

Virtuositeit en grootsheid: Aspekte van Hannah Arendt se “buite-morele” etiek van deugdelikheid

Marinus Schoeman

Departement Filosofie
Universiteit van Pretoria

Abstract

Virtuosity and greatness: Aspects of Hannah Arendt’s “extra-moral” ethic of virtue

This article focuses on the “extra-moral” character of Arendt’s view of action and virtuousness. Particular attention is given to her a-teleological, performative (dramaturgical) view of action, which was inspired by the ancient Greeks and Romans, as well as certain aspects of Renaissance humanism, especially Machiavelli’s idea of virtue. According to this view, virtue relates to the virtuosity and “greatness” of the actor’s words and deeds, which in turn presupposes an agonistic ethos where different actors constantly try to surpass one another and to achieve exemplary status. This implies that virtue, or a truly ethical existence, has nothing to do with one’s inner feelings and intentions. Neither can it be measured against some transcendent norm or set of norms. Rather, it manifests itself in the performing of great and virtuosic actions in the presence of others. These actions thus depend on the existence of a vigorous public sphere, while at the same time being co-constitutive of the public sphere, helping to sustain it and keeping it alive.

I

In my boek *Generositeit en lewenskuns: Grondtrekke van ’n post-Nietzcheaanse etiek* (Schoeman 2004) het ek probeer aantoon dat die denke van Hannah Arendt ’n radikale breuk met die tradisie verteenwoordig, veral in dié sin dat sy – soos ook in die geval van Nietzsche – ’n “buite-morele” (*außermoralische*) opvatting van handeling en van deugdelikheid ontwikkel. Soos Nietzsche, is ook Arendt van mening dat ’n waarlik *etiese* bestaan, dit wil sê ’n lewe van voortrefflike of deugdelike handeling, noodwendig ’n bestaan anderkant of verby die voorgeskrewe kodes vir morele gedrag sal

Virtuositeit en grootsheid

wees. Maar wat beteken so 'n "buite-morele" opvatting van deugdelikheid, en wat is volgens Arendt die voorwaardes vir die verwerkliking daarvan?

In haar uitwerk van 'n buite-morele opvatting van deugdelikheid put Arendt veel inspirasie uit die (grootliks voor-filosofiese) ervaringswêreld van die antieke Grieke soos wat sy dit verstaan. Die Grieke se basiese houding teenoor die wêreld is gekenmerk deur 'n patos van verwondering (*thaumazein*) by die aanskoue van alles wat aan hulle verskyn – 'n verwondering veral oor die skoonheid (*kalon*) en grasia waarmee die dinge in verskyning tree:

Whatever appeared – nature and the harmonious order of the cosmos, ... as well as the excellence (*areté*) brought forward in the realm of human affairs – was primarily to be looked at and admired. What tempted men into a position of mere contemplation was the *kalon*, the sheer beauty of appearances, so that the "highest idea of the good" resided in what shone forth most (*tou ontos phanotaton*).

(Arendt 1978a:130-31)

Hierdie verwondering oor die skoonheid waarmee dinge in verskyning tree, het ook en veral gegeld in die openbare sfeer – die sfeer van menslike handeling. Trouens, vir die Grieke het deugdelikheid, die *kalon k'agathon*, ten nouste saamgehang met die wyse waarop iemand in die openbare ruimte verskyn:

[H]uman virtue, the *kalon k'agathon*, was assessed neither as an innate quality or intention of the actor, nor by the consequences of his deeds – only by the performance, by how he *appeared while* he was doing; virtue was what we would call virtuosity. As with the arts, human deeds had to "shine by their intrinsic merits," to use an expression of Machiavelli's. Whatever exists was supposed, first of all, to be a spectacle fit for the gods, in which, naturally, men, those poor relations of the Olympians, wished to have their share.

(Arendt 1978a:131)

Deugdelikheid was vir die Grieke geleë in die grootsheid, die skoonheid en grasia waarmee 'n persoon in die openbaar verskyn. Dit is wat eventueel aan so 'n persoon onsterflike roem besorg, "the precious reward for great deeds and words" (Arendt 1978a:131). Die skoonheid wat in grootse en uitsonderlike dade en woorde verskyn, is deugdelik in die sin dat hulle die kwaliteit van duursaamheid of onsterflikheid verkry – iets wat slegs moontlik is in die skynende lig van die openbaarheid. Van deugdelikheid – en dus van 'n

waarlik *etiese* bestaan, 'n goeie en gelukkige (gelukkende) lewe – kon daar geen sprake wees los van die openbare (politieke) sfeer nie:

Excellence itself, *areté* as the Greeks, *virtus* as the Romans would have called it, has always been assigned to the public realm where one could excel, could distinguish oneself from all others. Every activity performed in public can attain an excellence never matched in privacy; for excellence by definition, the presence of others is always required, and the presence needs the formality of the public, constituted by one's peers, it cannot be the casual, familiar presence of one's equals or inferiors ... [N]o activity can become excellent if the world does not provide a proper space for its exercise. Neither education nor ingenuity nor talent can replace the constituent elements of the public realm, which make it the proper place for human excellence.

(Arendt 1958: 48-49)

Deugdelikheid of uitnemendheid veronderstel dus 'n gesonde, lewenskragtige publieke of politieke sfeer wat duidelik te onderskei is, en betreklik outonoom is ten opsigte van die sfeer van die private en ook die sosiale lewe.

Deugdelikheid is iets wat slegs betrekking het op die openbare self in teenstelling tot die private of sosiale self, en politiek het nie te make met die sosiale en morele kwessies van die menslike bestaan nie. Arendt verskil dus radikaal van die tradisionele politieke teorie (die klassieke sowel as die moderne) wat nog altyd uitgegaan het van 'n identiteit tussen die politieke en die sosiale, of die politieke en die morele, of 'n kombinasie van beide. Vir Arendt is dit van kardinale belang dat die outonome status van die publieke of politieke sfeer gehandhaaf bly of in ere herstel word vir sover dit reeds tot niet gegaan het. Arendt verstaan haar eie werk uitdruklik in lyn met Machiavelli, “the only postclassical political theorist who [made] an extraordinary effort to restore its old dignity to politics” (Arendt 1958:35).

Volgens Arendt hoort Machiavelli nóg tot die klassieke nóg tot die moderne tradisie van die politieke filosofie. Midde in 'n denkklimaat wat oorheers is deur die Christendom, is hy die onbevooroordeelde herontdekker van die antieke (heidense) opvatting van en liefde vir die politiek:

Machiavelli was the first to visualize the rise of a purely secular realm whose laws and principles of action was independent of the teachings of the Church in particular, and of moral standards, transcending the sphere of human affairs, in general. It was for this reason that he insisted that people who entered politics should first

Virtuositeit en grootsheid

learn “how not to be good,”¹ that is, how not to act according to Christian precepts.

(Arendt [1963] 1973a:36)

Elders lewer Arendt ([1961] 1968:137; vgl 1958:77)² die volgende kommentaar op Machiavelli se aandrang op 'n streng skeidslyn tussen die sfeer van die politiek en die sfeer van godsdiens en moraliteit:

When he insists that in the public-political realm men “should learn not to be good,” he of course never meant that they should learn to be evil. After all, there is scarcely another political thinker who has spoken with such vehement contempt of “methods [by which] one may indeed gain power but not glory.”³ The truth is only that he opposed both concepts of the good which we find in our tradition: the Greek concept of the “good for” or fitness, and the Christian concept of an absolute goodness which is not of this world. Both concepts in his opinion were valid, but only in the private sphere of human life.

Arendt is van mening dat morele “goedheid” uiteraard nie geskik is om in die openbaar vertoon te word nie. Volgens haar is dit irrelevant binne die sfeer van politieke handeling, waar mens altyd rekening moet hou met die moontlikheid van skadelike of nadelige gevolge. Geen handeling kan in 'n absolute sin goed wees nie, en die begeerte om bo alles goed te wees in die openbare sfeer is verderflik vir beide goedheid op sigself én vir die openbare sfeer.⁴ Dit is dan ook volgens Arendt die rede waarom Machiavelli die Kerk se

¹ Kyk Machiavelli, *The Prince*, hoofstuk 15.

² Kyk die uitstekende kommentaar van Dossa (1989:91) op hierdie passasie.

³ Arendt verwys hier na Machiavelli, *The Prince*, hoofstuk 8.

⁴ Kyk die opmerkings in Arendt (1958:73-78) en veral die volgende: “The well-known antagonism between early Christianity and the *res publica*, so admirably summed up in Tertullian’s formula ‘no matter is more alien to us than what matters publicly’, is usually and rightly understood as a consequence of early eschatological expectations ... Yet the otherworldliness of Christianity has still another root, perhaps even more intimately related to the teachings of Jesus of Nazareth ... The one activity taught by Jesus in word and deed is the activity of goodness, and goodness obviously harbors a tendency to hide from being seen and heard ... For it is manifest that the moment a good work becomes known and public, it loses its special character of goodness, of being done for nothing but goodness’ sake. When goodness appears openly, it is no longer goodness ... Therefore: “Take heed that ye do not your alms before men, to be seen of them.” Goodness can exist only when not even its author ... does not perceive it. Therefore: “Let not thy left hand know what thy right hand doeth” ... Only goodness must go into absolute hiding and flee all appearance if it is not to be destroyed ... Good works, because they must be forgotten instantly, can never become part of the world; they come and go, leaving no trace. They truly are not of this world ... Goodness, therefore, as a consistent way of life, is not only impossible within the confines of the public realm, it is even destructive of it” (kyk ook Arendt 1973a:98).

betrokkenheid by die politiek verwerp: dit korrupteer naamlik beide die kerk en die openbare sfeer (Arendt [1961] 1968:138). In die politieke lewe moet liefs van die nugtere veronderstelling uitgegaan word dat “absolute goodness is hardly any less dangerous than absolute evil” (Arendt [1963] 1973a:82).

Nie (morele) goedheid nie, maar *deugdelikheid* is wat ons moet nastreef in die politieke lewe: “Virtue – which perhaps is less than goodness but still alone is capable ‘of embodiment in lasting institutions’ – must prevail at the expense of the good man ...” (Arendt [1963] 1973a:84). Arendt verduidelik dit treffend aan die hand van die karakter Billy Budd in die gelyknamige verhaal van Herman Melville. Sy lees *Billy Budd* as ’n verhaal met ’n sterk politieke subteks: die sentrale tema daarvan is die aard van die openbare sfeer en die ingesteldheid of disposisie wat van mense vereis word vir sover hulle burgers is van ’n politieke gemeenskap.

Billy Budd is ’n unieke figuur binne die konteks van Melville se verhaal. Hy is die verpersoonliking van “absolute goedheid” en “natuurlike onskuld,” of, soos Arendt hom sien, ’n eietydse Jesus wat as ’t ware teruggekeer het “to the world of men” (Arendt [1963] 1973a:82). Teenoor Billy staan die ander hoofkarakter, Claggart, wat van nature boos en verdorwe is. Die konflik wat tussen Billy en Claggart afspeel, word deur Arendt gedui as ’n konflik tussen “goodness beyond virtue and evil beyond vice” (Arendt [1963] 1973a:83). Arendt erken die relevansie van deugde en ondeugde in die sfeer van die “worldly affairs of men”, maar dieselfde kan nie gesê word van absolute goedheid (“goodness beyond virtue”) en absolute boosheid (“evil beyond vice”) nie: beide maak voortdurend oorlog teen die wêreld. Albei is fenomene wat die grense van ’n menslike bestaan – ’n bestaan met en tussen ander mense – oorskrei. Hulle is sprekend van ’n wêreld van heiliges en demone, nié van gewone mense met hulle sterkpunte en swakhede nie.

Arendt is vas oortuig daarvan dat “the absolute ... spells doom to everyone when it is introduced into the political realm” (Arendt [1963] 1973a:84). Absolute, kompromislose moraliteit hou altyd gevaar in omdat dit geneig is om gewelddadig te word wanneer dit gekonfronteer word met die fundamentele relativiteit van hierdie wêreld (Arendt [1955] 1973c:34) – die onvolmaakthede, die skynheiligheid en onwaaragtigheid wat mense daagliks openbaar. Dit wil die euwels in die wêreld uitroei ongeag wat dit kos (*fiat iustitia, et pereat mundus!*),⁵ en daarom is dit – soos geweld in die algemeen – wesenlik anti-polities: dit respekteer nie die pluraliteit van gesprekvoering en die onderlinge wedywering van opinies nie. Dit wil die agonistiese veelduidigheid bemeester deur die eenduidige waarheid van ’n enkele opinie daarop af te dwing. Vir Arendt is dit irrelevant of die oorsprong van hierdie

⁵ Kyk Arendt (1968:288 en 245 e v) se kritiese opmerkings hieroor.

Virtuositeit en grootsheid

geweld en dwang lê in absolute goedheid of in wat ook al anders. In *alle* omstandighede kom dit neer op 'n negasie van die politieke lewe en moet dit daarom verwerp en teengestaan word.⁶

Die wortel van Billy Budd se probleme is dat sy morele natuur hom ongeskik gemaak het vir die lewe in 'n politieke gemeenskap; hy verwag van die gemeenskap om ook, soos hyself, onder alle omstandighede goed te wees. Hierdie verwagting is misplaas en ongeregverdig, want dit poog om die heerskappy van morele perfeksie te vestig in 'n domein wat nooit aan sulke eise kan voldoen nie: "Laws and all 'lasting institutions' break down not only under the onslaught of elemental evil but under the impact of absolute innocence as well. The law, moving between crime and virtue, cannot recognize what is beyond it" (Arendt [1963] 1973a:84). Billy beroep hom op 'n gesag wat die politieke orde (die "rule of law") transendeer, maar dit baat hom uiteindelik niks, want binne die politieke orde kan hy slegs as 'n burger erken en beoordeel word, nie as 'n goeie en morele mens nie. Dossa (1989:118) vat die kern van Arendt se argument goed saam:

This is indeed the paradoxical nature of morality properly understood: when it strays outside its legitimate sphere it inevitably becomes tyrannical and dangerous because its only concern is the integrity of its own self, not the shared community, not the common world. Morality is suspicious of freedom and the realm of appearance, because they usually do not respect its imperious and exacting demands. If adhered to with conviction, morality in championing the commandments of the individual conscience is at best a mixed blessing in the realm of politics. In cases of blatant injustice, absolute morality will cast its vote on the side of right and goodness and thus invite approval of the community. But in cases where the conflict between good and evil is less clear cut, the result will be that "conscience will stand against conscience," the moral self against the community, and morality against the shared realm of politics.⁷

⁶ Vergelyk die volgende opmerking van Arendt (1970:64): "[U]nder certain circumstances violence ... is the only way to set the scales of justice right again. (Billy Budd, striking dead the man who bore false witness against him, is the classical example.)" Sy hou egter vol dat gevalle waar die reg in eie hande geneem word, gewoonlik onkonstitusioneel en anti-polities is. Slegs by hoogste uitsondering kan 'n saak daarvoor uitgemaak word. Die openbare sfeer kan nie voortdurende uitbarstings van geweld oorleef nie.

⁷ Arendt is uiteraard baie skepties oor die rol van die *gewete* en enige beroep wat daarop gedoen word in die openbare sfeer. Vergelyk Arendt (1973b:50-56) vir haar opvatting in dié verband. Sy stem saam met Thoreau dat die gewete 'n streng persoonlike en individuele saak is, en dat dit op sigself geen positiewe funksie of relevansie het in die politieke lewe nie.

Omdat moraliteit primêr geïnteresseerd is in die self en in die self se private bestaan, sal dit onvermydelik ondermynend inwerk op die politieke lewe wat slegs kan floreer waar daar 'n etiek van beraadslaging, onderhandeling en kompromie tussen 'n veelheid van burgers is.

Beide Arendt en Machiavelli gee in hulle denke voorrang aan handeling en politiek, en dit is waarom hulle albei aandring op 'n streng skeiding tussen die private en die publieke sfeer, “between the individual self ... and the member of the community, or, as we would say today, between morality and politics” (Arendt [1972] 1973b:51). Slegs waar hierdie skeiding gehandhaaf word, kan daar sprake wees van die waardigheid en integriteit van die politiek. Maar waarin bestaan die eiesoortige aard of die “waardigheid” van die politiek, en waarom is dit vir Arendt so belangrik dat dit in ere herstel moet word? Watter deugde is dit wat uniek is aan die politieke sfeer, soveel so dat dit slegs in die politieke sfeer tot uiting kan kom en dus daardeur moontlik gemaak word?

Arendt het haar opvatting van waarlik outentieke politiek, soos reeds gesê, deels ontwikkel uit haar interpretasies van die politieke lewe in antieke Griekeland (veral die Atheense stadstaat) en Rome, asook van gebeure nader aan ons eie tyd. Laasgenoemde sluit in die Amerikaanse en die Franse Revolusie, sekere episodes uit die werkersklasrebellie wat vanaf 1848 tot ongeveer die middel van die twintigste eeu sporadies in Europa plaasgevind het, en sommige aspekte van die weerstandsbewegings tydens die Tweede Wêreldoorlog. In haar latere politieke geskrifte het Arendt ook die Amerikaanse burgerregte-beweging gedurende die jare sestig ingesluit by haar lys van outentieke politieke gebeurtenisse. Alhoewel sy ook krities staan teenoor hierdie gebeurtenisse (veral in haar ontleding van die Franse Revolusie⁸), is daar vele momente daarin wat vir haar eksemplaries is van egte, uitnemende politiek. Sy neem dit as vertrekpunt in die uitwerk van haar eie opvatting van politieke handeling en van deugdelikheid.

Vervolgens sal ek nader ingaan op wat ek beskou as een van die belangrikste aspekte van Arendt se opvatting van deugdelike handeling, naamlik haar aandrag op die “virtuositeit” en “grootsheid” daarvan.

⁸ Vir Arendt was die Franse Revolusie in laaste instansie *politiques* gesproke 'n mislukking, omdat dit te sterk gesentreer was rondom die private en sosiale behoeftes en belange van die armes. “Bevryding” van die armes en behoeftiges was van primêre belang, en daarom was die revolusie uit die staanspoor gedoem tot mislukking: dit het bly vassteek in die (immanente) sfeer van natuurlike behoeftes en noodsaaklikhede wat uiteindelik die openbare ruimte van handeling en vryheid (transendensie) verswelg het (kyk veral Arendt 1973a, hoofstuk 2; 1958:58, 74; kyk ook Schoeman 2004, hoofstuk 7).

II

Deugdelike handeling veronderstel die vermoë om jouself in woord en daad te onderskei van middelmatige, “normale”, algemeen aanvaarbare of fatsoenlike gedrag. Dit beliggaam kwaliteite soos uitsonderlikheid, voortreflikheid en grootsheid. Dit is bedoel om iets wat glorieryk en onvergeetlik is daar te stel – iets wat later in storievertellings neerslag sal vind, en wat ’n belangrike plek sal inneem in die geskiedenis van latere geslagte (Arendt [1961] 1968:153-155).⁹

In die antieke wêreld van die Grieke en die Romeine het die strewe na uitnemendheid volgens Arendt die vorm aangeneem van ’n *strewe na onsterflike roem*, wat hoegenaamd nie denkbaar is los van die publieke sfeer nie:

It is the publicity of the public realm which can absorb and make shine through the centuries whatever men may want to save from the natural ruin of time. Through many ages before us – but now not any more – men entered the public realm because they wanted something of their own or something they had in common with others to be more permanent than their earthly lives.

(Arendt 1958:55)

Vir die Grieke was die *polis*, soos die *res publica* vir die Romeine, bo alles hulle waarborg teen die futiliteit van enige individuele lewe – die ruimte wat beskerm was teen sodanige futiliteit en gereserveer vir die relatiewe permanensie, indien nie die onsterflikheid nie, van sterflike wesens (Arendt 1958:55).

Uitnemende of deugdelike handeling is vir die Grieke (en Arendt vereenselwig haar klaarblyklik volkome daarmee) handeling wat voortgebring word uit ’n gees van *agonisme* (onderlinge wedywing), wat beteken dat “morele” oorwegings hier geen rol speel nie, alleen maar die strewe om die beste of voortreflikste van almal te wees – *aien aristoeuein*; Arendt 1958:41; [1961] 1968:67). Menslike gedrag, wat die lokus is van motiewe en gevolge, kan en moet gemeet word aan morele maatstawwe. Handeling daarenteen word uitsluitlik beoordeel in terme van hulle *grootsheid* al dan nie:

⁹ Hieruit blyk duidelik die anti-egalitaristiese en “elitistiese” inslag van Arendt se denke. Dit moet egter, soos ek elders aangedui het, reg verstaan word. Dit sou beslis verkeerd wees om Arendt sonder meer te beskuldig van ’n anti-demokratiese houding (kyk Schoeman 2004:148-150, 202-204).

Unlike human behavior – which the Greeks, like all civilized people, judged according to “moral standards,” taking into account motives and intentions on the one hand and aims and consequences on the other – action can be judged only by the criterion of greatness because it is in its nature to break through the commonly accepted and reach into the extraordinary, where whatever is true in common and everyday life no longer applies because everything that exists is unique and *sui generis* ... The art of politics teaches men how to bring forth what is great and radiant – *ta megala kai lampra*, in the words of Democritus; as long as the *polis* is there to inspire men to dare the extraordinary, all things are safe; if it perishes, everything is lost. Motives and aims, no matter how pure or grandiose, are never unique; like psychological qualities, they are typical, characteristic of different types of persons. Greatness, therefore, or the specific meaning of its deed, can lie only in the performance itself and neither in its motivation nor its achievement.

(Arendt 1958:205:206)

Uit hierdie sitaat blyk duidelik dat Arendt (soos trouens ook Nietzsche; kyk Schoeman 2004) 'n aristokratiese opvatting van deugdelikheid het. Deugdelike handeling is “groots” in die sin dat hulle uniek, buitengewoon, en dus “buite-moreel” is. Hulle betekenis (etiese relevansie) moet daarby performatief en a-teleologies opgevat word: dit lê in die uitvoering van die handeling self, en nie in die motiewe of gevolge daarvan nie. Hier sluit Arendt aan by Aristoteles se idee van die selfgenoegsaamheid van (deugdelike) handeling soos dit veral in sy begrip *energeia* na vore kom:

It is this insistence on the living deed and the spoken word as the greatest achievements of which human beings are capable that was conceptualized in Aristotle's notion of *energeia* (“actuality”), with which he designated all activities that do not pursue an end (are *ateleis*) and leave no work behind (no *par' autas erga*), but exhaust their full meaning in the performance itself. It is from the experience of this full actuality that the paradoxical “end in itself” derives its original meaning; for in these instances of action and speech the end (*telos*) is not pursued but lies in the activity itself which therefore becomes an *entelecheia*, and the work is not what follows and extinguishes the process but is embedded in it; the performance is the work, is *energeia*... [I]f he defined this “work” as “to live well” (*eu zen*), he clearly meant that “work” here is no work product but exists only in sheer actuality. This specifically human achievement lies altogether outside the category of means and ends; the “work of man” is no end because the means to achieve it – the virtues, or *aretai* – are not qualities which may or may not be actualized, but are themselves “actualities.” In other words, the means to achieve the end would already be the end; and this “end,”

Virtuositeit en grootsheid

conversely, cannot be considered a means in some other respect, because there is nothing higher to attain than this actuality itself.

(Arendt 1958:206-207)

Arendt lê sterk klem daarop dat die deugde wat onderliggend is aan outentieke (politieke) handeling nie bloot net “middele” is wat van instrumentele waarde kan wees nie. Hierdie deugde is oneindig waardevol in sigself, net soos wat die handeling waarin hulle tot uiting kom waardevol is in sigself. Nie een is ondergeskik aan die ander nie. Daar is ’n verhouding van wedersydse afhanklikheid: die een kan nie sonder die ander bestaan nie. Outentieke handeling staan eweneens in ’n wederkerige verhouding tot die sfeer van die openbare (politieke) ruimte. Enersyds vind ’n handeling plaas in (en word dit moontlik gemaak deur) die openbare ruimte, maar andersyds is dit saam met ander handeling mede-konstitutief vir die openbare ruimte en help dit om hierdie ruimte in stand te hou.

Vir Arendt is die sin en die doel van outentieke handeling (soos ook die openbare ruimte waarmee dit verweef is) in die handeling (respektiewelik die openbare ruimte) self geleë. Dit het bestaansgrond in sigself. Dit is geen middel tot een of ander eksterne doel nie. Gevolglik moet dit nie in terme van die nuttigheidswaarde daarvan beoordeel word nie, en ewemin behoort dit onderwerp te word aan godsdienstige en morele maatstawwe wat vreemd is aan die aard en wese van die handeling (die politieke sfeer) self.

Egte handeling as politieke handeling kan waarskynlik beter verstaan word na analogie van estetiese voorwerpe, oftewel kunswerke. Arendt is bekend daarvoor dat sy eweveel waarde toeken aan groot kuns as aan outentieke politiek. Weliswaar het politieke dae geen objektiewe bestaan soos kunswerke (letterkunde en die beeldende kunste) nie, en moet dit eerder na analogie van die uitvoerende kunste verstaan word (Arendt [1961] 1968:53). Die grootsheid of deugdelikheid van ’n politieke handeling bring Arendt in verband met die begrip *virtuositeit*, wat slegs in die *uitvoering* daarvan geaktualiseer kan word, en dan ook slegs in die teenwoordigheid van meerdere persone (’n gehoor, ander spelers of deelnemers, ens):

“[V]irtuosity” ... is an excellence we attribute to the performing arts (as distinguished from the creative arts of making), where the accomplishment lies in the performance itself and not in an end product which outlasts the activity that brought it into existence and becomes independent of it ... Since all acting contains an element of virtuosity, and because virtuosity is the excellence we ascribe to the performing arts, politics has often been defined as an art. This ... metaphor becomes completely false if one falls into the common

error of regarding the state or government as a work of art, as a kind of collective masterpiece. In the sense of the creative arts ... politics is the exact opposite of an art ... Political institutions, no matter how well or how badly designed, depend for continued existence upon acting men; their conservation is achieved by the same means that brought them into being. Independent existence marks the work of art as a product of making; ... the creative process is not displayed in public and not destined to appear in the world ... The performing arts, on the contrary, have indeed a strong affinity with politics. Performing artists – dancers, play-actors, musicians, and the like – need an audience to show their virtuosity, just as acting men need the presence of others before whom they can appear; both need a publicly organized space for their “work,” and both depend on others for the performance itself. Such a space of appearances is not to be taken for granted wherever men live together in a community. The Greek polis once was precisely that “form of government” which provided men with a space of appearances where they could act, with a kind of theatre where freedom could appear.

(Arendt [1961] 1968:153-54)

Die begrip virtuositeit hou verband met *virtù* (Latyn: *virtus*), 'n term wat Arendt (soos ook Nietzsche, en heel waarskynlik deur hom beïnvloed) oorneem by Machiavelli, en wat sy definieer as “the excellence with which man answers the opportunities the world opens up before him in the guise of *fortuna*” (Arendt [1961] 1968:153). *Virtù* bring sy ook in verband met iets soos die virtuositeit wat, soos ons reeds gestel het, veral geld vir voortreflike optredes op die gebied van die uitvoerende kunste. Arendt voeg egter by dat laasgenoemde maar 'n “feeble echo” is van die *virtù* van politieke handeling, wat onvergelykbaar is in grootsheid en glorie (Arendt 1958:207).¹⁰

Wat Arendt veral beïndruk van Machiavelli, is “his unconcern with moral judgments” in die domein van die politiek (Arendt [1961] 1968:137). Voortreflikheid of deugdelikheid in die politiek beteken vir Machiavelli *virtù*, en dit het, soos ons vroeër reeds opgemerk het, niks in gemeen met “goedheid” in die tradisionele (morele) sin van die woord nie:

When he insists that in the public-political realm men “should learn how not to be good,”¹¹ he of course never meant that they should learn how to be evil. After all, there is scarcely another political

¹⁰ Vergelyk in hierdie verband die voortreflike hoofstuk van Dana Villa, “Theatricality and the public realm”, in Villa (1999:128-54).

¹¹ Arendt verwys hier na Machiavelli, *The Prince*, hoofstuk 15.

Virtuositeit en grootsheid

thinker who has spoken with such vehement contempt of “methods [by which] one may indeed gain power but not glory.”¹² The truth is only that he opposed both concepts of the good which we find in our tradition: the Greek concept of the “good for” or fitness, and the Christian concept of an absolute goodness which is not of this world. Both concepts in his opinion were valid, but only in the private sphere of human life. In the public realm of politics they had no more place than their opposites, unfitness or incompetence and evil. The *virtù*, on the other hand, which according to Machiavelli is the specifically political human quality, has neither the connotation of moral character as does the Roman *virtus*, nor that of a morally neutral excellence like the Greek *areté*. *Virtù* is the response, summoned up by man, to the world, or rather to the constellation of *fortuna* in which the world opens up, presents and offers itself to him, to his *virtù*; the interplay between them indicates a harmony between man and world – playing with each other and succeeding together – which is as remote from the wisdom of the statesman as from the excellence, moral or otherwise, of the individual, and the competence of experts.

(Arendt [1961] 1968:137)

III

Opsommend kan ons nou stel dat handeling, in onderskeid tot ander aktiwiteite van die *vita activa*, volgens Arendt altyd *politieke* handeling is in die sin dat dit altyd plaasvind in die openbare sfeer, in die kunsmatige ruimte van diskussie en oorlegpleging. Die openbare sfeer is ’n afsonderlike ruimte, afgeskei van die maatskaplike sfeer, dit wil sê die ekonomie en die staat (in die uitvoering van sy administratiewe en regeerfunksies). Dit is ’n ruimte wat gestruktureer word deur pluraliteit, burgerlike gelykheid,¹³ gemeenskaplikheid en uitsonderlike of deugdelike handeling. Laasgenoemde moet nie opgevat word as blote “middele” wat van instrumentele waarde kan wees nie. Deugdelike handeling het hulle waarde of betekenis in sigself, en kan dus nie aan eksterne maatstawwe (morele of nuttigheidsoorwegings) gemeet word nie. Deugdelikheid dui hier op die “virtuositeit” waarmee die handeling uitgevoer word, en dit kan slegs na vore tree in die openbaarheid (dit wil sê waar ander teenwoordig is as toeskouers, as gehoor, of as mede-akteurs) en waar daar ’n gees van onderlinge wedywering (agonisme, die strewe om die beste te wees) heers.

Arendt maak ook melding van die *dissipline* wat politieke akteurs aan hulleself moet oplê. In haar bespreking van wat sy noem “beginsels”, en ook

¹² Vergelyk Machiavelli, *The Prince*, hoofstuk 8.

¹³ Burgerlike gelykheid moet volgens Arendt nie verwar word met sosiale gelykheid nie.

van die Romeinse opvatting van die masker, poog sy om iets te laat duidelik word omtrent die verbintenis wat 'n akteur aangaan wanneer sy handeling 'n politieke handeling in die egte sin van die woord is. Elders het ek breedvoerig op hierdie aspek van haar filosofie ingegaan.¹⁴ Hier wil ek slegs opmerk dat die dissiplinerende waarvan hier sprake is, vir Arendt onder meer dui op 'n volharding in beginselvastheid, in konsistensie (steekhoudendheid) en betroubaarheid. Soms suggereer Arendt dat sodanige konsistensie sal voortvloei uit die karakter van die politieke akteur, uit die akteur se besondere identiteit, of selfs uit die sosiale klas waartoe die akteur behoort. Maar meestal beklemtoon sy dat dit 'n vry gekose "rolle-identiteit" is wat die akteur aanneem. Hoe dit ook al sy, die handelende persone se "innerlike" of psigiese gesteldheid moet getransformeer word – "deprivatized and deindividualized, as it were, into a shape to fit them for public appearance" (Arendt 1958:50). Politieke akteurs moet hulle "individuele psigologie" – die sfeer van intimiteit, van innerlike gevoelens, van goeie (of slegte) bedoelings en intensies – transendeer (Arendt [1961] 1968:151) en hulleself "verloor" in die kontingensie, die onvoorspelbaarheid van die wêreld van politieke handeling saam met ander.¹⁵ Vryheid is paradoksaal te vinde in hierdie prysgawe van die self en die self se outonomie, en vryheid is die *raison d'être* van die politiek (Arendt [1961] 1968:146).¹⁶

Volgens Arendt is dit nie slegs bepaalde houdings (mentaliteite) of gevoelens wat uitgesluit behoort te word van die politieke lewe nie, maar ook sekere sake of aangeleenthede. Dit wat onvergeetlik en uitsonderlik, roemryk en gedenkwaardig is, kan volgens Arendt allermens gesoek word in die private domein, waar "privaat" hier in 'n tweërlei sin bedoel word: enersyds dit wat in privaatheid of vir private doeleindes gedoen word, en andersyds dit wat plaasvind binne 'n mens se innerlike (psigies-emosionele en geestelike) lewe. Maar verder is daar ook niks uitsonderlik en glorieryk te vinde in 'n politiek wat hoofsaaklik bemoeid is met alledaagse sosiale en ekonomiese kwessies nie. Sulke kwessies kan buitendien beter (meer doeltreffend) hanteer word deur gepaste tegniese en administratiewe maatreëls. Dit kan grootliks aan die hiërargiese besluitneming van tegnokrate en bestuurslui oorgelaat word (Arendt [1963] 1973a:91).

Daarenteen is waarlik outentieke politiek slegs moontlik waar gewone mense in staat gestel word om self sin te maak van hulle situasie en om verstandige menings daarvoor te ontwikkel. Uitgebreide tegniese kundigheid is

¹⁴ Kyk Schoeman (2004:161 e v).

¹⁵ Vir 'n mooi verduideliking van hierdie aspek van Arendt se denke, kyk Honig (1993:78-79).

¹⁶ Vir 'n uitgebreide behandeling van Arendt se vryheidsbegrip, kyk Schoeman (2004:128 ev).

Virtuositeit en grootsheid

hier nie regstreeks toepaslik nie. Wat meer is, daar moet noodsaaklikerwys meerdere en uiteenlopende, selfs botsende opinies wees vir die politiek om waarlik te kan gedy. Sosio-ekonomiese vraagstukke leen hulleself skynbaar tot afdoende antwoorde of “oplossings” wat met die nodige wil en deursettingsvermoë in die praktyk deurgevoer kan word. Volgens Arendt is daar egter niks eg polities aan kwaliteite soos probleemoplossingsvaardigheid en wilskrag as sodanig nie. En wanneer sy die opstandige werkersklasse van Europa loof vir hulle bydraes tot die outentieke politiek deur die spontane skepping van revolusionêre rade (“councils”), dan stel sy dit duidelik dat sy *nie* daarmee hierdie rade se bydrae tot die verbetering van sosio-ekonomiese omstandighede in gedagte het nie, hoe noodsaaklik dit ook al mag gewees het. Wat sy lofwaardig vind, is eerder die vermoë wat die werkers openbaar het om aan iets anders (en meer verhewe) te dink as hulle eie belange. In enkele rare momente waar hulle nie op sleeptou geneem is deur die offisiële partybeleid en ideologie nie, het hulle vir hulleself die wese van regstreekse, demokratiese politieke deelname ontdek, en waarde en betekenis geheg aan die ervaring van deelname op sigself, eerder as die ekonomiese voordele wat dit vir hulle meegebring het (Arendt 1958:215-216; vgl ook [1963] 1973a:258-266).

Nie-politieke dinge soos liggaamlike of biologiese funksies, huishoudelike en sosiale kwessies, kortom: “all things connected with the necessity of the life process itself” kan volgens Arendt hoegenaamd nie in verband gebring word met voortreflike of deugsame handeling nie. Dit is aktiwiteite wat liefsvorges moet bly, soos in die premoderne era toe trouens ook diegene wat hierdie aktiwiteite verrig het (bv slawe en vrouens) ’n vorges bestaan in die privaatheid van die huishouding gevoer het (Arendt 1958:72).¹⁷ Vir sover mense gebonde is aan hierdie natuurlike prosesse en aktiwiteite, aan die eindelose sirkel van behoeftes en hulle bevrediging (ook die maatskaplik geïnduseerde behoeftes van die moderne verbruiker-samelewing), is hulle mens alleen maar in naam.

¹⁷ “Women and slaves belonged to the same category and were hidden away not only because they were somebody else’s property but because their life was ‘laborious,’ devoted to bodily functions ... The fact that the modern age emancipated the working classes and the women at nearly the same historical moment must certainly be counted among the characteristics of an age which no longer believes that bodily functions and material concerns should be hidden.” (Arendt 1958:72-73). Vergelyk ook Arendt (1968:187-88): “It is the peculiarity of modern society ... that it regards life ... as the highest good; and for this reason, in contrast to all previous centuries, emancipated this life and all the activities that have to do with its preservation and enrichment from the concealment of privacy and exposed them to the light of the public world. This is the real meaning of the emancipation of workers and women, not as persons, to be sure, but insofar as they fulfil a necessary function in the life-process of society.”

Die onderskeid tussen die private en die openbare lewe val saam met die opposisie tussen skaamte en eer of aansien.¹⁸ Daar is niks glorieryk aan die bestaan van die *animal laborans* nie. Dit is die mens wat nooit uitstyg bo die orde van lewensnoodsaaklikhede nie, wat vasgevang is in die ewigdurende – maar in wese onveranderlike – lewensprosesse van groei en verval. Die arbeider leef alleen maar om dood te gaan; hy of sy maak alles waarmee hy of sy in aanraking kom, ook die dinge wat bedoel is om lank te hou, tot goedere van verbruik. Die arbeider verslind die wêreld, en uiteindelik word die arbeider self verslind deur die tydsverloop. Waar die *homo faber* se bestaan wesenlik nog deur 'n instrumentele logika (doelrasionaliteit) gekenmerk word, daar is die *animal laborans* so volslae onderdompel in die natuurlike prosesse dat hy of sy selfs verby enige onderskeid tussen doel en middele bestaan:

Within the life process itself, of which laboring remains an integral part and which it never transcends, it is idle to ask questions that presuppose the category of means and end, such as whether men live and consume in order to have strength to labor or whether they labor in order to have the means of consumption.

(Arendt 1958:145)

Waar die orde van die natuur oorheers, kan daar geen vryheid en wêreldlikheid wees nie. Die vermoë om te handel, die kapasiteit vir 'n politieke lewe, impliseer die vermoë om afstand te kan neem van die natuurlike lewensprosesse (Arendt 1958:120-121). En die natuur dreig om die oorhand te kry in die daaglikse lewe van “jobholders” in die hedendaagse verbruikersmaatskappy met dié se vermorsing, oordaad en gevorderde tegnologie,¹⁹ soos dit inderdaad die geval was in die “verborge” lewe van die premoderne tydvak.

¹⁸ “[T]he distinction between private and public coincides with the opposition of necessity and freedom, of futility and permanence, and, finally, of shame and honor ...” (Arendt 1958:73).

¹⁹ Volgens Arendt het die huidige verbruikersamelewing 'n streep getrek deur die utopiese verwagtings van Karl Marx en sy geesgenote: “The hope that inspired Marx and the best men of the various workers' movements – that free time will emancipate men from necessity and make *animal laborans* productive – rests on the illusion of a mechanistic philosophy which assumes that labor power, like any other energy, can never be lost, so that if it is not spent and exhausted in the drudgery of life it will automatically nourish other, ‘higher’, activities ... A hundred years after Marx we know the fallacy of this reasoning; the spare time of the *animal laborans* is never spent in anything but consumption, and the more time left to him, the greedier and more craving his appetites. That these appetites become more sophisticated, so that consumption is no longer restricted to the necessities but, on the contrary, mainly concentrates on the superfluties of life, does not change the character of this society, but harbors the grave danger that eventually no object of the world will be safe from consumption and annihilation through consumption” (Arendt 1958:133).

Virtuositeit en grootsheid

Volgens Arendt triomfeer die *animal laborans* in die moderne tyd vir die eerste keer oor die *homo faber* en die handelende mens, en hierdie triomf (wat saamhang met die opkoms van die sosiale sfeer) is miskien die mees uitstaande kenmerk waardeur die moderne tyd sigself onderskei van enige ander tydperk voor hom. Moderniteit beteken onderwerping aan die beginsel dat daar geen hoër waarde is as die lewe self nie (Arendt 1958:313 ev; [1963] 1973a:64).²⁰ Hiermee hang saam die oortuiging dat die mens wesenlik bestem is vir (selfs 'n "reg" het op) geluk, waarby geluk primêr hedonisties opgevat word, naamlik as bevrediging van liggaamlike behoeftes en begeertes, en die afwesigheid van pyn en lyding.²¹

The universal demand for happiness and the wide-spread unhappiness in our society (and these are but two sides of the same coin) are among the most persuasive signs that we have begun to live in a labor society which lacks enough laboring to keep it contented. For only the *animal laborans*, and neither the craftsman nor the man of action, has ever demanded to be "happy" or thought that mortal men could be happy.

(Arendt 1958:134)

Die hedonisme van die moderne verbruikersmaatskappy dui op 'n toestand van uiterste wêreldvervreemding en die vernietiging van die openbare sfeer van die politiek. Hierdie toestand skryf Arendt toe aan "the fact that the *animal laborans* was permitted to occupy the public realm", en "as long as the *animal laborans* remains in possession of it, there can be no true public realm, but

²⁰ Waar die lewe self as hoogste waarde voorgehou word, is daar uiteraard geen plek meer vir die aristokratiese ideaal van grootsheid en onsterflike roem wat so kenmerkend was van die Grieks-Romeinse wêreld nie. Oor laasgenoemde sê Arendt (Arendt 1968:52): "Greatness was easily recognizable as that which by itself aspired to immortality – that is, negatively speaking, as a heroic contempt for all that merely comes and passes away, for all individual life, one's own included." Arendt meen vervolgens dat die Christendom reeds hierdie ideaal vernietig het: "This sense of greatness could not possibly survive intact into the Christian era for the very simple reason that, according to Christian teachings, the relationship between life and world is exactly opposite to that in Greek and Latin antiquity: in Christianity neither the world nor the ever recurring cycle of life is immortal, only the single living individual. It is the world that will pass away; men will live forever. The Christian reversal is based, in its turn, upon the altogether different teachings of the Hebrews, who always held that life itself is sacred, more sacred than anything else in the world, and that man is the supreme being on earth." Hierdie opvatting oor die heiligheid en onskendbaarheid van die lewe geld vandag nog steeds net so sterk in ons post-Christelike, sekulêre samelewing, alhoewel dit nie meer in verband gebring word met die lewe na die dood nie maar uitsluitlik gerig is op die eiebelang (aardse sekuriteit en welsyn) van individue (Arendt 1968:52). Vergelyk ook die paragraaf in Arendt (1958:313-320) wat handel oor "Life as the highest good", waar sy breedvoerig op hierdie saak ingaan.

²¹ Kyk Arendt (1958:133-134, 108, 112-113, 309), Vergelyk ook die essay "The crisis in culture", in Arendt (1968), veral bladsye 207-211).

only private activities displayed in the open. The outcome is what is euphemistically called mass culture ..." (Arendt 1958:134).

Afgesien van die hedonistiese mentaliteit is daar ook nog 'n ander vorm van self-absorpsie wat eweneens fatale gevolge inhou vir die politieke sfeer. Dit is die mens se preokkupasie, sy obsessie met sy eie "innerlikheid", sy innerlike geestes- of sielelewe. Hier is Arendt se kritiek op sy felste. Haar kritiek is nie gerig op geestesaktiwiteite soos denke, verstaan en oordeel as sodanig nie, alhoewel 'n lewe wat uitsluitlik aan sodanige aktiwiteite gewy is – hoe bewonderenswaardig dit ook al mag wees – neig om 'n lewe sonder politieke handeling en dus sonder etiese relevansie te wees. Wanneer dit egter kom by geestelike aktiwiteite soos introspeksie en empatie is Arendt se houding een van totale afkeer en verwerping. Dit is omdat introspeksie en empatie berus op die veronderstelling dat 'n mens jou eie innerlike (jou "hart" of "gemoed") en die van ander kan deurgrond en ken – 'n veronderstelling wat volgens Arendt heeltemal vals is:

[N]ot only is the human heart a place of darkness which, with certainty, no human eye can penetrate; the qualities of the heart need darkness and protection against the light of the public to grow and to remain what they are meant to be, innermost motives which are not free for public display ... [U]nlike deeds and words which are meant to appear ..., the motives behind such deeds and words are destroyed in their essence through appearance; when they appear they become "mere appearances" behind which again other, ulterior motives may lurk, such as hypocrisy and deceit... When we say that nobody but God can see (and, perhaps, can bear to see) the nakedness of a human heart, "nobody" includes one's own self – if only because our sense of unequivocal reality is so bound up with the presence of others that we can never be sure of anything that only we ourselves know and no one else.

(Arendt [1963] 1973a:96)²²

Arendt beskou die hart, waar die hartstogte en gevoelens hulle plek het, as 'n duistere plek wat gekenmerk word deur voortdurende stryd en konflikte. Hierdie konflikte en dubbelsinnighede kan volgens haar nie in die openbare sfeer van die politiek bestaan nie. Motiewe word deur hulle verskyning wesenlik vernietig. Geen enkele daad – meestal ook nie die grondigste selfondersoek – onthul die diepste motiewe van die handelende persoon nie:

To be sure, every deed has its motives and it has its goal and its principle; but the act itself, though it proclaims its goal and makes manifest its principle, does not reveal the innermost motivation of

²² Vergelyk Arendt (1958:§39), getitel "Introspection and the Loss of Common Sense".

Virtuositeit en grootsheid

the agent. His motives remain dark, they do not shine but are hidden not only from others but, most of the time, from himself, from his self-inspection, as well. Hence, the search for motives, the demand that everybody display in public his innermost motivation, since it actually demands the impossible, transforms all actors into hypocrites; the moment the display of motives begin, hypocrisy begins to poison all human relations. The effort, moreover, to drag the dark and the hidden into the light of day can only result in an open and blatant manifestation of those acts whose very nature makes them seek the protection of darkness; it is, unfortunately, in the essence of these things that every effort to make goodness manifest in public ends with the appearance of crime and criminality on the political scene. In politics, more than anywhere else, we have no possibility of distinguishing between being and appearance. In the realm of human affairs, being and appearance are indeed one and the same.

(Arendt [1963] 1973a:98)

Juis die poging tot openbare onthulling van diepste motiewe, wat veronderstel is om die *waarheid* van wat verskyn aan die lig te bring, lei tot onwaaragtigheid, omdat daar volgens Arendt in die openbare sfeer geen beroep op waarheid gedoen kan of mag word nie.

In hulle faktisiteit kan mense self in hulle woorde en daede beslis hoe hulle wil verskyn. Hierdeur ontstaan die onherleibare verskille tussen mense, wat vir Arendt veel interessanter is as die bevindinge (verklarings) van die gedragswetenskappe,²³ waarin die veelvoud van verskynsels gereduseer word tot 'n enkele verklaringsprinsipe of “dieptestruktuur” (Arendt 1978a:35). Maar die beslissing om op 'n bepaalde wyse te verskyn beteken nie dat jy volledig beheer het oor hoe jy aan die ander gaan verskyn nie. Die persoon wat verskyn val buite die kontrole van die “outonome” subjek. Arendt vergelyk dit met die Griekse *daimon*, 'n soort skadu-gees wat jou vergesel, en wat alleen vir andere sigbaar is (Arendt 1958:179).²⁴

²³ Arendt verwys hier eintlik spesifiek na die psigoanalise. Vergelyk Arendt (1958:45) se opmerkings oor die gedragswetenskappe, waar sy onder meer die volgende stel: “To gauge the extent of society’s victory in the modern age, its early substitution of behavior for action ... it may be well to recall that its initial science of economics ... was finally followed by the all-comprehensive pretension of the social sciences which, as ‘behavioral sciences,’ aim to reduce man as a whole, in all his activities, to the level of a conditioned and behaving animal.”

²⁴ Vergelyk Arendt (1973c:76): “The personal element is beyond the control of the subject and is therefore the opposite of mere subjectivity... Personality ... perhaps most closely resembles the Greek *daimon*, the guardian spirit which accompanies every man throughout his life, but is always only looking over his shoulder, with the result that it is more easily recognized by everyone a man meets than by himself. This *daimon* – which has nothing demonic about it – this personal element in a man, can only appear where a public space exists; that is the deeper significance of the public realm, which extends far beyond what we ordinarily mean by political life ...”

Elders het ek die kwessie van verskyning as self-onthulling breedvoerig behandel.²⁵ Die punt wat ek hier wil maak, is dat deugdelikheid of voortreflikheid volgens Arendt nie langs die weg van selfondersoek (kennis van 'n mens se "innerlike", die mens se diepste motiewe en intensies) te vinde is nie. Niemand kan hom- of haarself ken nie, en gevolglik kan niemand voorgee dat hy of s op basis van sy haar "selfkennis" die wêreld kan absorbeer of toeëien aan hom- of haarself nie, of dat die klimaks van selfkennis sou lê in die gewaarwording dat die hele wêreld op 'n manier reeds in die self vervat is nie. Arendt is dan ook heftig in haar verwerping van die Romantiek en die Stoïsynse ideaal van selfverwerkliking of selfvervulling (Arendt 1958:39, 112, 234-235, 310). Die kultivering van die innerlike lewe is vir haar 'n simptoom van wêreldvervreemding en subjektivisme (Arendt 1958 254-257; Arendt [1961] 1968:53) wat gepaard gaan met die verval van die publieke sfeer.²⁶ Die begeerte om 'n innerlike lewe as plaasvervanger vir 'n wêreldlike lewe te ontplooi, is wel begryplik maar vir Arendt heeltemal dekadent en verwerplik.

Afsluitend kan ons nou stel dat Arendt 'n diepe afsku het in 'n lewe wat sigself tevrede stel met die aktiwiteite van verbruik of met innerlike gewaarwordinge en gevoelens. So 'n lewe is uitsluitlik op die self gerig, en nie op die wêreld nie. Dit is 'n onwaardige, onmenslike lewe – 'n lewe sonder handeling en dus sonder enige betekenis, etiese relevansie en deugdelikheid.

Literatuurverwysings

- Arendt, H 1958. *The human condition*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Arendt, H 1965. *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. New York: Viking Press
- Arendt, H [1951] 1966. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace & Co.
- Arendt, H [1961] 1968. *Between past and future*. New York: Viking Press.
- Arendt, H 1970. *On violence*. New York: Harcourt Brace & World.
- Arendt, H [1963] 1973a. *On revolution*. Harmondsworth: Penguin.
- Arendt, H [1972] 1973b. *Crises of the republic*. Harmondsworth: Penguin.
- Arendt, H [1955] 1973c. *Men in dark times*. Harmondsworth: Penguin.
- Arendt, H 1978a. *The life of the mind*, Vol 1. London: Secker & Warburg.
- Arendt, H 1978b. *The life of the mind*, Vol 2. London: Secker & Warburg.
- Arendt, H 1984. Thinking and moral considerations: *Social Research* 51(1-2), 7-37.
- Arendt, H 1990. Philosophy and politics. *Social Research* 57(1), 73-103.

²⁵ Kyk Schoeman (2004:158 e v).

²⁶ "Modern man ... was thrown back upon himself and not upon this world ... thrown into the closed inwardness of introspection, where the highest he could experience were the empty processes of reckoning of the mind, its play with itself. The only contents left were appetites and desires, the senseless urges of the body which he mistook for passion..." (Arendt 1958:320-21).

Virtuositeit en grootsheid

- Arendt, H 1994. *Essays in understanding, 1930-1954*, ed by J Kohn. New York: Harcourt Brace & Co.
- Arendt, H 1994a. Some questions of moral philosophy. *Social Research* 61(4) 739-764.
- Aristoteles 1976. *The Nicomachean Ethics*, tr by J Thomson. Harmondsworth: Penguin.
- Aristoteles 1975. *The politics* tr by T Sinclair. Harmondsworth: Penguin.
- Dossa, S 1989. *The public realm and the public self: The political theory of Hannah Arendt*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Hill, M (ed) 1979. *Hannah Arendt: The recovery of the public world*. New York: St Martin's Press.
- Hinchman, L & Hinchman, S (eds) 1994. *Hannah Arendt: Critical essays*. Albany: State University of New York Press
- Honig, B 1988. Arendt, identity, difference. *Political Theory* 16(1), 77-98.
- Honig, B 1993. *Political theory and the displacement of politics*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kateb, G 1984. *Hannah Arendt: Politics, conscience, evil*. Totowa, NJ: Rowman & Allenheld.
- Machiavelli, N 1952. *The prince*, tr by L Ricci & E Vincent. New York: American Library.
- Machiavelli, N 1974. *The discourses*, ed by B Crick & tr by L Walker. Harmondsworth: Penguin.
- Passerin d'Entrèves, M 1994. *The political philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge.
- Schoeman, M 2004. *Generositeit en lewenskuns: Grondtrekke van 'n post-Nietzscheaanse etiek*. Pretoria: Fragmente Uitgewers.
- Villa, D 1992. Beyond good and evil: Arendt, Nietzsche, and the aestheticization of political action. *Political Theory* 20, 274-308
- Villa, D 1996. *Arendt and Heidegger: The fate of the political*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Villa, D 1999. *Politics, philosophy, terror: Essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Villa, D (ed) 2000. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.