben dat de

---

<sup>103</sup> *THC* 142.

<sup>104</sup> *THC* 8.

<sup>105</sup> *THC* 137.

<sup>106</sup> *THC* 137.

duurzaamheid van die gebruiksgoederen zelf nog overstijgt. Ten tweede voorziet die wereld mensen door haar betrekkelijke duurzaamheid van een notie als ‘objectiviteit’. Ten slotte stelt de aanwezigheid van omringende, stabiele cultuurproducten buiten henzelf mensen tot een besef van de eigen identiteit in staat.

### 3.C. Inperking en bestendinging van de publieke sfeer

Zoals reeds uiteengezet wijst Arendt de vervanging van het handelen door het werken resoluut van de hand. Tegelijk geeft Arendt echter aan dat het streven de menselijke aangelegenheden door werken te bestendigen niet altijd op de uitbanning van het handelen is gericht. Ook de polis, in *The Human Condition* het voorbeeld van een ‘zuivere’ politieke gemeenschap waar het handelen nog hoog in aanzien stond, had tenslotte een stadsmuur en een grondwet nodig om het publieke domein af te bakenen – en beide werden geïnterpreteerd als producten van het werken. De inperking van de ruimte waarbinnen gehandeld werd, diende er toe ook volgende generaties de mogelijkheid tot handelen te garanderen.

Het bouwen van een stadsmuur en het schrijven van een grondwet moet volgens Arendt niet met de stichting van de politieke gemeenschap als zodanig worden verward. Het publieke domein bestaat volgens haar uit niets anders dan de intermenselijke betrekkingen die als gevolg van het handelen ontstaan. Het publiek domein *bestaat* dus eenvoudigweg waar mensen samen leven; toen de burgers van de polis hun politieke gemeenschap met stadsmuren en wetten afbakenden, werd het politieke domein niet *geschapen* maar *bestendigd*.<sup>107</sup> ‘It is as though the wall of the *polis* and the boundaries of the law were drawn around an already existing public space which, however, without such stabilizing protections could not endure, could not survive the moment of action and speech itself.’<sup>108</sup>

Hoewel Arendt zich dus verzet tegen de vervanging van het handelen door het werken (wat op de uitbanning van het publieke domein neerkomt) erkent ze de mogelijkheid het publieke domein waarbinnen gehandeld wordt door het werken te

---

<sup>107</sup> *THC* 183-184.

<sup>108</sup> *THC* 198.



bestendigen. Deze bestendiging neemt de vorm van een inperking aan, zoals blijkt uit de andere voorbeelden die Arendt van dergelijke beperkingen geeft: de landsgrenzen, de grens tussen privaat en publiek bezit, en de welstandsnorm voor het stemrecht.

Arendt meent echter dat dergelijke pogingen tot stabilisering, welke niet uit de aard van het handelen zelf voortvloeien, maar voortbrengsels van het werken zijn, nooit volkomen slagen, hoe duurzaam ze ook zijn. Het handelen heeft immers de eigenschap, alle grenzen en beperkingen te doorbreken. ‘The boundlessness of action is only the other side of its tremendous capacity for establishing relationships, that is, its specific productivity.’<sup>109</sup>

### 3.D. Immateriële producten van het werken

Dat een stadsmuur als voortbrengsel van het werken kan worden gezien, behoeft weinig uitleg; Arendt verbindt het werken als activiteit immers primair met de productie van dergelijke tastbare gebruiksvoorwerpen. Daarnaast geeft ze echter ook aan dat voorwerpen die we niet direct geneigd zijn op grond van hun utiliteit te beoordelen, zoals kunstvoorwerpen, tot het domein van het werken kunnen worden gerekend. Kunstwerken hebben immers bij uitstek de eigenschap dat ze het bestaan van duurzaamheid voorzien, waardoor mensen in staat zijn er een besef van identiteit aan te ontleen.

Daarvoor hoeven de reïfificaties – althans in eerste instantie – geen tastbare vorm aan te nemen. Ook niet of nauwelijks tastbare vormen van kunst, zoals muziek of de oraal overgedragen poëzie van culturen die geen schrift kennen, zijn erop gericht gedachten en ervaringen een vorm van bestendigheid te verlenen, bijvoorbeeld door een ritme of een metrum wat het onthouden ervan vergemakkelijkt. Deze niet-tastbaarheid is overigens van tijdelijke aard; aangezien Arendt in de verschaffing van duurzaamheid aan ideeën één van de belangrijkste motivaties van het scheppen van kunst ziet, meent ze dat zodra de mogelijkheid zich voordoet, een dergelijk werk wel degelijk op schrift zal worden gesteld:

‘Even a poem, no matter how long it existed as a living spoken word in the recollection of the bard and those who listened to him, will eventually be “made”, that is, written down

---

<sup>109</sup> *THC* 191.

and transformed into a tangible thing among things, because remembrance and the gift of recollection, from which all desire for imperishability springs, need tangible things to remind them, lest they perish themselves.’<sup>110</sup>

Zowel de werken van Homerus als de boeken van de Bijbel hebben lang in een dergelijk, ontastbaar stadium verkeerd, voordat ze op schrift werden gesteld – maar ook toen al hebben mensen er generaties lang stabiliteit en betekenis aan ontleend. Zo komen we bij een breder begrip van het werken dan in eerste instantie uit Arendts werk naar voren komt, en dat ook, bijvoorbeeld, wereldbeschouwelijke overtuigingen kan omvatten: wanneer wij onze gedachten proberen een vaste vorm te geven – en in een uiterst geval kan daar denk ik zelfs simpelweg de articulatie van die gedachten onder worden begrepen – maken wij al een stap van het puur contemplatieve leven naar het actieve leven, en zijn wij in die zin al met werken bezig.

Het past bij deze bredere interpretatie van het werken dat de duurzaamheid van het model aan de hand waarvan het werken geschiedt – ‘the quality [...] of being there before the fabrication starts and remaining after it has come to an end, surviving all the possible use objects it continues to help into existence’ – volgens Arendt een buitengewone invloed op Plato’s centrale notie van eeuwige ideeën had.<sup>111</sup> Het leidde ertoe dat het werken bij hem tot model voor het denken zelf werd:

‘In so far as his teaching was inspired by the word *idea* or *eidos* (“shape” or “form”), which he used for the first time in a philosophical context, it rested on the experiences in *poiesis* or fabrication, and although Plato used his theory to express quite different and perhaps more “philosophical” experiences, he never failed to draw his examples from the field of making when he wanted to demonstrate the plausibility of what he was saying.’<sup>112</sup>

Hier wordt een analogie tussen het werken in enge zin – het voortbrengen van gebruiksvoorwerpen – en het formuleren van ervaringen en overtuigingen zichtbaar. Zoals ook kunstwerken zich laten begrijpen als de voortbrengselen van het werken, geldt dit eveneens voor religieuze en filosofische systemen, voor zover zij nooit uitsluitend in

---

<sup>110</sup> THC 170.

<sup>111</sup> THC 142.

<sup>112</sup> THC 142.

de gedachte wortelen: ‘[...] the great philosophic systems can hardly be called the results of pure thinking, strictly speaking, since it is exactly the thought process which the artist or writing philosopher must interrupt and transform for the materializing reification of his work.’<sup>113</sup> Zo bezien kan de verwoording van overtuigingen, inzichten en ervaringen, evenals het op schrift stellen ervan, mijns inziens worden geïnterpreteerd als een bijzondere vorm van de activiteit die Arendt als werken aanduidt.

Volgens Arendt ontlenen mensen hun identiteit aan hun relatie tot bestendige entiteiten buiten henzelf, welke door het werken zijn voortgebracht. In haar reeds geciteerde voorbeeld wordt identiteit ontleend aan het zich gerelateerd weten aan dezelfde stoel en aan dezelfde tafel. Op eenzelfde manier geeft iemand die zichzelf op het publieke domein als Nederlander of als katholiek voorstelt (dus, in Arendts terminologie, niet aangeeft ‘wie’, maar: ‘wat’ hij is) zijn relatie tot sociale constructies als ‘Nederlanderschap’ en ‘katholicisme’ aan. Mensen kunnen hun besef van identiteit, hun besef van waar zij staan, evenzeer ontlenen aan de ontastbare als aan de tastbare voortbrengsels van het werken. Ook in dat opzicht is het verdedigbaar om niet-materiële cultuurproducten als voortbrengsels van het werken te begrijpen.

### 3.E. Het werken en sociale identiteit

Arendt geeft aan dat aan het werken zich altijd voltrekt aan de hand van een model dat aan het werken zelf voorafgaat. Dit model maakt het mogelijk het resultaat van het werken tot in de eeuwigheid te reproduceren; het model ‘stoel’ is daardoor nog duurzamer dan een afzonderlijke stoel, die hoewel relatief bestendig, uiteindelijk toch zal vergaan. Deze eigenschap van het werken stelde Plato in staat het denken in termen van het werken te begrijpen.

Deze rol van reproductie bij het werken stemt overeen met de eindeloze herhaling en imitatie die Butler en Pulkkinen cruciaal achten voor de constructie van identiteit. Het feit dat wij fysieke verschillen waarnemen welke wij met dergelijke concepten verbinden is bij hen geen vanzelfsprekend natuurfeit, maar het resultaat van eindeloze herhaling; dat we bepaalde huidskleuren interpreteren als kenmerkend voor een ‘zwart’ en andere als

---

<sup>113</sup> *THC* 170-171.

kenmerkend voor een ‘blank’ ras is het gevolg van conditionering. De deconstructie van deze historisch en cultureel bepaalde concepten, welke de functie hebben groepen uit te sluiten en te onderdrukken, geniet volgens Pulkkinen echter niet Arendts voornaamste aandacht:

‘Arendt would not, of course, assume that to be born with a nationality was a mere naturalistic fact. Human beings are born into the world as she always stresses, and the common world is also there as a result of human action. Peoples and genders are a part of the world, not simply as such, but as a result of action. However, the fact that they are such as a result of repetitive action is not underscored by Arendt, and this is why it appears that for her being a Jew or being a woman is much more linked to the unique birth than to the cultural structures that keep repeating themselves through action – that is, for her they seem to be much more being than doing. *Action for Arendt is not repetition that produces identities, but much more, it is a unique event* [Cursivering van mij].’<sup>114</sup>

Ik ben het eens met Pulkkinens kritiek op Honig dat het ‘wie’ bij Arendt niet door het handelen wordt geproduceerd, maar in het handelen wordt onthuld. Ook denk ik dat ze er terecht op wijst dat het handelen bij Arendt niet door herhaling, maar juist door uniciteit wordt gekenmerkt, en dat het in dat opzicht verschilt van het met de bestendiging van sociale constructies als gender en etniciteit verbonden concept van het handelen zoals dat in het postmoderne discours wordt gebruikt. Maar hoewel dergelijke sociale constructies tot de ‘common world’ behoren, wil dat niet zeggen dat ze voortkomen uit het handelen zoals Arendt dit begrijpt.

Hierboven hebben we gezien, dat de bijzondere betekenis van het werken voor het menselijk bestaan er bij Arendt in ligt dat onze relatie tot de bestendige producten van het werken ons tot een besef van onze identiteit in staat stelt. Ook heb ik betoogd dat behalve tastbare gebruiksvorwerpen, ook immateriële cultuurproducten zoals gearticuleerde overtuigingen en concepten tot deze producten kunnen worden gerekend. Laten we daar tot slot aan toevoegen dat bepaalde voortbrengsels van het werken – zoals de stadsmuur en de wet – de functie hebben het intermenselijk verkeer te bestendigen en dat deze bestendiging de vorm van een inperking van de politieke gemeenschap aanneemt. Als we

---

<sup>114</sup> Pulkkinen, 227.

dan, dat alles overwegende, die uitsluitende concepten die we steeds weer reproduceren, en die daardoor over een stabiel bestaan in de wereld beschikken – zoals ras, etniciteit en gender – binnen Arendts denken een plaats willen geven, ligt het mijns inziens meer voor de hand ze tot de producten van het werken, dan tot de voortbrengsels van het handelen te rekenen.

Laat mij nogmaals Arendts voorbeeld van de stoel en de tafel in herinnering brengen; mensen kunnen hun identiteit terugvinden ‘by being related to the same chair and the same table.’<sup>115</sup> Arendt begrijpt identiteit hier in termen van een relatie ten opzichte van iets anders. Dat sluit aan bij haar opmerking, dat wij nergens van in staat zijn te zeggen ‘wat’ het is, zonder het te onderscheiden van iets anders.<sup>116</sup> Wanneer mij gevraagd wordt naar mijn identiteit, antwoord ik door een in de context van de vraag relevante relatie tussen mijzelf en iets anders te benoemen. Elke keer dat ik mijn paspoort toon bij het bezoek aan een stembureau is dat een demonstratie van mijn relatie tot het Nederlands staatsburgerschap. Op een vergelijkbare wijze dienen culturele constructies als gender, etniciteit en sociale status als oriëntatiepunten in het intermenselijk verkeer.

Net zoals de stadsmuur en de grondwet, hebben deze constructies historisch de functie dat ze bepalen wie toegang heeft tot het publieke domein, en wie van de politieke gemeenschap is uitgesloten. Hoewel dergelijke onderscheiden in een hedendaagse liberale democratie wellicht subtieler en minder concreet aanwijsbaar zijn dan in de Griekse polis – althans in zoverre dat ze niet in openlijk discriminerende wetten geformaliseerd zijn – zijn ze door de eeuwen heen behalve in wetten ook in gebruiken bestendig, en worden ze nog steeds bestendig door eindeloze herhaling. Net zoals kunstproducten of levensbeschouwelijke systemen hebben deze sociale constructies dus een buitengewoon stabiel bestaan in de wereld,<sup>117</sup> waardoor mensen er hun positie in de wereld en ten opzichte van elkaar aan ontleen.

Samenvattend kunnen sociale constructies als etniciteit, gender en sociale status worden begrepen als door eindeloze herhaling en imitatie bestendigde inperkingen van het publieke domein, welke ertoe dienen om het volstrekt onvoorspelbare karakter van

---

<sup>115</sup> *THC* 137.

<sup>116</sup> *THC* 176.

<sup>117</sup> ‘De wereld’ gebruik ik hier in de zin zoals Arendt dit concept bezigt, namelijk als het stabiele milieu dat uit de menselijke cultuurproducten bestaat, en mensen van de veranderlijke natuur onderscheidt.

het handelen te ondervangen – analoog aan de wijze waarop Arendt de grondwet en stadsmuur van de polis begrijpt. Net zoals de grondwet en de stadsmuur, zijn de genoemde sociale constructies gebruikt om mensen van het politieke gemeenschap uit te sluiten – zoals Arendt aangeeft werden buitenlanders, vrouwen en slaven van het polisleven uitgesloten. Deze interpretatie sluit in die zin aan bij het denken van zowel Honig als Pulkkinen.

#### 4. HET HANDELEN EN HET WERKEN HERZIEN

Om ook ‘private realm identities’ onder de performatieve voortbrengselen van het handelen te kunnen rekenen, en uitsluiting op basis van deze identiteiten als een politieke aangelegenheid aan te kunnen kaarten, wil Honig Arendts concept van het handelen ‘radicaliseren.’ Pulkkinen daarentegen pleit ervoor dit concept terzijde te schuiven. Als alternatief voor beide opties stel ik voor het in *The Human Condition* uiteengezette onderscheid tussen het handelen en het werken bij te stellen. Als de articulatie van een gedachte of ervaring al een vorm van werken inhoudt, houdt dat in dat ik niet kan handelen, niet door te spreken kan onthullen ‘wie’ ik ben, zonder tegelijkertijd te werken. De hierboven uiteengezette, bredere interpretatie van het werken, impliceert dat daar waar mensen handelen, het werken al is voorondersteld; dat het handelen en het werken zich in een dergelijke situatie dus *gelijktijdig voltrekken*.

Hoe het handelen en het werken bij publieke deliberatie samenvallen, wordt geïllustreerd door Honigs constatering dat Arendt als voornaamste voorbeelden van het handelen geschreven teksten noemt: de lijkrede van Perikles, de Amerikaanse onafhankelijkheidsverklaring, en de Amerikaanse grondwet. Honig concludeert hieruit dat ‘Arendt’s performatives are not, strictly speaking, *speech acts*; they are, in fact, acts of writing’.<sup>118</sup> Door hun duurzaamheid ten opzichte van gesproken woorden, moeten geschreven woorden als ‘the perfection of Arendtian action’ worden gezien.<sup>119</sup> Maar in

---

<sup>118</sup> Honig, 95.

<sup>119</sup> Honig, 94-95.

*The Human Condition* duidt Arendt geschreven teksten, juist op grond van deze duurzaamheid, expliciet als vorm van het werken aan.<sup>120</sup>

De interpretatie van het werken en het handelen als twee zich gelijktijdig voltrekkende activiteiten houdt echter niet in dat het onderscheid tussen beide activiteiten irrelevant of onhoudbaar is. Pitkin suggereert dat Arendt met ‘labor’ en ‘work’ misschien niet zozeer op ‘a particular subject-matter’ of ‘a particular class of people’ duidt, maar dat deze activiteiten in plaats daarvan bepaalde attitudes representeren, waartegen Arendt het publieke domein in bescherming wil nemen.<sup>121</sup> Deze attitudes kleuren de wijze waarop publiekelijk actieve mensen hun eigen daden en hun medeburgers zien.<sup>122</sup> Analooq hieraan stel ik voor het handelen en het werken te zien als twee afzonderlijke benaderingswijzen van het intermenselijk verkeer, die daar elk afzonderlijke aspecten van aan het licht brengen. Deze benaderingswijzen corresponderen met *virtù* en *virtue*, de beide impulsen die Honig binnen het politieke denken onderscheidt.

Enerzijds richt een interpretatie vanuit het standpunt van het werken de aandacht op de rol van herhaling en imitatie, zonder welke onze concepten niet als teken herkenbaar zouden zijn, en waaraan ze hun relatieve duurzaamheid ontlelen. Deze benadering ligt voor de hand wanneer we ons laten leiden door het *virtue*-verlangen naar bestendige onderscheiden en concepten welke ons in staat stellen de wereld om ons heen te begrijpen, ten opzichte waarvan we telkens weer kunnen bepalen ‘waar wij staan’, en waaraan wij een besef van identiteit kunnen ontlelen.

Anderzijds richt een interpretatie vanuit het perspectief van het handelen de aandacht juist op de uniciteit en de volstrekte ongrijpbaarheid van zowel de handeling als het ‘wie’ dat zich in die handeling openbaart. Deze benadering laat zich goed verenigen met het *virtù*-verzet tegen de neiging van beknellende ordeningen om al wat zich niet in definities laat vastleggen te verdringen.

In ‘Philosophy and politics’ schildert Arendt Plato af als *virtue theorist* die, verlangend naar ‘absolute standards’<sup>123</sup> die het hachelijke domein van de menselijke aangelegenheden voorspelbaar en beheersbaar kunnen maken, het handelen door het

---

<sup>120</sup> *THC* 170.

<sup>121</sup> Pitkin, 342.

<sup>122</sup> Pitkin, 340-342.

<sup>123</sup> *PP* 74.

werken vervangt. De consequentie hiervan is wat Margaret Canovan als ‘a taste for tyranny’ aanduidt; het beeld van een enkele heerser was ‘naturally congenial to philosophers who were looking for a single truth to override plural opinions.’<sup>124</sup> Net als in *The Human Condition* symboliseert Plato in deze lezing de gehele Westerse traditie van de politieke filosofie.

Socrates daarentegen wordt door Arendt opgevoerd als Plato’s tegenhanger; hij is een *virtù theorist* in die zin dat hij accepteert dat absolute maatstaven daar waar mensen handelen niet kunnen bestaan. De gesprekken die hij voerde ontleenden hun waarde dan ook niet aan de uitkomst bij een algemene en absolute, dat wil zeggen van het persoonlijke bestaan onafhankelijke waarheid: het was hem genoeg in het gesprek het ‘wie’ van zijn gesprekspartner te doorgronden door diens *doxa* door te spreken. ‘To have talked something through, to have talked about something, some citizen's *doxa*, seemed result enough.’<sup>125</sup> Anders dan denkers na hem, aanvaardde hij de onvoorspelbaarheid van het handelen, en als uiterste consequentie daarvan zijn eigen dood.<sup>126</sup>

Het is duidelijk dat van deze beide benaderingen, Arendt zelf de laatste verkiest. In *The Human Condition* vestigt ze immers steeds opnieuw de aandacht op de ondefinieerbare, onbegrensbare, onvoorspelbare en unieke aspecten van die zaken die ze bespreekt: het handelen, de menselijke essentie, het ‘wie’, en het publieke domein. Maar hoewel Arendt de ongrijpbaarheid van deze concepten benadrukt, kan ook zij niet zeggen wat iets is, zonder het te onderscheiden van iets anders: haar nadruk op het buitengewone en wonderbaarlijke vereist een grens met het gewone en het voorspelbare. Tegenover het ‘wie’, het handelen en het publieke domein, dat ze van beklemmende ordeningen en definities wil vrijwaren, staat dan ook een reeks meer definieerbare en voorspelbare tegenpolen: het ‘wat’, het werken, en het private domein. Daarmee onderwerpt ze beide begrippenparen paradoxaal genoeg zelf weer aan allerlei ordeningen en bepalingen.<sup>127</sup>

Het ironische gegeven dat Arendt, de *virtù theorist* die het intermenselijk verkeer van absolute bepalingen wilde afschermen, juist met haar eigen, volgens commentatoren al te strikte definities en afpalingen zoveel kritiek oogstte, hangt samen met deze

---

<sup>124</sup> Canovan, 137 en 139.

<sup>125</sup> *PP* 82.

<sup>126</sup> Het bewust kiezen van een voortijdige dood is bij Arendt de uiterste consequentie van het uitleven van de persoonlijke essentie, het ‘wie’: *THC* 193-195.

<sup>127</sup> Honig, 93.



tegenstrijdigheid. Zoals elk filosofisch systeem, is ook het hare een product van het werken, en de tekortkomingen die ze aan de voortbrengselen van die activiteit toeschrijft, zijn daarmee ook op haar eigen werk van toepassing.

Maar hoewel ze haar onderscheiden sterk aanzet, lijkt Arendt zich toch te realiseren dat deze tekortschieten. In dit verband valt het op dat ze de termen en beelden die ze gebruikt om haar meer ongrijpbare noties te omschrijven vaak aan de religie ontleent. Zo schrijft ze dat de volgens haar ‘theologische’ vraag naar de menselijke essentie slechts in het kader van een goddelijke openbaring kan worden beslecht,<sup>128</sup> dat het handelen, het maken van een nieuw begin, altijd de gestalte van een wonder, een mirakel aanneemt,<sup>129</sup> en dat het ongrijpbare ‘wie’ dat wij in woord en daad onthullen ‘like the *daimon* in Greek religion’<sup>130</sup> slechts zichtbaar is voor anderen, en niet voor onszelf.

Dergelijke religieuze beelden verschijnen steevast op die plaatsen waar Arendt de onverwoordbaarheid en onkenbaarheid van het ‘wie’ en de onvoorspelbaarheid en de grenzeloosheid van het handelen beschrijft; dat wil zeggen, daar waar ze zich met de beperkingen van constatief taalgebruik geconfronteerd ziet. Arendt schrijft vanuit het besef dat deze grenzen zich niet laten overbruggen – dat hier eigenlijk alleen sprakeloze verwondering past:

‘Philosophy, political philosophy like all its other branches, will never be able to deny its origin in *thaumadzein*, in the wonder at that which is as it is. If philosophers, despite their necessary estrangement from the everyday life of human affairs, were ever to arrive at a true political philosophy, they would have to make the plurality of man, out of which arises the whole realm of human affairs – in its grandeur and misery – the object of their *thaumadzein*. Biblically speaking, they would have to accept – as they accept in speechless wonder the miracle of the universe, of man and of being – the miracle that God did not create Man, but “male and female created He them.” They would have to accept in something more than the resignation of human weakness the fact that “it is not good for man to be alone.”’<sup>131</sup>

---

<sup>128</sup> *THC* 11.

<sup>129</sup> *THC* 178.

<sup>130</sup> *THC* 179.

<sup>131</sup> *PP* 103.

Maar als de filosofie daarentegen zou slagen in haar aloude streven het handelen uit te bannen door de menselijke essentie in een sluitende definitie vast te leggen, zouden we in staat zijn dat te doen wat volgens Arendt slechts een bovenmenselijk wezen, een God dus, vermag: we zouden over het 'wie' kunnen spreken als over het 'wat'. Het intermenselijk verkeer zou zich dan, gelijk het werken, voltrekken aan de hand van een aan de activiteit voorafgaand model en van begin tot eind kunnen worden voorspeld en beheerst; het handelen zou dan niet langer handelen, maar werken zijn. Arendts verzet tegen een dergelijk perspectief onderstreept Honigs gelijk waar ze Arendt als *virtù theorist* beschrijft.

## 5. CONCLUSIE

Van de drie vormen van activiteit die Arendt in *The Human Condition* onderscheidt, verbindt ze het handelen het nauwste met het publieke domein en het persoonlijke zelfbegrip. Wie handelt, onthult in woord en daad 'wie' hij is. Dit 'wie' is ondefinieerbaar, omdat – in Arendts woorden – al onze definities onderscheidingen zijn. Wanneer ons gevraagd wordt naar onze identiteit, zijn we er daardoor op aangewezen te vertellen 'wat' we zijn. De mogelijkheid onszelf als 'wie' te onthullen, waaraan het handelen bij Arendt zijn bijzondere waarde voor het menselijk bestaan ontleent, kan alleen ten overstaan van andere personen geschieden, en wel met name op het publieke domein, dat door dit handelen zelf in het leven wordt geroepen.

De vluchtigheid van het handelen staat in sterk contrast tot de relatieve zekerheid die het werken kenmerkt. Sinds Plato hebben denkers volgens Arendt dan ook geprobeerd het handelen door het werken te vervangen; dit is Arendts voornaamste kritiek op de traditie van de politieke filosofie. Ze bepleit een strikte scheiding tussen het private en het publieke domein, waarmee ze het handelen afschermt van de aan het private domein inherente logica van dwang en geweld.

Geïnspireerd door Arendts kritiek op de traditie maakt Honig binnen het politieke denken onderscheid tussen *virtue theorists*, die zich tot doel stellen conflicten en instabiliteit uit te bannen, en *virtù theorists*, die er juist op wijzen dat elke bepaling onherroepelijk restanten in het leven roept, welke aanleiding tot nieuwe conflicten zullen

geven. De laatsten, waar Honig zichzelf en ook Arendt toe rekent, zien in politiek een disruptieve praktijk die zich tegen elke bepaling verzet.

Volgens Honig laat Arendts concept van het handelen, dat zich eveneens tegen iedere bepaling verzet, zich niet verenigen met Arendts onderscheid tussen het publieke en het private domein. Om deze tegenstrijdigheid op te lossen pleit ze er voor niet alleen het 'wie', maar ook 'reified private realm identities' zoals ras, gender en etniciteit (die alle mede bepalen 'wat' wij zijn) tot de performatieve resultaten van het handelen te rekenen. Daardoor wordt het mogelijk ook uitsluiting en onderdrukking op grond van deze identiteiten als politieke kwesties aan te merken. In het denken van Judith Butler ziet Honig voor een dergelijke 'politics of performativity' een veelbelovende aanzet.

Pulkkinen brengt twee fundamentele bezwaren tegen Honigs interpretatie naar voren. Ten eerste is Arendts concept van het 'wie' niet, zoals Honig meent, de performatieve productie van het handelen, maar veeleer een onverwoordbare essentie, een 'foundation'. Daarnaast wijst Pulkkinen erop dat postmoderne denkers als Butler de handeling, in tegenstelling tot Arendt, niet als een unieke, zich aan elke verwachting onttrekkende eerste stap zien, maar als een subversieve variatie binnen een eindeloze keten van imitatie en herhaling.

Honig en Pulkkinen noemen het werken hooguit zijdelings, en dan in één adem met het arbeiden en in tegenstelling tot het handelen; voor zover ze het niet negeren schilderen ze het als apolitieke activiteit af. Maar hoewel Arendt het handelen inderdaad als de bij uitstek politieke activiteit omschrijft, komt uit *The Human Condition* naar voren dat het werken wel degelijk van betekenis is voor zowel het menselijke zelfbegrip als voor het publieke domein.

Persoonlijke identiteit, te onderscheiden van het in het handelen onthulde 'wie', wordt door Arendt in termen van onze relatie tot bestendige entiteiten buiten onszelf geïnterpreteerd. Het zijn de vruchten van het werken die ons door de stabiliteit die hen eigen is in staat stellen onze positie in de wereld te bepalen en te zeggen 'wat' wij zijn.

Arendt keert zich weliswaar tegen de vervanging van het handelen door het werken, maar geeft daarnaast ook aan dat het werken het publieke domein kan bestendigen. Door een grondwet of een stadsmuur wordt de politieke gemeenschap aan grenzen onderworpen, waardoor de mogelijkheid te handelen voor latere generaties

behouden wordt. Evenals de uitbanning van het handelen door het werken, slaagt de bestendiging van het handelen door het werken echter nooit volledig, aangezien het in de aard van het handelen ligt om dergelijke inperkingen te doorbreken.

Behalve tastbare kunnen ook ontastbare voortbrengsels van het werken tot deze ‘bestendige entiteiten’ worden gerekend. Mensen kunnen hun identiteit evenzeer ontleen aan overgeleverde verhalen of gearticuleerde opvattingen als aan materiële kunstproducten. De interpretatie van gender en etniciteit als voortbrengsel van het werken, dus onderdeel van het menselijk cultuurproduct, plaatst deze concepten in eenzelfde categorie als de stadsmuur en de polis; het gaat om inperkingen van het publieke domein, die niet uit de aard van het handelen, maar uit de aard van het werken voortkomen, en welke tot functie hebben groepen van het handelen uit te sluiten en daarmee de aan het handelen inherente onbestendigheid te beperken.

Deze interpretatie sluit aan op de door Pulkkinen beschreven ‘postmoderne’ visie op gender en etniciteit als sociale constructies (en niet als natuurlijke feiten) die hun duurzaamheid ontleen aan eindeloze herhaling en imitatie, en die bovendien een onderdrukkende en uitsluitende functie hebben. Het is kenmerkend voor het handelen dergelijke grenzen te doorbreken; ze zijn dus weliswaar duurzaam, maar nooit definitief. Dit is het aspect waardoor Honig in Arendts denken een emancipatorische *virtù*-theorie kan zien.

Als het werken zo breed wordt opgevat als ik hier heb betoogd, en elke articulatie een vorm van werken omvat, kunnen we strikt genomen niet handelen zonder ook te werken; in publieke beraadslaging voltrekken het handelen en het werken zich dan gelijktijdig. Dit maakt het onderscheid tussen beide activiteiten mijns inziens niet irrelevant; het werken en het handelen bieden alternatieve perspectieven op het publieke domein en op het menselijk zelfbegrip, die corresponderen met de *virtue*-en de *virtù*-impulsen welke volgens Honig beide in het politieke denken werkzaam zijn. Enerzijds is er het verlangen naar bestendige onderscheiden die ons in staat stellen de wereld om ons heen te begrijpen en ons ertoe te verhouden, die een aan het werken analoge benadering van die wereld suggereert. Daartegenover staat het verzet tegen de beknellende onderscheiden en de tekortkomingen van constatief taalgebruik, waarbij de aandacht naar

de performatieve resultaten van taal verschuift. Arendts concept van het handelen is daar, evenals het werk van Honig, een voorbeeld van.

## 6. GERAADPLEEGDE LITERATUUR

Arendt, Hannah, *The Human Condition* (Chicago 1958).

Arendt, Hannah, *On Revolution* (Londen 1963).

Arendt, Hannah, 'Philosophy and Politics' *Social Research* vol. 57 no. 1 (1991).

Benhabib, Seyla, *The reluctant modernism of Hannah Arendt* (Thousand Oaks en Londen, 1996).

Brumlik, Micha, 'Zwischen Polis und Weltgesellschaft. Hannah Arendt in unserer Gegenwart' in: Stefanie Rosenmüller en Robert Furlong (ed.), *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?* (Berlijn 2007).

Brunkhorst, Hauke, 'Equality and elitism in Hannah Arendt' in: Dana Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (Cambridge 2000).

Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity* (New York 1990).

Canovan, Margaret, 'Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's reflections on politics and philosophy' *Social Research* vol. 57 no. 1 (1991).

Derrida, Jacques, 'Signature Event Context' in: Jacques Derrida, *Limited Inc* Samuel Weber and Jeffrey Mehlman ed. (Evanston 1988).

Euben, J. Peter, 'Arendt's Hellenism' in: Dana Villa (ed.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (Cambridge 2000).

Forst, Reiner, 'Republikanismus der Furcht und der Rettung' in: Stefanie Rosenmüller en Robert Furlong (ed.), *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?* (Berlijn 2007).

Hoek, Christina van der, *Een bewuste paria: Hannah Arendt en de feministische filosofie* (Amsterdam 2000).

Honig, Bonnie, *Political theory and the displacement of politics* (Ithaca 1993).

Pitkin, Hanna Fenichel, 'Justice: On Relating Private and Public' *Political Theory* Vol. 9, No. 3 (1981).

Pulkkinen, Tuija, 'Hannah Arendt and the politics of philosophy' *Alternatives* 28 (2003).

Villa, Dana R., *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political* (Princeton 1996).

Villa, Dana R., 'The development of Arendt's political thought' in: Dana R. Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (Cambridge 2000).