

## Hoofstuk 4

### HANNAH ARENDT SE Oë

#### 1 Inleiding

Ten spyte van die oënskynlik problematiese aard van Nietzsche se post-liberale politieke filosofie dien sy estetisering van liberale regs wetenskaplikheid nietemin as inspirasie vir 'n tradisie van kritieke teorie waarin die Duits-Joods-Amerikaanse politieke filosoof, Hannah Arendt, en die Franse denker Jean-Francois Lyotard prominente plekke inneem. In hierdie hoofstuk word Arendt se regsfilosofie van nader bekyk.<sup>1</sup>

Soos dit ook in die vorige hoofstuk met Nietzsche die geval was, word Arendt se omvattende *oeuvre* hier nie met 'n oop agenda gelees nie. Baie van haar invloedryke gedagtes word glad nie aangespreek nie.<sup>2</sup> My bespreking van Arendt word op twee maniere beperk. In die eerste plek fokus ek spesifiek op die vele estetiese metafore wat in haar werk voorkom ten einde aan te toon dat sy 'n estetisering van die reg onderneem wat niks minder omvattend is as die een wat Nietzsche aangepak het nie. Estetiese interpretasies van Arendt se werk word nie gereeld onderneem nie.<sup>3</sup> Dit bly nietemin een

---

<sup>1</sup> Bibliografiese besonderhede oor Arendt se lewe kan gevind word in Elisabeth Young-Bruehl *Hannah Arendt: For Love of the World* (1982) en Elzbieta Ettinger *Hannah Arendt/Martin Heidegger* (1995).

<sup>2</sup> Arendt se ontleding van die revolusionêre tradisie in *On Revolution* (1963) kry byvoorbeeld slegs verbygaande aandag. Haar bespreking van verskeie Amerikaanse politieke gebeurtenisse gedurende die 1960's, soos die integrasie van skole na *Brown v Board of Education* en burgerlike ongehoorsaamheid in die protes teen die Viëtnam-oorlog word glad nie ondersoek nie. Sien hieroor Hannah Arendt *Crisis of the Republic* (1972).

<sup>3</sup> Die estetiese onderbou van Arendt se politieke filosofie het tot dusver nog nie die basis gevorm van 'n uitgebreide studie oor haar werk nie. Arendt selfs het nooit enige pretensies tot filosofiese grootsheid gekoester wat haar kon noop om 'n onafhanklike estetiese filosofie te ontwikkel nie. Haar estetika word grootliks oorgeneem uit die klassieke Griekse en (later) Kantiaanse tradisies en word nooit eksplisiet 'n tema van haar denke nie. Om hierdie rede trek Arendt se werk nie veel aandag onder estetiese filosowe nie. Indien daar enige meriete in Arendt se estetiese perspektief skuil kan dit slegs te danke wees aan die kreatiewe wyse waarop sy dit in die politieke sfeer aanwend. Ongelukkig beleef politieke- en regsfilosowe haar estetisering van die politiek oor die algemeen as 'n bedreiging (sien weer hoofstuk twee hierbo). Ook in hierdie geleedere word Arendt se estetika daarom sover as moontlik omseil in besprekings van haar denke. Die verwaarlosing van die estetiese perspektief in Arendt se werk word gevolglik selde bevraagteken of betreur.

van die treffendste maniere om die basiese spanning wat in Arendt se denke voorkom te illustreer. In die konteks van hierdie studie het dit boonop die voordeel dat dit Arendt se denke direk in verband bring met dié van ander denkers in die debat rondom die estetiese republiek. Dit bring my by die tweede wyse waarop my bespreking van Arendt se regsfilosofie beperk is. Ek interpreteer die verskuiwings wat daar in Arendt se gebruik van estetiese metafore voorkom as 'n direkte uitvloeisel van haar volgehoue poging om met Nietzsche se regsfilosofie tot vergelyk te kom. Die fokus van my bespreking val met ander woorde op die (her)estetisering van die reg wat Arendt in reaksie op Nietzsche se estetisering van die reg onderneem.

Daar sal uit die bespreking hierbo onthou word dat Nietzsche *The Birth of Tragedy* begin het deur te verwys na die ontstemmende raad wat die Griekse *daemon* Silenus aan koning Midas verskaf het:<sup>4</sup>

What would be best for you is quite beyond your reach: not to have been born, not to be, *to be nothing*. But the second best is to die soon.

Die vraag wat Nietzsche daarmee opgeneem het is hoe die lewe in die lig van Silenus se nihilisme bevestigend uitgeleef kan word. Rofweg 'n honderd jaar later sluit Arendt haar boek *On Revolution*<sup>5</sup> af met 'n verwysing na dieselfde Sileniese wysheid wat Nietzsche opgehaal het - dié keer soos dit deur Sophokles in *Oedipus at Colonus* verwoord is. Haar eie vertaling van die woorde lui soos volg:<sup>6</sup>

---

My poging om die estetiese dimensie van Arendt se politieke filosofie as sentrale tema te beklemtoon sluit aan by enkele uitsonderings op die dominante (nie-estetiese) benadering tot haar *oeuvre*. Sien Margaret Canovan "The contradictions of Hannah Arendt's political thought" 1978 *Political Theory* 5, en "Politics as culture: Hannah Arendt and the public realm" 1985 *History of Political Thought* 617; Bernard Flynn "The places of the work of art in Arendt's philosophy" 1991 *Philosophy and Social Criticism* 217; Martin Jay *Force Fields* (1991) 71-83; Dana Villa *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political* (1996) 80-110; en Jean-François Lyotard *Toward the Post-Modern* (1993) 144-163.

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche *The Birth of Tragedy* (1956) 29.

<sup>5</sup> Hannah Arendt *On Revolution* (1963).

<sup>6</sup> Arendt (*op cit supra* n 5) 285. Arendt keer later in haar lewe in 'n heeltemal ander konteks na hierdie uitlating terug. In *The Life of the Mind: Thinking* (1976) 162 bespreek sy, weer met verwysing na Sophokles, "the awful extremity of having been thrown into a world whose hostility is overwhelming, where fear is predominant and from which man tries his utmost to escape" as een van die oorspronklike bronne van denke. Soos later duideliker sal word is die nuwe konteks waarin Arendt Silenus se nihilisme te berde bring deurslaggewend. Arendt sou uiteindelik verduidelik dat dit nie blindelings

Not to be born prevails over all meaning uttered in words; by far the second-best for life, once it has appeared, is to go as swiftly as possible whence it came.

George Kateb<sup>7</sup> beskryf hierdie aanhaling as een van die skokkenste momente in Arendt se *oeuvre*. Hier konfronteer Arendt openlik die bedreiging van nihilisme waarmee die moderne mens, soos haar boek beweer, as gevolg van 'n mislukking van die moderne revolusionêre tradisie geteister word.<sup>8</sup> Arendt verduidelik die verwantskap tussen die twee verskynsels met 'n verdere verwysing na Sophokles:<sup>9</sup>

[In *Oedipus at Colonos*, Sophocles] also let us know, through the mouth of Theseus, the legendary founder of Athens and hence her spokesman, what it is that enabled ordinary men, young and old, to bear life's burden: it was the polis, the space of men's free deeds and living words, which would endow life with splendor.

Geen hoër aanspraak kan in die naam van die *polis* en politiek bedink word nie. Met hierdie verwysing na Sophokles bevestig Arendt dat die verhouding tussen nihilisme en politiek die sentrale tema van *On Revolution* vorm. Die posisie kan en behoort selfs sterker gestel te word. Soos Kateb tereg opmerk, vorm Nietzsche se konfrontasie met Silenus in *The Birth of Tragedy* (en sy daaropvolgende estetiese respons daarop) een van die belangrikste verwysingspunte van Arendt se regsfilosofie in die geheel.<sup>10</sup>

---

politieke aksie is wat die skans teen nihilisme bied nie, maar eerder 'n unieke soort politieke denke - wat sy noem reflektiewe oordeel.

<sup>7</sup> George Kateb *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil* (1983) 1.

<sup>8</sup> Die mislukking van die revolusionêre tradisie lê vir Arendt opgesluit in die onvermoë van die meeste moderne revolusies om blywende politieke instellings tot stand te bring. Die fokus van die revolusies is naamlik *bevryding* en nie politieke *vryheid* nie. In die geval van die Franse Revolusie is die politieke taak van die revolusie (om blywende forums te skep waarbinne politieke aksie kan plaasvind) deur die bedreiging van armoede gekelder. Daarna het sosio-ekonomiese vraagstukke die politieke toneel begin oorheers. In Amerika, waar die primêre fokus van die revolusionêres nie op armoede gerig was nie, het die revolusie ook misluk omdat die liberale grondwet van die VSA nie 'n plek kon vind waarbinne die revolusionêre aard van politieke aksie konstant hernu kon word nie.

<sup>9</sup> Arendt (*op cit supra* n 5) 285.

<sup>10</sup> Kateb (*op cit supra* n 7) 44 voetnoot 2 is een van die min lesers wat die Nietzscheaanse dimensie van Arendt se denke ernstig opneem. Kateb gaan so ver as om te verklaar dat *The Birth of Tragedy* 'n sentrale verwysingspunt en 'n sleutelteks vir die interpretasie van Arendt se werk is. Waar Nietzsche se

Net soos Nietzsche bied sy ook haar estetiese siening van politiek aan as 'n teenvoeter vir die nihilisme wat in liberale regs wetenskaplikheid skuil. In die proses ontwikkel sy 'n ingrypende kritiek teen Nietzsche se ontleding van moderne nihilisme en sy estetiese politieke oplossing daarvoor. Arendt se konfrontasie met Nietzsche se denke lei haar tot twee deurslaggewende insigte. In die eerste plek kom Arendt tot die besef dat Nietzsche met 'n gereduseerde siening van die mens se aktiewe lewe werk. Nietzsche benader politiek vanuit daardie aktiwiteit wat die mens verrig ten einde haar wil tot biologiese lewe of wil tot mag uit te leef. Volgens Arendt negeer hy daarmee die res van die spektrum van menslike aktiwiteit. Nietzsche se siening van die *vita activa* of aktiewe lewe is dus te eensydig om 'n politieke oplossing vir moderne nihilisme te rugsteun. Arendt se tweede insig is selfs belangriker. Sy kom tot die besef dat Nietzsche 'n eensydige siening van Sokrates en daarmee saam die mens se filosofiese lewe voorgehou het. Sokrates was nie in die eerste plek 'n kampvegter vir die *vita contemplativa* soos Nietzsche beweer het nie, maar die woordvoerder van 'n nuwe siening van denke as 'n politieke dialoog tussen vriende. Nietzsche se siening van die *vita contemplativa* of die filosofiese lewe is daarom eweneens te eensydig om 'n kritiek teen moderne nihilisme te begrond. Arendt se hele regsfilosofie kan gelees word as 'n volgehoue poging om hierdie twee leemtes in Nietzsche se denke te oorkom.

Die beperkte leesraamwerk wat ek hier voorstel vind nie algemeen byval onder Arendt se lesers en kritici nie. Dit is meer gebruikelik om Arendt teen die agtergrond van ander denkers soos Aristoteles,<sup>11</sup>

---

invloed op Arendt wel uitgewys word gaan dit gewoonlik gepaard met hewige kritiek. Sien byvoorbeeld Noëel O'Sullivan "Hannah Arendt: Hellenic nostalgia and industrial society" in De Crespigny en Minogue *Contemporary Political Philosophers* (1975) 228-331.

Nietzsche se invloed op Arendt se denke was meer onlangs die onderwerp van 'n stimulerende debat tussen Dana Villa en Bonnie Honig. Beide denkers poog om die Nietzscheiaanse aard van Arendt se denke positief te belig maar verskil oor wat presies dit sou behels. Sien Dana Villa "Beyond good and evil: Arendt, Nietzsche, and the aestheticization of political action" 1992 *Political Theory* 274 en Bonnie Honig "The politics of agonism: a critical response to 'Beyond good and evil: Arendt, Nietzsche, and the aestheticization of political action' by Dana Villa" 1992 *Political Theory* 528; en Bonnie Honig *Political Theory and the Displacement of Politics* (1993) 76-125. Danie Goosen "Nietzsche en die politieke: 'n dramatologiese lesing" 2001 *Fragmente* 47 het ook onlangs begin om die positiewe verwantskap tussen Nietzsche en Arendt se denke te ondersoek.

<sup>11</sup> Jürgen Habermas *Philosophical-Political Profiles* (1983) 174 beskou Arendt se *The Human Condition* (1958) as "the systematic renewal of the Aristotelian concept of praxis". Hy kritiseer Arendt se siening van mag omdat Arendt gebind bly aan die historiese en konseptuele konstellasië van klassieke Griekse filosofie. O'Sullivan (*op cit supra* n 10) 229 huldig 'n soortgelyke opinie. Dana Villa (*op cit supra* n 3) 17-41 ontleed Arendt se omgang met Aristoteles en verwerp oortuigend die siening dat Arendt politieke aksie in Aristoteliaanse terme bedink. Albrecht Wellmer "Hannah Arendt on judgement: the unwritten

Kant,<sup>12</sup> Marx,<sup>13</sup> Heidegger,<sup>14</sup> en Jaspers<sup>15</sup> te lees. Sonder om die trefkrag van hierdie interpretasies te probeer geringskat hoop ek dat die groter onderneming waarin my interpretasie van Arendt

My bespreking van Arendt se estetiese politiek val uiteen in drie dele. In die eerste val die fokus op Arendt se herinterpretasie van Nietzsche se beskrywing van moderne nihilisme en die liberale staat

---

doctrine of reason” in May en Kohn *Hannah Arendt: Twenty Years Later* (1996) 33 verklaar ook onomwonde: “[Arendt] certainly was no neo-Aristotelian philosopher of praxis”. Die redes vir hierdie verskil in interpretasie word later in hierdie hoofstuk in meer detail bespreek.

<sup>12</sup> Die neo-Kantiaanse dimensie van Arendt se denke word oor die algemeen deur ondersteuners van Habermas se diskoersetiek of deliberatiewe model van demokrasie verdedig. Sien Maurizio Passerin d’Entrèves *The Political Philosophy of Hannah Arendt* (1994) 97-99; Seyla Benhabib *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (1996). Dana Villa (*op cit supra* n 3) ontleed hierdie assimilasie van Arendt se denke en argumenteer dat Arendt se model van aksie nie in deontologiese terme bedink kan word nie.

Kant se invloed op Arendt is die sterkste wanneer sy die aard van politieke oordeel aan die hand van sy estetiese filosofie probeer bedink. Nietemin beskuldig verskeie kritici Arendt daarvan dat sy Kant se filosofiese projek tot haar eie voordeel verdraai. So verklaar Robert Dostal “Judging human action: Arendt’s appropriation of Kant” 1984 *Review of Metaphysics* 725-727: “She not only violates the letter but the spirit of Kant’s philosophy”.

<sup>13</sup> *The Human Condition* (1958) en die gepaardgaande essays wat later in *Between Past and Future* (1961) gepubliseer is, is gebore uit Arendt se poging om die verband tussen Marx se denke en die totalitêre ordes wat in sy naam opgerig is te verstaan. Die werk was aanvanklik bedoel om ’n voortsetting van *The Origins of Totalitarianism* (1966) te wees. In die loop van haar navorsing het Arendt egter begin om ’n kritiek teen Marx te formuleer wat die groter dinamiek van moderniteit vir haar ontsluit het. Die kern van Arendt se kritiek teen Marx is dat hy arbeid as menslike aktiwiteit ten koste van aksie as die wese van die mens en die politiek voorhou. Marx kon daarom verkondig dat vervaemding oorkom kan word deur die mens se produksievermoë van die beklemming van die kapitalistiese produksiewyse te bevry. Marx was blind vir die reduksie van die spektrum van menslike aktiwiteite wat sy droom van ’n kommunistiese samelewing behels het.

’n Volledige bespreking van Arendt se kritiek teen Marx hoef nie hier onderneem word nie. Sien hieroor Phillip Hansen *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship* (1993) 32-46; Dagmar Barnouw *Visible Spaces: Hannah Arendt and the German-Jewish Experience* (1990) 183-187; Bhikhu Parekh *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy* (1981) 42-45. Seyla Benhabib *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (1996) 130-137 en Margaret Canovan *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought* (1992) 66-86.

<sup>14</sup> Sien Mildred Balkin “Arendt and Heidegger: the episodic intertwining of life and work” 1987 *Philosophy and Social Criticism* 71; Villa (*op cit supra* n 3); Elzbieta Ettinger *Hannah Arendt/Martin Heidegger* (1995); Jeffrey Barash “The political dimension of the public world: on Hannah Arendt’s interpretation of Martin Heidegger” in May en Kohn (*op cit supra* n 11) 251; en Hinchman en Hinchman “In Heidegger’s shadow: Hannah Arendt’s phenomenological humanism” 1984 *The Review of Politics* 183.

<sup>15</sup> Sien Lewis Hinchman en Sandra Hinchman “Existentialism politicized: Arendt’s debt to Jaspers” in Hinchman en Hinchman (reds) *Hannah Arendt: Critical Essays* (1994) 143.

as die uitkoms van 'n omvattende slawerevolusie. In die tweede deel val die fokus op *The Human Condition*,<sup>16</sup> Arendt se bekendste (en mees Nietzscheaanse) teks. Die bespreking wentel rondom Arendt se poging om politieke aksie as teenvoeter vir nihilisme te herwin deur dit in suiwer estetiese terme as 'n persformatiewe kunsvorm voor te stel. My bespreking sluit af met die suggestie dat hierdie siening van politiek net soveel probleme skep as wat dit probeer aanspreek. In die derde deel van die hoofstuk word aangetoon dat Arendt inderdaad bewus was van hierdie probleme en daarom, net soos Nietzsche, ook 'n hersiene weergawe van die estetiese republiek ontwikkel het. My bespreking van hierdie tweede estetiese alternatief fokus op Arendt se latere werk waarin sy politieke aksie toenemend onderhewig stel aan politieke oordeel, 'n verhouding wat sy bedink na aanleiding van Kant se estetiese filosofie. Arendt se republikeinse politiek verkry so 'n harmoniserende dimensie wat in duidelike spanning staan met die agonistiese of transgressiewe fokus van haar vroeë werk. Die bespreking sluit af deur hierdie spanning toe te lig en so die beginpunt van Lyotard se latere kritiek teen Arendt en die onderwerp van die laaste hoofstuk, aan die orde te stel.

## 2 Arendt, moderniteit en politieke nihilisme

Arendt onderneem in *The Human Condition* 'n omvattende ondersoek van die menslike toestand wat eindig met 'n tipologie bestaande uit die *toestande* waaronder die mens bestaan, die *aktiwiteite* wat die mens in reaksie op daardie toestande verrig, en die *plekke* waar elkeen van daardie aktiwiteite verrig word.<sup>17</sup> Hierdie tipologie vorm die raamwerk aan die hand waarvan sy dan haar kritiek teen

---

<sup>16</sup> Hannah Arendt *The Human Condition* (1958). Die konseptuele definisies en onderskeide wat Arendt in hierdie boek ontwikkel vorm ook die basis van haar ontleding van totalitarisme *The Origins of Totalitarianism* (1966) en van die moderne revolusionêre tradisie in *On Revolution* (1963). Baie van haar formulerings word verder aangevul deur essays wat uit dieselfde tyd dateer maar wat apart versamel is in *Between Past and Future* (1961). Hierdie tekste word daarom waar nodig ook by die bespreking van *The Human Condition* betrek.

<sup>17</sup> Arendt beskryf hierdie toestande, aktiwiteite en plekke as konstante elemente van die menslike ervaring. Terselfdertyd verduidelik sy hoe hierdie elemente in verskillende historiese periodes onderling op verskillende wyses met mekaar in verband tree. Die fokus van haar studie is die konstellasie van toestande, aktiwiteite en plekke wat in die moderne era aangetref word. Die beginpunt van Arendt se fenomenologie van die aktiewe lewe is *die toestande* waaronder die mens universeel bestaan. Sy maak dit duidelik dat hierdie toestande nie die menslike natuur omvat nie. Die mens se natuur kan nie gepeil word nie, en word daarom nie deur Arendt by haar bespreking van die aktiewe lewe betrek nie. Die naaste wat sy daaraan kom om iets soos die menslike natuur te postuleer is om te verklaar dat die mens 'n wese is wat deur objektiewe toestande gekondisioneer word. Sien verder Arendt (*op cit supra* n 16) 10.

moderniteit in die algemeen en die politieke vergestaltings daarvan in die besonder loods.<sup>18</sup>

As eerste komponent in haar tipologie identifiseer Arendt vyf objektiewe toestande wat die mens se bestaan kondisioneer: geboortelikheid, biologiese lewe, pluraliteit, aardsheid, en sterflikheid. Die mens reageer op elkeen van hierdie toestande met 'n unieke soort aktiwiteit. Die agtergrond waarteen al hierdie aktiwiteite afspeel, is die mens se sterflikheid. Arendt vind die verganklikheid binne die menslike toestand ontstellend maar glo terselfdertyd onwrikbaar dat die mens deur haar aktiewe lewe in staat is om die sfeer van onsterflikheid te betree. Ter ondersteuning van hierdie strewe ontleed sy in die tweede plek drie verskillende aktiwiteite wat die mens in reaksie op haar eie verganklikheid verrig: *arbeid*, *werk* en *aksie*.

*Arbeid* is die menslike aktiwiteit wat verband hou met die mens se biologiese lewe.<sup>19</sup> Dit omvat al die aktiwiteite wat die mens verrig ten einde die biologiese prosesse van haar liggaam in stand te hou en te ondersteun. Arbeid is daarom uitgelewer aan die groei, metabolisme en verval van die menslike liggaam. As sodanig kan arbeid nie enige permanente produkte nalaat wat die prosesse van vertering en verval kan weerstaan nie. Alhoewel arbeid noodsaaklik is vir oorlewing is dit daarom nie in staat om 'n permante menslike tuiste tot stand te bring en 'n skans teen die verganklikheid van menslike bestaan te bied nie. Arbeid is die bepalende faktor in die lewe van arbeiders en slawe.

*Werk* is die menslike aktiwiteit wat verband hou met die aardsheid van die mens se bestaan.<sup>20</sup> Dit omvat al die aktiwiteite wat die mens verrig ten einde 'n permanente fisiese omgewing vir haarself te skep en in stand te hou. Werk is altyd 'n instrumentele aktiwiteit wat in terme van 'n produksielogika en spesifieke einddoel beoordeel kan word. Net soos arbeid is werk noodsaaklik vir menslike oorlewing en veiligheid. Dit is nietemin nie 'n uniek menslike aktiwiteit nie. Ander lewende organismes soos diere en insekte arbeid en werk ook. Alhoewel werk permanente strukture en produkte

---

<sup>18</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 6 verduidelik haar eie projek soos volg: "The purpose of the historical analysis, is to trace back modern world alienation, its twofold flight from the earth into the universe and from the world into the self, to its origins, in order to arrive at an understanding of the nature of the society as it had developed and presented itself at the very moment when it was overcome by the advent of a new and yet unknown age".

<sup>19</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 79-135.

<sup>20</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 136-174.

tot gevolg het, is dit daarom ook nie in staat om 'n betekenisvolle *menslike* tuiste tot stand te bring nie. Werk is die bepalende faktor in die lewe van vakmanne en kunstenaars.

*Aksie* is die uniek menslike aktiwiteit (volgens Arendt kan diere nie aksies verrig nie) en hou verband met die geboortelikheid en pluraliteit van die mens se bestaan.<sup>21</sup> Aksie omvat alle woorde en dade wat die mens se instrumentele omgang met die wêreld verbreek en haarself as 'n unieke mens aan ander openbaar.<sup>22</sup> Aksie maak dit moontlik dat die unieke woorde en dade waardeur elke individu haarself openbaar in die vorm van stories in herhinnering geroep kan word. Dit bied daarom die mees kwesbare maar ook die mees effektiewe skans teen die nietigheid en verganklikheid van die mens se arbeidsame (biologiese) en werksame (aardse) bestaan. Aksie maak dit moontlik vir mense (met die hulp van storievertellers) om as unieke karakters en helde met roem in die nagedagtenis van ander mense voort te leef asof hulle onsterflik is. Aksie is met ander woorde die menslike aktiwiteit wat 'n verskeidenheid perspektiewe of invalshoeke op die werklikheid tot stand bring. Arendt noem hierdie perspektiwiteit die wêreld. Die wêreld kan slegs tot stand kom of bestaan tussen 'n pluraliteit van mense wat elkeen 'n eie perspektief het op iets wat almal nietemin in gemeen het. Toetreding tot die wêreld is die enigste wyse waarop die mens effektief en betekenisvol op haar sterflikheid kan reageer. Aksie is die bepalende faktor in die lewe van die *polis* se aristokratiese burgers.

Die derde en laaste komponent in Arendt se tipologie is *die plekke* waarin elkeen van hierdie unieke soort aktiwiteite afspeel. In hierdie verband onderskei Arendt, sterk onder die invloed van die klassieke Griekse ervaring, tussen die huishouding en die *polis*, of die *private* en die *publieke* sfeer. Volgens Arendt het daardie aktiwiteite wat verband hou met die biologiese lewensproses (arbeid) tradisioneel in die afsondering en privaatheid van die huishouding plaasgevind waar dit deur slawe verrig is. Daarenteen het die aktiwiteit wat verband hou met die onderskeiding van die mens as unieke en soms grootse individu (aksie) in die teenwoordigheid van ander burgers en selfs die gode in die

---

<sup>21</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 175-247.

<sup>22</sup> Arendt se fokus op spraak lei denkers soos Seyla Benhabib (*op cit supra* n ) om Arendt voor te hou as 'n verteenwoordiger van kommunikatiewe rasionaliteit en deliberatiewe demokrasie. Benhabib verloor uit die oog tot welke mate Arendt (*op cit supra* n 16) 26 spraak koppel aan 'n pre-rasionele respons van die mens op haar geboortelikheid. Spraak is nie vir Arendt in die eerste plek 'n oorredende aktiwiteit nie maar eerder die wyse waarop die mens reageer op haar geworpenheid. Sien verder hieroor die opmerking wat in voetnoot 47 hieronder gemaak word.



publieke plekke in die *polis* aangespeel. Toegang tot hierdie publieke of politieke plekke was tradisioneel beperk tot diegene wat die juk van arbeid en werk kon afskud en hulle uitsluitelik op roem, dit wil sê die grootsheid en onsterflikheid van die lewe kon toespits.

Arendt wend hierdie veelkantige tipologie in die laaste deel van *The Human Condition* aan om die onderliggende nihilistiese dinamiek van moderniteit aan die kaak te stel.<sup>23</sup> Volgens haar word die politieke en kulturele krisis van moderniteit veroorsaak deur die feit dat aksie en die wêreld wat daardeur ontsluit word nie meer 'n betekenisvolle rol binne die kulturele landskap speel nie. Arendt verskaf 'n noukeurige en omvattende ontleding van die kulturele prosesse wat tot hierdie toedrag van sake aanleiding gegee het.<sup>24</sup> Daardie analise kan hier net in hooftrekke weergegee word.

Die motoriese moment in Arendt se verhaal vind plaas wanneer Plato na Sokrates se dood sy rug op die *polis* en politiek keer. Daarmee is die paganistiese politieke strewe na onsterflikheid vervang met die filosofiese strewe na onveranderlikheid en ewige waarheid. 'n Absolute onderskeid tussen die passiewe kontemplering van filosofiewe waarheid (die *vita contemplativa*) en die daaglikse omgang met menslike sake (die *vita activa*) word daarmee ingevoer. Eersgenoemde is geleidelik as gevolg van 'n kombinasie van Platoniese ideale en Christelike leerstellings<sup>25</sup> in die Westerse tradisie tot die

---

<sup>23</sup> Arendt se poging om tot die diepte-logika van moderniteit deur te dring word nie oral ewe gunstig ontvang nie. Lyotard *The Inhuman: Reflections on Time* (1988) 24-35, byvoorbeeld, onderskei tussen *repetition*, *remembering* en *re-working* as kritiese strategieë. Soos Lyotard *remembering* beskryf behels dit "seeking out, designating and naming the hidden facts that one imagines to be the source of the ills that ails one" (28). Volgens hom is die kritiese taak eerder om moderniteit te *herwerk* aangesien enige proses van *herhinnering* noodwendig vasgevang bly in dit wat daardeur ontsluit moet word. Om sy punt te steun verduidelik Lyotard hoe Marx en Nietzsche beide steeds vasgevang bly in die euwel wat hulle probeer besweer het (29). Arendt se kritiek teen Marx en Nietzsche is tot dieselfde effek. Lyotard impliseer op sy beurt dat Arendt ook vasgevang bly in 'n *remembering* van moderniteit en daarom dat haar denke aan dieselfde lot as dié van Marx en Nietzsche onderhewig is.

<sup>24</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 248-325.

<sup>25</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 315 kontrasteer die Hebreeus-Christelike tradisie en die paganisme van die antieke wêreld. In die paganistiese wêreld het politiek 'n gepriviligeerde plek omdat dit gespruit het uit die aspirasie tot onsterflikheid. Met die opkoms van Christendom is die onsterflikheid van die individuele lewe in die lewe hierna gevestig. Die wêreld word daarmee die verganklike en die mens word die ewig lewende. In die plek van die polis en politiek (die wêreld en die hoop op onsterflikheid) tree die religieuse lewe van die individu. Die Christen beklemtoon met ander woorde die heiligheid van die individuele lewe terwyl die paganisme die fokus op die wêreld laat val het. In die paganistiese wêreldbeeld is individuele lewe nie 'n absolute waarde nie. Die paganis openbaar 'n afkeur vir die lewe van die slaaf en ander wat vasgevang is in die swaarkry wat swangerskap en arbeid op die mensdom

hoogste menslike roeping verhef. Die effek hiervan was dat die dinamiek van die *vita activa* 'n ondergeskikte rol in die Westerse intellektuele tradisie moes inneem. Hierdie intellektuele vooroordeel is vir die eerste maal effektief onder druk geplaas en spoedig heeltemal verbreek met die opkoms van die moderne natuurwetenskaplike metode. Die reaksie wat vinnig daarna binne moderniteit teen die jarelange houvas van die *vita contemplativa* ontwikkel het word intellektueel verwoerd in die kritiek wat Marx, en later Nietzsche, teen die Westerse politieke tradisie verwoerd het.

Die moderne reaksie teen die *vita contemplativa* bereik Arendt as jong student in Duitsland in die vorm van vroeg twintigste eeuse eksistensialisme (wat sy dan ook as dié filosofie van moderniteit vier).<sup>26</sup> As modernis skaar Arendt haar as jong student spontaan by die herontdekking en viering van die *vita activa* en bestudeer met simpatie die pogings van Nietzsche, Marx en Heidegger om die nalatenskap en vooroordele van die *vita contemplativa* finaal te ondermyn. Wanneer sy weer na die Tweede Wêreldoorlog na hierdie intellektuele tradisie terugkeer word 'n verskuiwing in haar denke sigbaar. Arendt staan nou meer krities teenoor die moderne reaksie teen die *vita contemplativa* omdat sy glo dat die herlewering van die *vita activa* in moderniteit 'n patologiese vorm aangeneem het. In plaas daarvan dat aksie en die wêreld weer, soos in die paganistiese era, as die mens se hoogste waardes na vore tree, word daar in moderniteit eerder op arbeid, en daarmee op die mens as biologiese wese, as hoogste waarde gefokus. Kortom: dit is Arendt se weergawe van Nietzsche se gedagte van 'n slawerevolusie wat eers in moderniteit voltooi word. As gevolg van die dubbele onververping van paganisme (eers word die *vita activa* verplaas deur die *vita contemplativa* en dan word aksie binne die *vita activa* verplaas deur arbeid) verloor die moderne mens haar fokus op die wêreld en haar bewussyn van onsterflikheid. Sy word wêreldloos tot die alles-verterende logika van die biologiese lewensproses teruggedryf. Moderniteit is daarom 'n era van wydverspreide

---

plaas. 'n Bewondering vir die maklike lewe van die gode, gebruike soos die ontbering van ongevraagde afstammeling, die positiewe agting van selfmoord waar die lewe te lasgewend geword het, en die geloof dat 'n lewe sonder gesondheid nie werd is om gelewe te word nie, dui almal op die feit dat die lewe *as sodanig* nie in die paganistiese wêreld as waardevol of die hoogste goed vir die mens beskou is nie.

Die effek van die Christendom se ververping van paganisme is volgens Arendt (*op cit supra* n 16) 316 duidelik: "Christian emphasis on the sacredness of life tended to level out the ancient distinctions and articulations within the *vita activa*; it tended to view labor, work, and action as equally subject to the same necessity of present life. At the same time it helped to free the laboring activity, that is, whatever is necessary to sustain the biological process itself, from some of the contempt in which antiquity had held it".

<sup>26</sup> Hannah Arendt "What is existential philosophy?" in *Essays in Understanding 1930-1954* (1994).

betekenisloosheid of *nihilisme*.

Arendt se bespreking van moderniteit volg hierdie ontleding nougeset en met eenduidige reëlmaat. Sy sit sitematies uiteen hoe die moderne wetenskap.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 248-273. Die teleskoop (of die wetenskaplike wêreldbeeld wat dit verteenwoordig) ontnem die mens van direkte kontak met 'n objektiewe wêreld en laat die mens binne 'n omgewing wat sy nie meer kan ken anders as deur 'n reeks kunsmatige instrumente nie. In die plek van die natuur en die heelal vind die moderne wetenskaplike subjek uiteindelik net die aktiwiteite van die mens self terug. Die vervreemding deur meetinstrumente word verder uitgebou deur die wetenskaplike kultuur van eksperimentasie. In stede daarvan om natuurlike prosesse waar te neem soos hulle aan die mens ontvou, onderwerp die mens die natuur aan kunsmatige prosesse wat sy self van stapel stuur: "[T]he world of experiment seems always capable of becoming a man-made reality, and this, while it may increase man's power of making and acting, even of creating a world, far beyond what any previous age dared to imagine in dream and phantasy, unfortunately puts man back once more - and now even more forcefully - into the prison of his own mind, into the limitations of patterns he himself created" (288).

Verder fokus die moderne wetenskap en die kultuur van eksperimentasie op prosesse eerder as op statiese toestande. Hierdie fokus op proses beteken dat die mens as *homo faber* haarself nie binne die nuwe wetenskaplike kultuur kon vestig nie. Die selfstandigheid van proses is iets wat die produksieperspektief van *homo faber* te buite gaan: "Homo faber, in other words, as he arose from the great revolution of modernity, though he was to acquire an undreamed of ingenuity in devising instruments to measure the infinitely large and the infinitely small, was deprived of those permanent measures that precede and outlast the fabrication process and form an authentic and reliable absolute with respect to the fabricating activity. Certainly, none of the activities of the *vita activa* stood to lose as much through the elimination of contemplation from the range of meaningful human capacities as fabrication. For unlike action, which partly consists in the unchaining of processes, and unlike laboring, which follows closely the metabolic process of biological life, fabrication experiences processes, if it is aware of them at all, as mere means towards an end, that is, as something secondary and derivative" (307).

Met die verbreking van die *vita contemplativa* en die ontwrigting van *homo faber* word moderne wetenskap en tegnologie in diens gestel van die mens as *animal laborans*. Die moderne krisis bestaan daarin dat slave en arbeiders met hulle wêreldlose perspektief die onbeperkte gebruik van tegnologiese middele bekom het. Dit beteken dat tegnologie nie meer in diens staan van die mensdom se politieke en etiese projekte nie maar selfs die mens se voortbestaan as politieke wese bedreig. Dit beteken ook dat die moderne mens uitgelewer is aan tegnologiese middels wat geen menslike betekenis meer het nie - "thoughtless creatures at mercy of every gadget which is technologically possible, no matter how murderous it is" (3). Wanneer wetenskap volledig binne 'n kultuur van arbeiders opgeneem word bereik die wêreldvervreemding daarvan 'n nuwe hoogtepunt en gaan dit oor in 'n vorm van aardsvervreemding. Tegnologie word hier aangewend ten einde die slaaf se uitlewering aan die biologiese lewensproses en haar sterflikheid op aarde te oorkom. Ruimtereise word onderneem met die oog om 'n tuiste vir die mens te vind buite die aarde en die biologiese lewensprosesse wat dit in stand hou: genetiese manipulasie en reprodutiewe tegnologie het ten doel om die eindigheid van biologiese lewe te besweer, en outomatisasie het ten doel om die mens te bevry van die las om te werk. Die gedagte dat tegnologie in hierdie konteks bevryding kan bring is selfondermynend omdat 'n samelewing van arbeiders nie meer enige van die ander en meer betekenisvolle menslike aktiwiteite ken nie: "The rise of the natural sciences is credited with a demonstrable, ever-quickenning increase in human knowledge and power ... Yet the same phenomenon is blamed with equal right for the hardly less demonstrable increase

filosofie.<sup>28</sup>

---

in human despair or the specifically modern nihilism which has spread to ever larger sections of the population, their most significant aspect perhaps being that they no longer spare the scientists themselves, whose well-founded optimism could still, in the nineteenth century, stand up against the equally justifiable pessimism of thinkers and poets ... The point, in our context, is that both despair and triumph are inherent in the same event" (261-262).

<sup>28</sup> Volgens Arendt (*op cit supra* n 16) 273-294 is die status en aard van filosofie is volgens Arendt onverweeflik gekoppel aan die opkoms en krisis van die moderne era. Moderniteit is volgens Arendt ingelei toe die houvas van die *vita contemplativa* ten gunste van die *vita activa* verbreek is. Een van die sentrale vrae waarmee Arendt haarself besig hou is die vorm wat denke kan aanneem na die val van kontemplasie en die opkoms van die wetenskap. Soos deurgaans met haar werk suggereer sy twee moontlikhede: denke kan in diens gestel word van arbeid of denke kan in diens gestel word van aksie. Die eerste moontlikheid word gerealiseer in moderne post-Cartesiese filosofie. Die tweede moontlikheid is een wat Arendt self probeer formuleer het en wat haar tot en met haar dood besig gehou het.

In die moderne filosofiese tradisie wat sterk vanaf Descartes tot en met die eksistensialisme van Heidegger ondergaan die aard van filosofie 'n radikale verandering. Filosofie gee alle meta-fisiese pretensies op en word 'n vorm van selfondersoek of introspeksie. Die fokus van filosofie is nie meer die wêreld nie maar die interne werking van die menslike gees self. Die resultaat is 'n soort wêreldloosheid en menslike selfbeheptheid. Descartes het tot besef gekom dat die prosesse wat in die menslike gees afspeel 'n sekerheid van hul eie het en dat hulle die objek van ondersoek en introspeksie kan word. Selfs waar dit eksplisiet as 'n filosofie teen filosofie ontwikkel, eindig die moderne filosofiese tradisie in die doodloopstraat van 'n introspektiewe subjektivisme.

In die negentiende eeu tree 'n nuwe naturalisme na vore wat voorgee om die probleme van Cartesiese filosofie - die kloof tussen subjek en objek - te oorkom. Hierdie naturalisme is volgens Arendt die natuurlike uitvloeisel van die introspektiewe omwenteling in die moderne filosofiese tradisie. Introspeksie is uiteindelik gedoem om op die biologiese lewensproses as die enigste of finale objek van refleksie te fokus. Die moderne introspektiewe filosofie bereik daarom as anti-filosofie 'n hoogtepunt in die lewensfilosofie van Nietzsche, Marx en Bergson. Hier vind Arendt die beste voorbeeld van denke wat in diens gestel is van arbeid: "Upon closer inspection, however, none of these philosophers is actually concerned with action as such. ... Nietzsche and Berson describe action in terms of fabrication - homo faber instead of homo sapiens - just as Marx thinks of acting in terms of making and describes labor in terms of work. But their ultimate point of reference is not work and worldliness any more than action; it is life and life's fertility" (313 n 76).

Alhoewel Arendt by hierdie tradisie aansluit, voel sy ook daardeur ontugter en poog later in haar lewe om haar eie weergawe van denke vir die moderne era te formuleer. Wat Arendt veral ontstem is die feit dat die reaksies teen die *vita contemplativa* wat Nietzsche, Marx en Heidegger verwoord, nie in staat is om die die krisis van moderniteit aan te spreek nie. Hierdie kritiek is veral teen Marx gerig en word eksplisiet in *The Human Condition* geformuleer. Dit word ook in *The Human Condition* teen Nietzsche gerig. Selfs wanneer Arendt in *The Life of the Mind: Willing* die alternatiewe interpretasie van Nietzsche as 'n negeerder van die menslike wil ondersoek beklae sy steeds die feit dat daar geen wêreldse verwysingspunt in Nietzsche se denke bestaan nie. Arendt se kritiek teen Heidegger is meer subtiel en word nie in *The Human Condition* geformuleer nie. Sy kritiseer wel Heidegger se eksistensialisme in haar essay oor eksistensialisme omdat dit die wese van die mens se bestaan in die handeling van die enkeling in die aangesig van die dood vind. Sy gaan so ver as om te suggereer dat Heidegger se Nazisme bloot 'n politieke vertaling van sy subjektivisme was. Arendt staan ook krities teenoor die sogenaamde ommekeer wat in Heidegger se denke plaasgevind het. Net soos in die geval van Nietzsche vind sy nie veel hulp in Heidegger se wil om nie te wil nie. Trouens, in 'n opstel geskryf vir Heidegger se tagtigste verjaarsdag verwerp sy hierdie ontkenning van die wil as bloot die teenkant van

kuns<sup>29</sup> en ekonomie<sup>30</sup> uit die perspektief van die arbeider benader word en die mens

---

Heidegger se vroeë subjektivisme en sy flirtasie met Nazisme. Daarom sluit sy haar studie van die mens se wilsvermoë in *The Life of the Mind: Willing* op 'n lae noot af. Nietzsche en Heidegger kan nie help om die menslike wil te verstaan nie omdat hulle nie daardie wil as deel van 'n wêreldse of politieke realiteit bedink nie.

Arendt se poging om die filosofiese tradisie te rehabiliteer is 'n poging om die houvas van instrumentele rasionaliteit op die moderne bewussyn te verbreek. Die verandering van *common sense* tot *inner sense* is in hierdie verband vir Arendt bepalend van moderniteit. *Common sense* het die mens in staat gestel om haarself in die wêreld te oriënteer. In moderne post-Cartesiese filosofie word *common sense* egter 'n innerlike vermoë sonder enige verhouding tot die wêreld. Wat die mens nou in gemeen het is nie meer die wêreld nie maar bloot die interne werking en struktuur van hulle geestesvermoëns. Hierdie verskuiwing behels 'n radikale en deurslaggewende verandering in die aard van rasionaliteit: "deprived of the sense through which man's five animal senses are fitted into a world common to all men, human beings are indeed no more than animals who are able to reason, 'to reckon with consequences'" (THC 284). Pre-Sokratiese rasionaliteit as 'n vorm van reflektiewe oordeel of 'n dialoog tussen vriende (oordeel is niks anders as juis hierdie dialoog nie) word vervang met instrumentele rasionaliteit. Waar die eerste soort rasionaliteit volgens Arendt uniek aan die mens is en waarlik wêreldse is, is instrumentele rasionaliteit dierlik en daarom tipies van die mens as biologiese wese. Wat hierdie model van rasionaliteit uitsluit is die mens as pratende wese. Dit is die enigste tipe rasionaliteit wat vir 'n wêreldvervreemde wese oorbly.

Dit bly in die lig van hierdie opmerkings vreemd hoe Habermas, wat 'n soortgelyke projek as Arendt onderneem, die estetisering van die reg en politiek waaraan Arendt so aktief deelneem as 'n laaste oorblyfsel van bewussynsfilosofie en die teenkant van instrumentele rasionaliteit kan bly afmaak. Sien hieroor weer die bespreking in hoofstuk twee hierbo.

<sup>29</sup> Hannah Arendt *Between Past and Future* (1961) 197-226 beskryf hoe kuns en kultuur in die era van moderniteit in diens van arbeid eerder as aksie gestel word. Ook in hierdie geval is sy daarop uit 'n alternatief op hierdie tendens te formuleer en aan te toon hoe kuns in diens van aksie gestel kan word. Hierdie poging vorm die basis van Arendt se estetisering van die politiek. Wat moderniteit betref verduidelik Arendt dat kuns en kultuur 'n kommodifisering ondergaan en in die massasamelewing tot vermaak of ruilwaarde gereduseer word: "Mass society, on the contrary, wants not culture but entertainment, and the wares offered by the entertainment industry are indeed consumed by society just like any other consumer goods. The products needed for entertainment serves the life process of society, even though they may not be as necessary for life as bread and meat. They serve, as the phrase is, to while away time, and the vacant time which is whiled away is not leisure time, strictly speaking - time, that is, in which we are free from all cares and activities necessitated by the life process and therefore free for the world and its culture - it is rather left-over time, which still is biological in nature, left over after labor and sleep has received their due" (205).

Kultuur as vermaak is deel van die biologiese lewensproses en die kulturele vergestaltung van die arbeider se perspektief op die werklikheid. Net soos die biologiese lewensproses word alle produkte van die vermaakindustrie in 'n siklus van vertering opgeneem. Hierdie produkte is nie blywende kultuurprodukte wat gemeet word aan die vermoë om oor tyd gestand te doen nie, dit is ook nie waardes wat verruil moet word nie maar verbruikersgoedere wat bestem is op opgebruik te word soos alle ander verbruikersgoedere wat arbeid oplewer. Daar is daarom 'n kwalitatiewe verskil tussen kultuur (kuns) en vermaak. Kuns is wêreldse terwyl vermaak letterlik wêreldloos is: "Culture relates to objects and is a phenomenon of the world; entertainment relates to people and is a phenomenon of life...Mass culture comes into being when mass society seizes upon cultural objects, and its danger is that the life process of society (which like all biological processes insatiably draws everything available into the cycle of metabolism) will literally consume the cultural objects, eat them and destroy them" (208-207).

wêreldloos laat. Arendt vind die verslawing van die moderne mens ook aanwesig in 'n wye reeks

---

Arendt vind wêreldloosheid nie alleen in die reduksie van skone kuns (skoonheid transendeer beide ruilwaarde en gebruikswaarde) na vermaak nie, maar ook in die moderne kultus van die *genius*. In Arendt (*op cit supra* n 16) word die kunstenaar voorgehou as die mees wêrelds van alle werkers omdat die skoonheid van haar produkte iets van die menslike strewe na onsterflikheid oproep en oor tyd bly voortbestaan. Die kunswerk is die brug tussen die orde van werk en van aksie. Volgens Arendt is die ware kunstenaar die produsent van wêreldse dinge. Hierdie benadering tot kuns verklaar ook waarom Arendt 'n sterk aanvoeling vir neo-klassieke kuns het en Kant se neo-klassieke estetika onkrities oorneem. Arendt glo nie dat die wêreldsheid van kuns verander wanneer "nie-objektiewe kuns" die representasie van dinge vervang nie. Sy beskou daarom abstrakte kuns steeds as wêreldse kuns. Wat sy onhoudbaar vind is wanneer hierdie nie-objektiewe kuns verval word met subjektiewe kuns asof die taak van die kunstenaar is om haar eie emosies uit te druk. Om hierdie rede verklaar sy dat ekspressionistiese kuns 'n kontradiksie in terme is (323 n 87).

<sup>30</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 248-253 voer die logika van die kapitalistiese produksiewyse terug na die reformasie. In die eerste plek is kerkeiendom op grootskaalse basis onteien. Volgens haar het hierdie gebeurtenis 'n nuwe houding teenoor eiendom ontsluit waarin die onteiening van mense, die vernietiging van voorwerpe en die verwoesting van stede die katalisator geword het vir die vinniger en meer effektiewe akkumulering van welvaart ('n proses wat in na-oorlogse Duitsland 'n hoogtepunt bereik het). Welvaart sou voortaan nie gegrond wees in die stabiliteit van die wêreld en die oorvloed van materiële dinge nie maar op die proses van produksie en verbruik self. In die verbruikerseconomie word die duursaamheid van produkte die grootste stuikelblok vir die omsetproses. Kapitalisme staan in die teken van wêreldloosheid en vervreemding. Arendt vind die wêreldvervreemding van moderniteit inherent in die kommodifisering van dinge, die verandering van gebruiksartikels in ruilartikels maar ook in Marx se visie dat in kommunisme mense in staat sal wees om hulle ware wese te aktualiseer (254 n 4). Die beginsel van kapitaalakkumulering spruit uit wêreldvervreemding en kan volgehou word slegs solank as wat geen wêreldse permanensie of stabiliteit toegelaat word om in te meng nie (so-lank as wat alles 'n prys het). Alle wêreldse dinge, alle eindprodukte van die produksieproses, moet in die stelsel terug gevoer word met toenemende spoed. Die toename van welvaart is slegs moontlik indien die mens se wêreldlikheid en die wêreld opgeoffer word. In die kapitalistiese produksiewyse word gebruikswaarde verplaas deur ruilwaarde.

Die onteiening van kerkeiendom het daarby mense van hulle plek in die wêreld ontnem en 'n ontploffing van menslike produktiwiteit ontketen. Die onteiening van die arbeidsklas het hulle ontnem van die beskerming van gesin en eiendom. Dit wil sê van die familie aandeel in die wêreld wat tot en met die moderne wêreld die skuiplek was van die individuele lewensproses en die arbeidsproses wat op die noodwendighede van daardie proses gereageer het. Die effek was dat die samelewing as geheel nou die tuiste van die arbeidsprosesse geword het soos die gesin en huishouding dit voorheen was. Die ontwortelde arbeidersklas is sonder 'n tuiste in die wêreld teruggewerp op hulleself en hulle biologiese lewensprosesse.

Arendt vind hierdie nuwe logika van die produksieproses ook aanwesig in Bentham se utilitarisme. Bentham se unieke weergawe van utilitarisme behels 'n skeiding tussen die beginsel van nut en gebruik. Bentham het sodoende die begrip van utiliteit losgesny van alle verwysings na 'n onafhanklike wêreld van dinge en dit in die biologiese lewensproses van die subjek (die ervaring van pyn en plesier) gevestig. Nut word nou gemeet aan dit wat die biologiese lewensproses bevorder. Die resultaat is wat Arendt noem 'n universele egoïsme (308-311). Utilitarisme is daarom vir Arendt 'n lewensfilosofie in die mees banale vorm daarvan.

politieke verskynsels wat sy een vir een ontleed. Nasionalisme en die nasiestaat,<sup>31</sup> gelykheid as 'n fundamentele politieke waarde,<sup>32</sup> menseregte,<sup>33</sup> die liberale welvaartstaat,<sup>34</sup> en totalitarisme<sup>35</sup> is vir

---

<sup>31</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 256 beskryf die opkoms van die nasiestaat na die val van feudalisme as 'n direkte uitvloeisel van die ontheemding van die werkersklas. Sonder tuiste spoel die nuwe arbeid oor tot in die samelewing. Een nuwe-produk van hierdie proses is organiese, bloed-en-grond nasionalisme waar die nasie as politieke eenheid bedink word asof dit 'n groot huishouding is. In die plek van die gesin tree lidmaatskap van 'n sosiale klas; in die plek van die privaateiendom van die gesin tree die grondgebied van die nasiestaat; in die plek van natuurlike solidariteit tussen familie tree die sosiale solidariteit van die nasie. Omdat die samelewing die plaasvervanger van die huishouding geword het word veronderstel dat bloed en grond die verhouding tussen politieke subjekte beheers. 'n Homogene bevolking en lojaliteit aan 'n grondgebied word die voorwaardes vir die staat.

Arendt *Men in Dark Times* (1970) 3-31 vind vervreemding ook aanwesig in alle vorme van affektiewe politiek waar politieke solidariteit op grond van medelye of simpatie met die lyding van ander bepaal word. Sy assosieer hierdie soort politiek met die broederskap wat in die agtiende eeu deur Rousseau en die Franse Revolusie gevestig is. Arendt *On Revolution* (1963) 70-74 reageer om dieselfde rede sterk teen die pogings om meegevoel te verhef tot die hoogste politieke waarde - pogings wat sy met die Franse Revolusie vereenselwig. Die keerpunt in die revolusie vind plaas toe die Jakobyne onder leiding van Robespierre beheer oorgeneem het. Die Jakobyne het hulle hoop nie geplaas op instellings nie maar op die natuurlike goedheid van 'n klas - die hoop was op die *massa* eerder as op die republiek. Die verskuiving het beteken dat die toekoms van die politieke gemeenskap nie deur wêreldse instellings verseker sou word nie maar deur die ondeelbare wil van die mense self. Die algemene wil in Rousseau se teorie is so as die basis van die politieke gemeenskap geneem. In die interpretasie daarvan deur Robespierre was die een ding wat die nasie in een wil kon saambind die meegevoel van diegene wat nie gelei het nie met diegene wat gelei het. Die probleem met meegevoel is dat dit alle mediasie tussen mense ophief en daarom 'n soort nie-politiese eenheid tussen mense bewerkstellig: "Because compassion abolishes the distance, the worldly space between men where political matters, the whole realm of human affairs, are located, it remains, politically speaking, irrelevant and without consequence. In the words of Melville, it is incapable of establishing 'lasting institutions'. Jesus's silence in 'The Grand Inquisitor' and Billy Budd's stammer indicate the same, namely their incapacity (or unwillingness) for all kinds of predicative or argumentative speech, in which someone talks to somebody about something that is of interest to both because it inter-est, it is between them. Such talkative and argumentative interest in the world is entirely alien to compassion, which is directed solely, and with passionate intensity, towards suffering man himself ... As a rule, it is not compassion which sets out to change worldly conditions in order to ease human suffering, but if it does, it will shun the drawn-out wearisome processes of persuasion, negotiation, and compromise, which are the processes of law and politics, and lend its voice to the suffering itself, which must claim for swift and direct action, that is, for action with the means of violence" (82).

<sup>32</sup> In die klassieke *polis* is gelykheid as 'n politieke of kunsmatige status verstaan. Om gelyk te wees het bloot beteken om die geleentheid te hê om tussen ander burgers in die openbaar deel te neem aan die agon of die stryd van elkeen om haar van ander te onderskei en as die beste van almal te openbaar. Gelykheid was 'n oplosmaaklike voorwaarde vir die strewe na individualiteit wat Arendt as die wese van die Homeriese helde (en daarom ook van die klassieke politiek) beskou het. Binne die sosiale word gelykheid nie meer gekoppel aan die moontlikheid van aksie nie, maar vanuit die perspektief van die arbeider en die biologiese lewensproses beoordeel. Dit beteken dat gelykheid nie meer as 'n kunsmatige politieke status beskou word nie, maar as iets natuurliks wat aan die mens se biologiese bestaan as sodanig gekoppel is. Op hierdie vlak is daar ook nie meer sprake van enige betekenisvolle onderskeid tussen mense nie. Dit beteken dat gelykheid vervlak tot soortgelykheid. Die klassieke verband tussen gelykheid en aksie (eiesoortigheid) val daarmee weg. Gelykheid word gekoppel aan die gedrag van die

Arendt almal simptome van dieselfde onderliggende patologie: die oorheersing van 'n arbeidersperspektief op die staat, of anders gestel, die afwesigheid van die publieke as 'n betekenisvolle politieke kategorie.<sup>36</sup> Arendt vat haar bespreking van moderniteit in *The Human*

---

mens as biologiese organisme. Aksie tussen mense word met gedrag tussen mense vervang sodat gelykheid verstaan word as 'n soort konformisme. Almal gedra hulle op 'n soortgelyke wyse. Hiermee is die grondslag van die sosiale wetenskappe ook gelê. Uniforme gedrag wat vatbaar is vir statistiese peiling is aan die orde van die dag. Politieke staatsmanskap word vervang deur suiwer staatsadministrasie.

<sup>33</sup> Arendt (*op cit supra* n 31) 104 kritiseer ook die gedagte van natuurlike regte wat deur die Franse revolusie gepopulariseer is: "[T]he men of the Revolution were no longer concerned with the emancipation of citizens, or with equality in the sense that everybody should be equally entitled to his legal personality, to be protected by it and at the same time, to act almost literally 'through' it. They believed that they had emancipated nature herself, as it were, liberated the natural man in all men, and given him the Rights of Man to which each was entitled, not by virtue of the body politic to which he belonged but by virtue of being born".

Die eise van biologiese of natuurlike bestaan (die fokus van die *animal laborans*) verplaas daarmee die politieke persona en die politieke maskers waarmee burgers in politieke kontekste as gelykes die geleentheid kry om te handel. Die uitdaging van republikeinse regsfilosofie in die post-apartheid konteks is juis om 'n nie-subjektivistiese (lees arbeidsame) interpretasie van menseregte te formuleer. 'n Uitstekende voorbeeld van 'n radikaal nie-arbeidsame interpretasie van menseregte kan gevind word in Johan van der Walt "Die toekoms van die onderskeid tussen die publiekreg en die privaatreë in die lig van die horisontale werking van die grondwet: Deel 1 en 2" 2002 *TSAR* 416 en 605.

<sup>34</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 68-78 se kritiek teen die liberale welvaarstaat word saamgevat in haar stelling dat moderniteit gekenmerk word deur 'n verval van politiek en die opkoms van die sosiale. Waar klassieke aristokratiese politiek 'n estetiese fokus gehad het en die noodsaaklikhede van arbeid en werk te bowe gegaan het word liberale welvaartstaatpolitiek gedomineer deur sosiale of sosio-ekonomiese vraagstukke. Dit beteken dat politiek en die publieke sfeer 'n privatisering ondergaan en deur instrumenetele oorwegings gedomineer word. Ek het reeds hierbo in hoofstuk een daarop gewys dat die opkoms van die liberale regswetenskap en die leerstuk van subjektiewe regte 'n belangrike moment in hierdie privatisering van die publieke sfeer behels het.

Vir Arendt lê die bepalende moment in die opkoms van die sosiale in die moment waarop die gepeupel die Bastille bestorm en so die brood en botter besorgdhede van die mens as *animal laborans* binne die politiek gevestig het. Daarmee is die deur ook geopen vir 'n soort broederskap en gelykheid wat volledig deur die mens se selfbeeld as arbeider gedomineer word. Sien verder hieronder voetnoot 36.

<sup>35</sup> Sien die uitvoerige bespreking in Hannah Arendt *The Origins of Totalitarianism* (1966). Arendt beskou totalitarisme net soos liberalisme as voorbeelde van massasamelewings. Die wese daarvan is dat alle pluraliteit in die politiek opgehef word en alle mense hanteer word asof hulle die verlengstuk van die dieselfde perspektief is. Totalitarisme is daarom die hoogtepunt van politieke wêreldloosheid maar nie kwalitatief anders as die logika wat liberale welvaartstaat politiek onderlê nie.

<sup>36</sup> Arendt beskryf hoe die konsep van die *publieke* in die moderne era binne liberale state deur die konsep van die *sosiale* verdring is. Dieselfde lot het die konsep van die private getref wat weer deur die konsep van die intieme verdring is. In die geval van totalitêre state is die konsep van die publieke deur die *naturreg* en die terreur waardeur dit in stand gehou word verdring. In die nasiestaat is die konsep



*Condition* in die volgende treffende woorde saam:<sup>37</sup>

[Modern society] is a society of laborers which is about to be liberated from the fetters of labor, and this society no longer know of *those higher and more meaningful activities* for the sake of which this freedom would deserve to be won. Within this society, which is egalitarian because this is labor's way of making men live together, there is no class left, *no aristocracy of either a political or spiritual nature* from which a restoration of the other capacities of man could start anew. What we are confronted with is the prospect of a society of laborers without labor, that is, without the only activity left to them. Surely, nothing could be worse.

Dit is teen die agtergrond van hierdie volledig Nietzscheaanse visie van moderniteit dat Arendt poog om haar eie alternatief en oplossing vir die krisis te formuleer. Hierin put sy skynbaar ook vrylik uit Nietzsche se inspirasie. Net soos Nietzsche verklaar Arendt dat dit slegs is wanneer politieke aksie suiwer in estetiese terme beoordeel word dat dit werklik 'n alternatief vir nihilisme kan bied. Net soos Nietzsche koppel sy hierdie estetiese interpretasie van politieke aksie aan 'n aristokratiese lewensuitkyk wat die kleinlike sosio-ekonomiese besorgdhede van die liberale orde agtergelaat het. Net soos Nietzsche wend sy haar tot die pre-Sokratiese Griekse ervaring ten einde die dinamika van hierdie aristokratiese politiek orde te ontsluit. Arendt poog in die proses egter om Nietzsche se estetiese weergawe van aristokratiese politiek radikaal te hersien. Soos reeds hierbo geblyk het was Arendt van mening dat Nietzsche se biologiese interpretasie van die estetiese as 'n teken van die verhewe enkeling se lewenskrag of wil tot mag die verval van politiek in moderniteit aangehelp het. Nietzsche se estetiese politiek het eksplisiet die menslike toestand van biologiese lewe en die aktiwiteit van arbeid tot die fokuspunt van die staat verhef. Vir die estetiese alternatief om enige waarde te hê moes dit volgens Arendt eerder rondom die menslike toestande van pluraliteit en

---

van die publieke deur die konsep van *die volk* verdring. Die sosiale, die natuurreg en die volk is almal konsepte wat die tradisionele besorgtheid van die arbeider met die instandhouding van die biologiese lewensproses in die huishouding na die staat toe oordra. Arendt se projek is om hierdie kolonialisering van die publieke deur deur die biologiese en die huishoudelike te probeer besweer. Die sentrale vraag wat hier te berde gebring word is hoe die publieke as 'n kategorie binne republikeinse politiek verstaan kan word indien dit weer met politieke aksie in verband gebring word?

<sup>37</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 5.

nataliteit en dus die aktiwiteit van aksie herbedink word.

Arendt beroep haar op Perikles<sup>38</sup> se bekende begrafnisrede as die teks wat die wese van die aristokratiese lewensuitkyk die beste verwoord. In hierdie rede interpreteer Perikles Athene se politieke dade nie aan die hand van morele of instrumentele standaarde nie, maar besing die grootsheid daarvan suiwer in Homeriese terme. Dit is hierdie Griekse fasinatie met die grootsheid van politieke dade wat Arendt se verbeelding aangryp. Haar verklaring vir hierdie fasinatie is die sleutel tot haar poging om politiek vir die moderne era te herwin. Wat presies dan is aksie en waarom het dit so 'n aantrekkingskrag vir Arendt en aristokratiese individue?

### 3 Arendt se eerste estetiese alternatief: politieke aksie as performatiewe kuns

Arendt ontwikkel in *The Human Condition* 'n ontologie van die mens se bestaan waarin die mens as 'n publieke of politieke wese na vore tree.<sup>39</sup> In die proses verwys sy herhaaldelik na die paganistiese politieke ervaring van pre-Sokratiese Griekeland om haar ontologie verder te ontsluit. Haar ontologie word daarom oorlaai met baie van die estetiese en Homeriese metafore wat ook in Perikles se siening van die *polis* tot uiting kom. Verskeie van Arendt se kritici argumenteer dat haar ontologie slegs bruikbaar aangewend kan word indien dit van die Griekse of estetiese interpretasie daarvan losgemaak word.<sup>40</sup> In die bespreking wat volg ondersoek ek die meriete van bogenoemde standpunt oor Arendt se interpretasie van aksie. Ek argumenteer dat die estetiese of Homeriese dimensie van Arendt se politieke ontologie nie oorkom kan of moet word nie, maar in navolging van Arendt se eie voorbeeld, eerder verder gevoer en verdiep moet word.

Die hoeksteen van Arendt se ontologie is die menslike toestand van nataliteit of geboortelikheid. Volgens Arendt is die mens se bestaan 'n volgehoue respons op die feit van haar geboortelikheid.<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> Thucydides *History of the Peloponnesian War* (1972) 143-151.

<sup>39</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 175-247.

<sup>40</sup> Sien byvoorbeeld die skrywers wat reeds in voetnoot 11 hierbo genoem is.

<sup>41</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) se beklemtoning van geboortelikheid as die basis van haar ontologie verskil van Heidegger se fokus op mortaliteit as basis vir menslike individualisering. In kontras met Heidegger se projek van fundamentele ontologie verklaar Arendt uitdruklik: "natality, and not mortality, may be

Hierdie geboortelikheid omvat twee dimensies: Elke menslike geboorte is 'n onverwagse en onwaarskynlike *nuwe* begin in die wêreld, daarby is elke geboorte 'n *unieke* begin in die wêreld. Dit beteken dat die menslike toestand van nataliteit in Arendt se denke onlosmaaklik verweef is met die menslike toestand van pluraliteit.<sup>42</sup>

Ons het reeds gesien dat die mens deur arbeid en werk reageer op die noodsaaklike take om die mens se biologiese lewensprosesse te ondersteun en 'n beskermende fisiese omgewing tot stand te bring. In Arendt se tipologie van die *vita activa* beskryf die term *aksie* daardie aktiwiteite waarmee die mens suiwer op die geboortelikheid en pluraliteit van haar bestaan reageer (dit is met ander woorde aktiwiteite wat die mens se instrumentele omgang met die wêreld transendeer). Aksie as 'n oorkoepelende kategorie word saamgestel uit aksie (dade) en spraak (woorde). Tot die mate waarin die mens deur die menslike toestand opgeroep word tot aksie voer sy volgens Arendt 'n politieke en publieke bestaan. Waarom die menslike toestand van geboortelikheid en pluraliteit aksie oproep, en waarom Arendt aksie sondermeer as politiek beskryf, is van die belangrike vrae wat in die volgende paar bladsye bespreek word.

Arendt konstrueer haar hele politieke filosofie rondom Augustinus se interpretasie van die Bybelse weergawe van die mens se toestand van geboortelikheid. Volgens Augustinus is die mens deur God geskape of begin sodat die beginsel van 'n nuwe begin in die werklikheid gevestig kon word. Arendt verduidelik Augustinus se insig soos volg:<sup>43</sup>

---

the central category of political, as distinguished from metaphysical, thought" (9).

<sup>42</sup> Die feit dat elke mens as 'n unieke wese gebore word beteken dat die mensdom uit 'n pluraliteit (lees verskeidenheid, nie veelheid nie) van mense saamgestel is. In hierdie opsig bou Arendt voort op 'n basiese gedagte uit die Bybelse interpretasie van die skeppingsverhaal. Die boek Genesis bevat twee skeppingsverhale. Ingevolge die eerste het God die mens as man en vrou geskape en daarmee dus die beginsel van pluraliteit op die aarde gevestig (Gen 1:27). Ingevolge die tweede het God die mens as man (Adam) geskape (Gen 2:7). Die veelheid van mense op aarde is in hierdie verhaal die resultaat van 'n vermenigvuldiging en nie van 'n onreduseerbare pluraliteit nie.

Arendt se interpretasie van Augustinus se teologie van die menslike skepping berus op 'n aanvaarding van die eerste skeppingsverhaal. Die mens word gebore, nie bloot as een van 'n veelheid nie, maar as 'n unieke figuur binne 'n pluraliteit of verskeidenheid. Dit is die pluraliteit inherent in die skepping van die mens (volgens hierdie Bybelse mitologie) wat die mens tot aksie dryf. Deur aksie poog die mens om haar uniekheid te openbaar deur die wyse waarop sy nuwe woorde spreek en dade doen.

<sup>43</sup> Hannah Arendt *The Life of the Mind: Willing* (1978) 216-217.

According to him, as we know, God created man as a temporal creature, *homo temporalis*: time and man were created together, and this temporality was affirmed by the fact that each man owed his life not just to the multiplication of the species, but to birth, the entry of a novel creature who as something entirely new appears in the midst of the time continuum of the world. The purpose of the creation of man was to make possible a *beginning*: ‘That there be a beginning man was created, before whom nobody was’.

In Augustinus se oë is die mens se geboortelikheid van so ‘n ingrypende aard dat dit ‘n selfonderhoudende dinamiek ontketen. Wannere Arendt hierdie gedagte oorneem, bedoel sy nie, soos Nietzsche beweer het, dat die mens deur ‘n drang om te lewe voortgedryf word en dat haar bestaan in terme van lewensvitaliteit beoordeel kan word nie, maar dat sy gedryf word om self iets nuut aan die wêreld toe te voeg. Dit is op dié wyse dat elke mens haar uniekheid aktualiseer: Die mens reageer op haar onverwagse goddelike begin deur in antwoord iets van haar eie te begin. Arendt se werk is van begin tot einde deurspek met verskeie weergawes van hierdie gedagte. In *The Human Condition* skryf sy byvoorbeeld:<sup>44</sup>

With word and deed we insert ourselves into the human world and this insertion is like a second birth, in which we confirm and take upon ourselves the naked fact of our original physical appearance. This insertion is not forced upon us by necessity, like labor, and it is not prompted by utility, like work. It may be stimulated by the presence of others whose company we may wish to join, but it is never conditioned by them; its impulse springs from the beginning which came into the world when we were born and to which we respond by beginning something new on our own initiative.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup>Arendt (*op cit supra* n 16) 176-177.

<sup>45</sup> Twintig jaar later, in van die laaste woorde wat Arendt (*op cit supra* n 43) 217 geskryf het, stel sy dit, steeds met verwysing na Augustinus se politieke filosofie, soos volg: “The very capacity for beginning is rooted in natality, and by no means in creativity, not in a gift but in the fact that human beings, new men, again and again appear in the world by virtue of birth”. Sy volg hierdie woorde op met die laaste gedagte wat sy aan die wêreld gelaat het: dat nataliteit en die mens se reflektiewe oordeelsvermoë onlosmaaklik met mekaar verand hou. Arendt se skielike dood het verhoed dat die aard van daardie verband deur haar ontsluit kon word. Arendt se aanvanklike toe-eiening van Augustinus se siening van

Hier is dan Arendt se formulering van die eerste rede waarom die mens tot politieke aksie oorgaan en tot die publieke sfeer toetree - dit is 'n spontane respons op haar geboortelikheid of die goddelike ingryping wat haar geboorte daarstel. Die mens is 'n nuwe begin en daarom ook 'n beginner: "Because they are initium, newcomers and beginners by virtue of birth, men take initiative, are prompted into action".<sup>46</sup> Politieke aksie word nie deur noodsaak of nut gemotiveer nie, maar ontspring volledig uit die feit van menslike geboortelikheid.

Arendt ondersoek nie die implikasies van hierdie pragmatiek verder nie.<sup>47</sup> Sy gaan daarenteen dadelik voort om aan te toon hoe die selfgeneratiewe dinamiek van die mens se geboortelikheid deur die dinamiek van haar uniekheid of die toestand van pluraliteit beïnvloed word.<sup>48</sup> Naas die feit van

---

die mens se geboortelikheid in *The Human Condition* was daarop gerig om die aktiewe lewe te ontleed as 'n aktualisering van die toestand van geboortelikheid en pluraliteit. Die aard van die menslike oordeelsvermoë en die verwantskap wat dit met haar geboortelikheid het is daarom nie in daardie konteks nie aangespreek nie.

<sup>46</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 177.

<sup>47</sup> Die gedagte dat politieke aksie 'n soort onwillekeurige respons op die mens se geboortelikheid daarstel word ondersteun deur enkele van Arendt se opmerkings oor die aard van menslike spraak. Arendt verduidelik, byvoorbeeld, dat spraak nie in die pre-polis ervaring van die Grieke as iets anders as 'n soort aktief-wees beskou is nie. Spraak en aksie was as wedersyds oorvleulende kategorieë beskryf. Spraak was nie gemeet aan die inhoud van die gedagtes of ideëe wat dit uitgedruk het nie, maar bloot aan die wyse waarop dit 'n respons was op dit wat gebeur het: ten beste was spraak die vermoë om die regte woord op die regte oomblik te vind. Spraak was nie die wyse waarop die mens begin het om beheer oor haar omgewing te neem nie. Spraak was eerder "the specifically human way of answering, talking back and measuring up to whatever happened or was done" (Arendt (*op cit supra* n 16) 26 (my beklemtoning)).

Indien die mens se geboorte die eerste ding is wat met haar gebeur het, dan staan die hele orde van spraak, aksie, politiek en die publieke sfeer in die teken van 'n subjek wat altyd reeds 'n aangeraakde of aangespreekde (en daarom ontvrigte) subjek is, voordat sy 'n spreker is.

Die siening van die mens as aangespreekte, eerder as spreker, is volgens Levinas en van sy meer onlangse lesers, soos Derrida en Lyotard, deurslaggewend vir 'n ontleding van die mens se etiese en politieke bestaan. Arendt se politieke ontologie word hieronder in hoofstuk vyf aan die hand van Lyotard se interpretasie van geboortelikheid in hierdie postmoderne rigting ontwikkel. Pogings om Arendt se refleksies oor spraak in 'n deliberatiewe model van demokrasie te omskep is vir my minder aantreklik omdat dit die pragmatiek van spraak, soos Arendt dit verwoord, ontken of probeer besweer. Spraak is vir Arendt nie in die eerste plek politieke oorrading of deliberasie nie (volgens Arendt (*op cit supra* n 16) 26 is hierdie siening van spraak as retoriek 'n veel later ontwikkeling).

<sup>48</sup> In haar denke word die gedagte van respons onmiddelik in 'n lewenslange projek van selfopenbaring omskep. Arendt se subjek is radikaal vry en het die vermoë om op enige wyse op haar geboortelikheid te reageer. Selfs teen haar eie wil en begeerte in is die mens gedoem tot vryheid. Die beginsel van nataliteit is daarom 'n radikaal ontvrigtende en produktiewe beginsel. Met elke nuwe mens word die wêreld

geboortelikheid word aksie ook deur die mens se uniekheid of die menslike toestand van pluraliteit opgeroep:<sup>49</sup>

Action would be an unnecessary luxury: a capricious interference with general laws of behaviour, if men were endlessly reproducible repetitions of the same model, whose nature or essence was the same for all and as predictable as the nature or essence of any other thing. Plurality is the condition of human action because 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.

Die mens maak dus nie bloot met haar geboorte 'n verskyning in die wêreld nie. As 'n unieke mens tussen 'n pluraliteit van ander mense hunker die mens daarna om self aan ander te verskyn en haar sodoende as 'n unieke individu van ander mense te onderskei:<sup>50</sup>

In contrast to the inorganic thereness of lifeless matter, living beings are not mere

---

gedwing om die onverwagte te verwag (Arendt (*op cit supra* n 16) 178). Vryheid is inderdaad die sentrale konsep in Arendt se politieke filosofie: "The reason d'être of politics is freedom." (Arendt *Between Past and Future* (1961) 146) Dit is juis omdat Arendt die vryheid van aksie wil beklemtoon dat sy politieke aksie in terme van nataliteit bedink en weier om dit aan enige teleologiese of deontologiese raamwerk onderhewig te stel. Dit is ook hierdie beklemtoning van die an-argiese vryheid van aksie wat Dana Villa (*op cit supra* n 3) as Arendt se belangrikste bydrae beskou. Nataliteit en aksie hou die moontlikheid lewend dat iets nuuts kan gebeur wat deur die instrumentele orde van administrasie kan breek.

Dit is terselfdertyd hierdie an-argiese vryheid wat nataliteit meebring wat die normatiewe dimensie van politiek problematiseer. Arendt self het later in haar lewe gepoog om die radikaliteit van aksie wat sy rondom nataliteit bedink het in te perk deur politieke aksie aan politieke oordeel ondergeskik te stel: "[W]e are doomed to be free by virtue of being born, no matter whether we like freedom or abhor its arbitrariness. This impasse, if such it is, cannot be opened or solved except by an appeal to another mental faculty, no less mysterious than the faculty of beginning, the faculty of Judgement" (Arendt (*op cit supra* n 43) 217).

Lyotard vind Arendt se poging om aksie of nataliteit reflektief deur oordeel te reguleer en so weer van 'n normatiewe inhoud te voorsien problematies. Hy beskryf nataliteit of geboortelikheid as 'n soort onmenslikheid wat die mens altyd in die houvas van 'n Ander plaas en so 'n etiese verpligting op haar lê. Lyotard se kritiek is dat hierdie etiese verpligting nie deur Arendt se siening van aksie of haar siening van oordeel verdiskonteer word nie. Ek kom hieronder in hoofstuk 5 weer hierop terug.

<sup>49</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 8.

<sup>50</sup> Arendt (*op cit supra* n 6) 21.

appearances. To be alive means to be possessed by an urge toward self-display which answers the fact of one's own appearingness. Living things *make their appearance* like actors on a stage set for them.

Dit is die kombinasie van nataliteit en pluraliteit wat die mens tot aksie oproep. Pluraliteit is as sodanig die voorwaarde vir politiek: "plurality is specifically the condition - not only the *conditio sine qua non*, but the *conditio per quam* - of all political life."<sup>51</sup> Politiek in hierdie sin is niks anders as 'n ontologiese respons op geboortelikheid wat die vorm van selfverskyning en selfonderskeiding aanneem nie. Daar is dan ook 'n tweede rede waarom die mens volgens Arendt oorgaan tot politieke aksie en tot die publieke sfeer toetree - die mens wil daardeur die geleentheid benut om haar van ander mense te onderskei en haar uniekheid onder mense te bevestig.

Vanuit die oogpunt van pluraliteit neem aksie dus die vorm aan van van selfvertoon of verskyning aan ander mense waardeur die mens haarself van ander onderskei. Dit beteken dat Arendt spraak en aksie nie bloot as die ontologiese respons van 'n lydsame subjek bedink nie, maar ook meer aktief beskryf as die unieke wyse waarop die mens haar aan ander openbaar.<sup>52</sup> As gevolg van die menslike toestand van nataliteit en pluraliteit is die wese van die mens om haarself ten toon te stel. Die mens is letterlik niks meer as 'n verskynsel nie.<sup>53</sup>

"In this world which we enter, appearing from a nowhere, and from which we disappear into a nowhere, *Being and Appearing coincide*".

Die enigste wyse waarop die mens aan ander kan verskyn en kan openbaar wie sy is, in teenstelling

---

<sup>51</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 7.

<sup>52</sup> Arendt (*op cit supra* n 6) 22 dring daarop aan dat mense nie net in die wêreld is nie maar ook van die wêreld is. Dit beteken vir haar dat mense op hulle verskyning in die wêreld reageer deur aktief 'n verskyning van hulle eie te maak. Menslike eiesoortigheid behels daarom veel meer as bloot andersoortigheid. Laasgenoemde is 'n eienskap van alles in die wêreld. Eersgenoemde is 'n eienskap uniek aan die aktiewe en selfaktualiserende mens. Sien verder hieroor Arendt (*op cit supra* n 16) 176.

<sup>53</sup> Arendt (*op cit supra* n 6) 19.

met wat sy is,<sup>54</sup> is deur haar woorde en daade (alhoewel selfopenbaring onvermydelik is, vind slegs 'n geringe mate van selfonderskeiding plaas in die wyse waarop die mens arbeien en werk).<sup>55</sup> Ten spyte van die verskuiwing vanaf nataliteit tot pluraliteit beteken dit nie dat Arendt daarmee ten kenne gee dat die mens die aanvanklike ontwrigting van haar geboorte kan afskud en haar eie soewereiniteit kan vestig nie. Alhoewel die mens die drang het om tot aksie oor te gaan en haar so aan ander te vertoon beteken dit nie dat sy daarmee beheer uitoefen oor die proses waardeur haar unieke identiteit gevestig word nie. Dieselfde menslike pluraliteit wat die begeerte in die mens opoep om haarself van ander te onderskei veroorsaak dat hierdie onderskeidingsproses nooit deur die mens self beheer kan word nie. Arendt verduidelik die kompleksiteit van hierdie proses deur middel van 'n estetiese analogie:<sup>56</sup>

The urge toward self-display - to respond by showing to the overwhelming effect of being shown - seems to be common to men and animals. And just as the actor depends upon stage, fellow-actors, and spectators, to make his entrance, every living thing depends upon a world that solidly appears as the location for its own appearance, on fellow-creatures to play with, and on spectators to acknowledge and recognize its existence.

Arendt herhaal met hierdie opmerking die gedagte dat die mens se drang na selfvertoon opgeroep word deur 'n geboortelikheid wat die mens as 't ware oorweldig. Terselfdertyd verskuif sy haar klem na die wêreldse konteks waarbinne daardie drang tot uiting moet kom. Hierdie konteks word deur die inherente pluraliteit van die mens se bestaan daargestel:<sup>57</sup>

Nothing and nobody exists in this world whose very being does not presuppose a

---

<sup>54</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 179.

<sup>55</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 178-183. Trouens. Arendt neem die feit dat die mens kan praat as bewys van die feit dat mense eiesoortig is en dat pluraliteit gevolglik 'n basiese toestand van menslike bestaan is. Indien dit nie die geval was nie sou spraak en aksie nie nodig gewees het om die mens verstaanbaar te maak nie. Tekens en klanke sou meer as voldoende gewees het om identiese behoeftes en begeertes aan mekaar te kommunikeer.

<sup>56</sup> Arendt (*op cit supra* n 6) 21-22.

<sup>57</sup> Arendt (*op cit supra* n 6) 19.



*spectator*. In other words, nothing that is, insofar as it appears, exists in the singular; everything that is, is meant to be perceived by somebody. Not man but men inhabit this planet. Plurality is the law of the earth.

Die pluraliteit van mense tussen wie die subjek haar verskyning probeer maak is volgens Arendt altyd as 'n netwerk van verhoudings georganiseer.<sup>58</sup> Twee belangrike implikasies spruit uit hierdie feit voort. In die eerste plek veroorsaak hierdie netwerk en die ontelbare konflikterende wille en bedoelings en perspektiewe wat daarin opgesluit is dat aksie feitlik nooit die openbarende doel daarvan bereik nie.<sup>59</sup> Aksie vind plaas in 'n medium waarbinne elke aksie 'n nuwe kettingreaksie begin sodat die effek van 'n enkele woord of daad in beginsel grensloos en onvoorspelbaar is.<sup>60</sup> Die paradoks van politieke aksie word verdiep deur die feit dat die wese van die mens in die aktualiteit van haar verskyning aan die wêreld opgesluit lê. Aksie is 'n vertoning wat geen blywende produkte oplewer nie. Daar bestaan geen essensie wat die onderskeidingsproses vooraf gaan of wat wat daardeur agter gelaat word en waarmee dit gestabiliseer kan word nie. Aksie gaan daarom altyd gepaard met onsekerheid.

Ten spyte hiervan genereer aksie spontaan en sonder enige plan of bedoeling stories wat in die netwerk van verhoudings begin sirkuleer. Die woorde en dade van 'n spesifieke individu word uiteindelik in die vorm van 'n lewensverhaal saamgevat wat die uniekheid van die held van daardie verhaal openbaar. Dit bly nietemin onmoontlik om die lewende essensie van 'n persoon soos dit in die vloei van aksie geopenbaar word effektief in 'n storie of ander reifikasie vas te vang.<sup>61</sup> Hierdie stories saam stel 'n geskiedenis daar maar nóg 'n gegewe lewensverhaal nóg die geskiedenis kan as

---

<sup>58</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 182-183.

<sup>59</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 184.

<sup>60</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 190.

<sup>61</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 181. Die naaste wat daaraan gekom word om die identiteit van iemand in storie vas te vat is in drama. Om hierdie rede verduidelik Arendt dat drama die mees politieke van alle kunsvorme is. Die dade en woorde van helde word hier met die minimum van reifikasie en so direk as moontlik deur akteurs nageboots. Dit is slegs die koor wat verder gaan en die betekenis van hierdie woorde en dade interpreteer en ontsluit (187).

die produk van 'n spesifieke outeur beskou word.<sup>62</sup>

Although everybody started his life by inscribing himself into the human world through action and speech, nobody is the author or producer of his own life story. In other words, 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 world, namely, its actor and sufferer, but nobody is its author.

Die lydsame subjek wat nie anders kan as om op haar geboortelikheid te reageer nie is daarom ook teenwoordig in Arendt se beskrywing van die proses waardeur die subjek haar unieke identiteit probeer vestig. Alhoewel die subjek radikaal vry is om 'n unieke respons op haar menslike bestaan te formuleer is sy nooit soewerein nie: "one discloses one's self without ever either knowing himself or being able to calculate beforehand whom he reveals".<sup>63</sup> Die mens is daarom as 't ware gedoem tot vryheid, dit wil sê om iets nuuts te begin wat sy nie kan beheer of voorspel nie.<sup>64</sup> Hierdie dinamika van die menslike ontologie dwing amper die eksistensiële gevolgtrekking by Arendt op dat die mens se bestaan absurd is.<sup>65</sup>

Die konteks van menslike pluraliteit waarbinne die mens op haar geboortelikheid moet reageer het dus 'n paradoksale invloed op aksie en politiek. Pluraliteit vestig by die mens die begeerte om haar uniekheid te openbaar en bied so 'n ontologiese verduideliking vir politieke aksie. Terselfdertyd ontwig menslike pluraliteit hierdie openbaringsproses tot so 'n mate dat die doel daarvan byna nooit gerealiseer word nie. Pluraliteit maak politieke aksie op paradoksale wyse beide moontlik en

---

<sup>62</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 184.

<sup>63</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 192.

<sup>64</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 235.

<sup>65</sup> *Ibid.* Dit is juis om hierdie rede dat Plato oortuig was dat politiek nie ernstig opgeneem hoef te word nie - die mens op die politieke verhoog is soos 'n pop wat deur onsigbare kragte agter die skerms rondgeslinger word. Die politieke lewe reduceer die mens tot 'n speelding van die gode (Arendt (*op cit supra* n 16) 185).

'n Teenoorgestelde probleem tree in Kant na vore. Hier word die mens se vryheid bedreig nie deur onvoorspelbaarheid nie maar deur dodelike determinisme. Kant het die moed gehad om die mens vry te maak van die gevolge van haar dae en suiwer op die vryheid en suiwerheid van haar motiewe te fokus. In hierdie geval is die mens se lewe tragies, nie absurd nie (Arendt (*op cit supra* n 16) 235 n 75).

onmoontlik. Dit beteken dat politiek en die publieke sfeer inherent problematies en uiters kwesbaar is. Politieke aksie word gekenmerk deur onvoorspelbaarheid, onsekerheid, grensloosheid en onomkeerbaarheid. Dit grens aan die absurde. Enige instrumentele logika is om hierdie rede magteloos en onvanpas in die publieke sfeer. Politiek is die domein van stories, kunswerke, beloftes en vergifnis, nie van tegniese vaardighede en meesterskap nie.

Pluraliteit en die netwerk van verhoudinge waarbinne aksie plaasvind het egter nie net 'n destabiliserende uitwerking op die mens se publieke bestaan en die politiek nie. Die proses waardeur die mens haarself probeer onderskei deur in die publiek aan ander mense te verskyn stel ook haar sin van realiteit daar. Die teenwoordigheid van ander mense wat sien en hoor wat ons sien en hoor bevestig die realiteit van die wêreld en ons sin vir self. Menslike pluraliteit verseker die perspektiwiteit waarsonder 'n sin vir realiteit nie moontlik is nie.<sup>66</sup>

Only where things can be seen by many in a variety of aspects without changing their identity, so that those who are gathered around them know they see sameness in utter diversity, can worldly reality truly and reliably appear.

Die mens se gevoel van realiteit berus op haar verskyning in die publieke sfeer. Hiermee bedoel Arendt nie bloot dat die realiteit van die mens se bestaan afhanklik is van erkenning deur ander mense nie. Dit wat publiek is dui hier in die eerste plek op dit wat gemeenskaplik aan almal is en wat onderskei kan word van elke mens se private plek in die wêreld. Arendt se bespreking bereik hier 'n vlak van kompleksiteit wat haar ruimtelike siening van die publieke sfeer en die estetiese analogie tussen die publieke sfeer en die verhoog problematiseer. Die publieke sfeer is hier nie soseer 'n plek nie as 'n *strukturele verwantskap* tussen verskeie individue onderling.<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 57.

<sup>67</sup> Ibid. Die publieke sfeer moet daarom eerder as die publiek, bedoelende 'n groep mense wat op 'n spesifieke wyse in verhouding staan, beskryf word. Die publiek wat Arendt in gedagte het word nie deur gedeelde waardes, norme, oogmerke, belange of emosies verenig nie. Margaret Canovan suggereer dat die publiek, soos Arendt die term verstaan, in die moderne samelewing op die straat tot stand kom. 'n Vollediger bespreking van hierdie interpretasie van Arendt se publieke sfeer en 'n poging om dit te ontgin as basis vir die jurisprudensie van die Suid-Afrikaanse konstitusionele hof sien Wessel le Roux "From acropolis to metropolis: the new Constitutional Court building and South African street democracy" 2001 *SAPR/SAPL* 139.

[T]he reality of the public realm relies on the simultaneous presence of innumerable perspective and aspects in which the common world presents itself and for which no common measurement or denominator can ever be devised. For although the common world is the common meeting ground of all, those who are present have different locations in it, and the location of one can no more coincide with the location of another than the location of two objects. Being seen and being heard by others derive their significance from the fact that everybody sees and hears from a different position. This is the meaning of public life.

Dit wat verskyn en waarvan ek die realiteit bevestig verskyn ook aan ander mense en word ook deur hulle bevestig. Dit vorm met ander woorde 'n gedeelde verwysingspunt tussen 'n verskeidenheid mense. Dit wat so verskyn lê tussen mense en word uit verskeie perspektiewe belig. Dit is hierdie dinge wat tussen mense lê en verskyn wat hulle saambind en van mekaar distansieer. Die publieke sfeer word nou omskryf as die gedeelde wêreld wat mense saambind maar terselfdertyd ook verhoed dat hulle oor mekaar se voete val. Arendt beskryf die strukturaliteit van die publieke sfeer of die wêreld aan die hand van 'n treffende analogie.<sup>68</sup>

To live together in the world means essentially that a world of things is between those who have it in common, as a table is located between those who sit around it; the world like every in-between, relates and separates men at the same time. The public realm, as the common world, gathers us together and yet prevents our falling over each other, so to speak. What makes mass society so difficult to bear is not the number of people involved, or at least not primarily, but the fact that the world between them has lost its power to gather them together, to relate and to separate them. The weirdness of this situation resembles a spiritualistic scéance where a number of people gathered around a table might suddenly, through some magic trick, see the table vanish from their midst, so that two persons sitting next to each other were no longer separated but also would be entirely unrelated to each other by anything tangible.

---

<sup>68</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 52-53.

Aksie geskied as gevolg van die menslike toestand van pluraliteit in die publieke sfeer, hier nie verstaan as 'n fisiese ruimte nie maar as die komplekse stel verhoudinge wat onder spesifieke omstandighede rondom die openbare verskyning van 'n individu tot stand kom. Die publieke sfeer verskil in hierdie opsig van die private sfeer omdat in eersgenoemde 'n verskeidenheid perspektiewe aangetref word terwyl in laasgenoemde, soos in totalitêre en liberale massasamelewings, daar bloot sprake is van die verlenging van dieselfde perspektief. Omdat die publieke sfeer hier die aard van die verhoudinge beskryf wat tussen mense bestaan, kan dit nie ruimtelik of andersins geïnstitusioneel word nie. Die publieke sfeer, soos aksie, bestaan slegs as 'n aktualiteit of as aksie. Die publieke sfeer of die wêreld kan daarom vernietig word wanneer die gemeenskaplikheid van dieselfde voorwerp of woord en daad nie meer waargeneem kan word nie. Dit kan gebeur onder toestande van radikale isolasie waar niemand met ander kan saamstem nie. Die publieke sfeer kan ook vernietig word wanneer die veelheid van perspektiewe op dieselfde voorwerp, woord of daad verval en almal alles uit presies dieselfde hoek waarneem. Dit is tipies van massasamelewings waar 'n onnatuurlike konformisme of gelykheid (as eendersheid) posvat en almal skielik begin optree asof hulle een familie met een perspektief is.<sup>69</sup>

Arendt formuleer met hierdie ontleding van die publieke sfeer wat deur 'n pluraliteit van perspektiewe daargestel word ook 'n derde rede waarom die menslike toestand die mens tot aksie oproep: Die mens het die perspektiwiteit van die publieke sfeer nodig om die realiteit van haar eie bestaan en die wêreld om haar te bevestig. Die mens neem hiervolgens nie deel aan die politiek as 'n antwoord op iets wat haar oorweldig nie, ook nie om haar as 'n unieke wese van ander te onderskei nie, maar om haar ontologiese behoefte aan 'n sin van realiteit en 'n objektiewe wêreld te bevredig.

Arendt is egter nie bereid om met hierdie grootliks stukturele beskrywing van die publieke sfeer en politiek te volstaan nie. Dit is nie vir haar voldoende om politiek aan nataliteit en pluraliteit as dinamiese momente van menslike bestaan te koppel nie. Politiek behels iets meer as die konstante fragmentering of deurmreking van die bestaande en bekende werklikheid in die naam van pluraliteit. Arendt voeg ook aan hierdie ontologie 'n spesifieke mitologiese of narratiewe betekenislaag toe. Politiek word moontlik gemaak deur 'n gedeelde of kollektiewe mitologie of narratief. As voorbeeld

---

<sup>69</sup>Arendt (*op cit supra* n 16) 58.

neem sy die pre-Sokratiese politieke ervaring van die Grieke. Daardie ervaring was gestruktureer rondom 'n duidelike onderskeid tussen die *vita activa* en die *vita contemplativa*. Die *vita activa* (die Latynse vertaling van die Aristoteliaanse *bios politikos*) was 'n lewe toegewy aan politiek. Die *bios politikos* was een van die drie lewens wat Aristoteles as vry lewens beskryf het (die ander is die lewe van die kunsliefhebber en die lewe van die filosoof). Die organisasie van die polis het beteken dat die mens naas haar biologiese en sosiale bestaan ook 'n tweede lewe of 'n *bios politikos* verkry het. Die twee lewens en wêrelde - die private waarin die burger oor sy huishouding regeer het en die publieke waar regering nie ter sprake was nie - is deur 'n duidelike en absolute kloof onderskei. Om hierdie kloof vanuit die beskermde omgewing van die huishouding oor te steek en jouself aan die genadelose ontbloting van die publieke sfeer bloot te stel het 'n besondere soort dapperheid vereis:<sup>70</sup>

To leave the household, originally in order to embark upon some adventure and glorious enterprise and later simply to devote one's life to the affairs of the city, demanded courage because only in the household was one primarily concerned with one's own life and survival. Whoever entered the political realm had first to be ready to risk his life, and too great a love for life obstructed freedom, was a sure sign of slavishness.

Ten spyte daarvan dat die toetrede tot die *bios politikos* oorspronklik 'n lewensgevaarlike onderneming was (Arendt het hier duidelik vir Homerus en die Trojaanse oorlog in gedagte) word die *bios politikos* en die lewe in die *polis* gereguleer deur die strewe na onsterflikheid.<sup>71</sup> In die paganistiese Griekse kultuur het die mens se sterflikheid duidelik afgesteek teen die onsterflikheid van die gode. Binne die Olimpiese mitologie was die roeping en grootsheid van mense daarom ook daarin geleë om die mens te verhef tot die sfeer van die gode of onsterflikheid. Volgens Arendt se verduideliking was die Griekse *polis* oorspronklik uit hierdie paganistiese ervaring en strewe gebore. Sy vind verskeie aanduidings ter ondersteuning van hierdie siening. Dit was die paganistiese strewe na onsterflike roem wat die maatstaf vir politieke aksie in pre-Sokratiese geskiedskrywers

---

<sup>70</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 36.

<sup>71</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 18.

(Thukidides) en digters (Homerus) daargetstel het.<sup>72</sup> Die Olimpiese mitologie was daarby ook as godsdiens van die polis duidelik te onderskei van die ouer godsdiens van die familie en huishouding.<sup>73</sup>

Hoe dan kan die grootste woordvoerder van die Olimpiese mitologie, Homerus, ook as die inspirasie vir die Griekse *polis* beskou word? Volgens Arendt het Homerus se werk en lewe getuienis gebied beide van die grootsheid van Griekse helde soos Achilles, en van sy eie grootsheid as epiese digter. Albei hierdie aspekte het as inspirasie vir die daarstel van die *polis* gedien. Die helde waarvan Homerus vertel het die Griekse verbeelding aangegryp juis omdat hulle 'n oplossing gebied het vir die oënskynlike absurditeit van die mens se publieke of politieke bestaan.<sup>74</sup>

What gives the story of Achilles its paradigmatic significance is that it shows in a nutshell that eudaimonia can be bought only at the price of life and that one can make sure of it only by foregoing the continuity of living in which we disclose ourselves piecemeal, by summing up all of one's life in a single deed, so that the story of the act comes to its end together with life itself. Even Achilles, it is true, remains dependent upon the storyteller, poet, or historian, without whom everything he did remains futile; but he is the only 'hero', and therefore the hero par excellence, who delivers into the narrator's hands the full significance of his deed, so that it is as though he had not merely enacted the story of his life but at the same time also 'made' it.

Wie ookal daarna strewende om 'n storie na te laat wat onsterflike roem sal verwerf moet daarom nie alleen haar lewe waag nie maar moet ook uitdruklik, soos Achilles, 'n kort lewe en 'n ontydige dood kies.<sup>75</sup> Omdat heldhaftige aksie feitlik uitsluitlik op die drang na selfopenbaring en onsterflikheid fokus (ten koste van alle ander oorwegings) het dit, volgens Arendt, die paradigma van politieke aksie in die Griekse skiereiland geword en ook 'n bepalende invloed op die klassieke Griekse siening van die *bios politikos* gehad. Dit is hierdie heroïese ideal wat die agonale kultuur in die *polis* gevoed en

---

<sup>72</sup> Arendt (*op cit supra* n 48) 47-48.

<sup>73</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 25 n 6.

<sup>74</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 194.

<sup>75</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 193.

burgers konstant aangevuur het om hulleself te openbaar deur hulle in wedywering teen ander burgers maar ook teen die gode te meet. Dit beteken dat die *polis* daargestel is om vir burgers die geleentheid te bied om soos Achilles te word en onsterflike roem te verwerf. Die *polis* moes die geleentheid waartydens hierdie soort onsterflikheid verwerf kon word vermenigvuldig sodat dit nie slegs tot die slagveld beperk was nie. Die doel was om dit wat voorheen slegs as 'n buitengewone gebeurtenis moontlik was in 'n alledaagse gebeurtenis te omskep.<sup>76</sup> Die *polis* kan in hierdie opsig beskou word as 'n reproduksie van die slagveld en die wedywering en heroïsme wat daar voor alle mense en die gode ten toon gestel is.<sup>77</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 protection could not endure, could not survive the moment of action and speech itself. Not historically, of course, but speaking metaphorically and theoretically, it is as though the men who returned from the Trojan War had wished to make permanent the space of action which had arisen from their deeds and sufferings, to prevent its perishing with their dispersal and return to their isolated homesteads.

Selfs indien Achilles deur sy heldedade daarin kon slaag om die oënskynlike absurditeit van die mens se publieke of politieke bestaan ietwat te besweer, het hy nietemin steeds afhanklik gebly van die digters om oor te vertel wat met hom gebeur het. Sonder hierdie reïfikasie van Achilles se daad sou self sy grootse woorde en daad futiel gewees het teen die verganklikheid van die mens se lewe. Homerus se narratiewe funksie is 'n nogmaals 'n treffende bewys van die kwesbaarheid van menslike grootsheid en roem. Die *polis* is tweedens 'n poging om die funksie wat Homerus in menslike sake gespeel het te ondervang en te verbeter, en om so ook hierdie kwesbaarheid van die menslike strewe na onsterflikheid te oorkom.<sup>78</sup>

The organisation of the polis, physically secured by the wall around the city and

---

<sup>76</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 197.

<sup>77</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 198.

<sup>78</sup> *Ibid.*



physiognomically guaranteed by its laws - lest the succeeding generations change its identity beyond recognition - 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, who outside the polis could attend only the short duration of the performance and therefore needed Homer and 'others of his craft' in order to be presented to those who were not there.

Die lewe buite die huishouding, wat voorheen by uitsonderlike geleenthede die vorm van 'n epiese reis of veldslag aangeneem het, is met die vestiging van die *polis* 'n permanente deel van die lewe gemaak. Die polis poog om die lewe buite die huishouding en die deugde daarvan te institutionaliseer. Vir die Grieke was daardie lewe een van oorlog en stryd wat op 'n kosmiese verhoog en voor 'n kosmiese gehoor afgespeel het. Dit is hierdie groter verhoog dat die lewe van sterflinge die aandag van die gode getrek het en met glorie bekleë kon word. Gesien hierdie agtergrond beskryf Arendt die tweede of politieke lewe in die polis as 'n lewe waarin hierdie selfde strewe na onsterflikheid deur grootse woorde en daede voortgesit is. Dit is 'n lewe waarin burgers onderling tussen mekaar gewedwyer het om die gode se aandag te trek en te bewys wie die beste is. Die *polis* was 'n agonistiese ruimte waarin elke burger homself van ander moes onderskei en deur sy unieke woorde en daede bewys dat hy die beste van almal was (dit was ook die sentrale besorgdheid van Homerus se helde). Die tweede politieke of publieke lewe is dus 'n lewe van wedywing of agonisme op 'n amper kosmiese skaal.<sup>79</sup> Politieke aksie word hier in anargistiese of radikaal transgressiewe wyse bedink: Alle bekende dualismes en grense moes verbreek word ten einde iets buitengewoons op te roep, soos die krygshelde moes leer, selfs die fundamentele grens tussen lewe en dood.

Hiermee formuleer Arendt 'n vierde en laaste verduideliking waarom die mens tot die publieke sfeer

---

<sup>79</sup> Terselfdertyd noem Arendt (*op cit supra* n 16) 25 dat die vestiging van die polis gedurende vredestryd daartoe gelei het dat aksie en spraak van mekaar geskei is, en dat spraak al sterker op die voorgrond getree het: "To be political, to live in a polis, meant that everything was decided through words of persuasion and not through violence and force" (26). Dit beteken dat die *bios politikos* van die huishouding verskil het omdat vraagstukke in die politiek deur wyse van retoriek en debat en spraak opgelos is, terwyl vraagstukke in die huishouding deur geweld opgelos moes word. Die tweede of politieke lewe is hiervolgens 'n assosiatiewe en delibererende lewe.

Daar is min twyfel dat die agonistiese siening van die politieke lewe buite die huishouding, ten spyte van hierdie opmerking, Arendt se denke in *The Human Condition* oorheers.

toetree en 'n politieke lewe lei: die mens raak in politiek betrokke omdat sy strew na onsterflikheid. Anders as die vorige drie redes, is hierdie verduideliking van die politieke lewe nie ontologies begrond nie. Dit spruit eerder uit die spesifieke Olimpiese mitologie wat die pre-Sokratiese *polis* buite om die ontologie wat Arendt beskryf gereguleer het. Dit is nietemin hierdie vierde verduideliking wat die teks van *The Human Condition* en Arendt se bespreking daarin, nie alleen van aksie nie maar van die hele *vita activa*, oorheers. Die aktiwiteit van die *vita activa* word naamlik in die algemeen deur Arendt benader as sou dit pogings van 'n verganklike wese wees om iets blywends en onsterflik op die aarde tot stand te bring.

Die Homeriese inspirasie van die *polis* beteken ook dat die *polis* nie met die fisiese omgewing van die stadstaat gelykstel kan word nie. 'n Publieke sfeer buite die huishouding het reeds tydens die Trojaanse oorlog tussen die Griekse krygers tot stand gekom. Die publieke sfeer beskryf daarom veel eerder die aard van die verhoudings of organisasie tussen mense wat saam in die grootsheid van mekaar se woorde en dade te deel. Die pre-Sokratiese Griekse ervaring bevestig in hierdie opsig Arendt se ontologiese insig dat die publieke sfeer dui op die wêreld wat tussen 'n pluraliteit van mense tot stand kom wanneer iets in hulle midde verskyn. Die feit dat Arendt ook hierdie dimensie van die *polis* ervaring beklemtoon kan maklik oor die hoof gesien word indien Arendt se sogenaamde oordrewe individualisme die skyf van kritiek word. Arendt se bespreking van die paganistiese *polis* is nie sondermeer 'n viering van heroïese individualisme nie maar is van meet af aan vasgevang in 'n spanning tussen gemeenskaplikheid en heroïese eiesoortigheid.

Arendt spandeer soveel aandag aan die klassieke Griekse ervaring van die *polis*, nie omdat sy die individualistiese en heroïese aard van politiek wil beklemtoon nie (sy beskou hierdie dimensie selfs as 'n bedreiging vir die publieke sfeer soos die Griekse voorbeeld self illustreer, daarby beklemtoon haar ontologie die kwesbaarheid en selfs absurditeit van die mens se bestaan), maar omdat sy in daardie politieke ervaring 'n bepaalde estetiese interpretasie van politieke aksie vind wat sy wil ontbloot en teen Nietzsche en Plato se estetiese interpretasie van die staat wil opstel.

Wanneer Perikles in sy bekende begrafnisrede daarop aanspraak maak dat die *polis* die politieke rol van Homerus vervang het, kontrasteer hy daarmee ook implisiet die dinamiek van politieke aksie en

die dinamiek van digterlike vakmanskap.<sup>80</sup> Perikles openbaar daarmee 'n ongeëwenaarde geloof in die selfgenoegsame aard van politieke aksie. Die betekenis van politieke aksie is volledig in die aktualisering daarvan opgesluit en is nie afhanklik van die suiwerheid van die motiewe wat dit onderlê, of die goeie en slegte gevolge wat daarop volg nie. Perikles besing die grootsheid van die Athene se "goeie en bese dade" en maak daarmee duidelik dat politieke aksie nie aan die gevolge daarvan of deontologiese maatstawwe gemeet kan word nie. Arendt druk Perikles se oortuiging soos volg uit.<sup>81</sup>

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 the extraordinary ... 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 each deed, can lie only in the performance itself and neither in its motivation nor its achievements.

Die heroïese daad bied 'n soort maatstaf waarteen die mens haar eie vermoë tot onsterflikheid kan meet en nie 'n voorbeeld wat nageboots moet word nie - die performatiewe vryheid van die mens kan nie só ingeperk word nie.<sup>82</sup> Volgens Homerus en Perikles se heroïese siening van politiek is die fokus van die politiek nooit die administrasie van alledaagse noodsaaklikhede of die effektiewe lewering van sosio-ekonomiese goedere nie. Politiek is die sfeer van die buitengewone en die uitsonderlike, die domein van radikale breke met die bestaande orde en nie die polisiëring of administrasie van daardie

---

<sup>80</sup> Thucydides (*op cit supra* n 38) 148. Arendt (*op cit supra* n 16) 205 voetnoot 32.

<sup>81</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 205.

<sup>82</sup> Arendt (*op cit supra* n 48) 67: "The difference between the faithful following of a recognized example and the attempt to measure oneself against it is the difference between the Roman-Christian morality and what has been called the Greek agonal spirit, which did not know and 'moral' considerations but only an unceasing effort always to be the best of all".

orde nie.<sup>83</sup> Volgens Arendt put Aristoteles later nog uit hierdie oorspronklike politieke ervaring wanneer hy onderskei tussen aktiwiteite wat 'n eksterne doel nastreef en aktiwiteite wat 'n doel in opsigself is.<sup>84</sup> In die geval van laasgenoemde aktiwiteite word die betekenis van die daad saamgevat in die aktualiteit (*energeia*) van die uitvoering daarvan self. Politieke aksie hoort ook tot hierdie soort suiwer aktualiteit waarvan die waarde volledig in die performatiwiteit daarvan geleë is.

Die performatiewe aard van politieke aksie wat Perikles besing word deur Arendt aan die hand van verskeie ander estetiese metafore ontwikkel. Arendt verklaar onomwonde dat politieke aksie soortgelyk is aan die performatiewe kunste, soos 'n uitvoering van fluitspel<sup>85</sup> of die opvoering van 'n toneelstuk.<sup>86</sup> Net soos in die geval van politieke aksie is hierdie kunste nie produktief van aard nie maar lê die waarde daarvan suiwer in die uitvoering of aktualiteit daarvan opgesluit. Net soos in die geval van politieke aksie is die enigste maatstaf waarmee hierdie kunste beoordeel kan word die grootsheid of virtuositeit<sup>87</sup> van die vertoning of uitvoering.<sup>88</sup> Arendt verduidelik die analogie tussen die uitvoerende kunste en politiek soos volg:<sup>89</sup>

The performing arts ... 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

---

<sup>83</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 206: "The art of politics teaches men how to bring forth what is great and radiant ... as long as the polis is there to inspire men to dare the extraordinary, all things are safe: if it persishes all things are lost".

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 206 voetnoot 35.

<sup>86</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 205 voetnoot 33, 207.

<sup>87</sup> Arendt (*op cit supra* n 48) 153.

<sup>88</sup> Margaret Canovan (*op cit supra* n 3) bespreek ook ander opsigte waarin Arendt se siening van politieke aksie as esteties beskryf sou kon word. In besonder lê sy klem op die kunsmatige aard van die gelykheid wat politiek tussen burgers tot stand kom en die feit dat die burgers in Arendt se politiek almal daarom 'n kunsmatige masker dra wat hulle natuurlike identiteite verskans. Politiek in hierdie sin is 'n dramatiese uitvoering of vertoning. Sien verder hieroor Danie Goosen (*op cit supra* n 10).

<sup>89</sup> Arendt (*op cit supra* n 48) 154.

appear; both need a publicly organized space for their 'work', and both depend upon 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 appearance where they could act, with a kind of theater where freedom could appear.

Arendt koppel hierdie estetiese interpretasie van politieke aksie as performatiewe virtuositeit eksplisiet aan haar siening van vryheid. Die vryheid wat deur die mens se nataliteit aan haar opgedra word moet in estetiese terme as 'n uitdaging tot virtuositeit beskou word.<sup>90</sup> Volgens Dana Villa<sup>91</sup> word hier met die ware trefkrag van Arendt se politieke filosofie te doen gekry. Deur die radikale anargie van menslike vryheid en politieke aksie te beklemtoon, en te weier om enige toegewings te maak aan die dominante instrumentele of morele ordes, hou Arendt die hoop vir die transformasie van die wêreld lewendig. Arendt verwoord inderdaad 'n amper messianse verwagting van 'n nuwe wêreld met haar performatiewe interpretasie van vryheid en nataliteit.<sup>92</sup>

The miracle that saves the world, the realm of human affairs, from its normal, 'natural' ruin is ultimately the fact of natality, in which the faculty of natality is ontologically rooted. It is, in other words, the birth of new men and the new beginning, the action they are capable of by virtue of being born. Only the full experience of this capacity can bestow upon human affairs faith and hope ... It is this faith and hope for the world that found perhaps its most glorious and most succinct expression in the few words with which the Gospels announced their 'glad tidings': 'A child has been born unto us'.

Selfs al word Arendt se performatiewe politiek nie in hierdie messianse terme beoordeel nie, bied haar siening van vryheid as virtuositeit 'n belangrike korrektief op die gebruikelike liberale siening van

---

<sup>90</sup> *Ibid.*: "If, then, we understand the political in the sense of the polis, its end or *raison d'être* would be to establish and keep in existence a space where freedom as virtuosity can appear".

<sup>91</sup> Villa (*op cit supra* n 3) 42-79.

<sup>92</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 247.

vryheid. Deur vryheid as 'n estetiese of performatiewe konsep te interpreteer slaag Arendt daarin om aan te toon dat vryheid altyd 'n publieke of wêreldontsluitende karakter het. Vir haar is vryheid en soewereiniteit onversoembare terme. Die virtuositeit van vryheid is terselfdertyd ook die publieke aard daarvan (en daarom, soos hierbo gesien is, die absurditeit daarvan). Die instrumentele en morele interpretasies van vryheid tipies van liberalisme neig daarenteen om vryheid en verskyning van mekaar te skei. Vryheid word so op 'n private of wêreldlose wyse as subjektiewe outonomie geïnterpreteer en in die leerstuk van subjektiewe regte tipies van liberale regs wetenskap verskans. Arendt kan 'n radikaal estetiese interpretasie van politieke aksie en vryheid as antwoord op die krisis van liberale regs wetenskaplikheid voorhou, juis omdat sy vryheid as estetiese, dit wil sê publieke en daarom wêreldreddende verskynsel bedink.

Ten spyte van Arendt se pogings om die virtuositeit van aksie aan die konstante hernuwing van die publieke sfeer te koppel vind die meeste van haar kritici haar estetiese interpretasie van politieke aksie en die publieke sfeer problematies. Veral drie besware duik gereeld op: Arendt se performatiewe politiek gee voorkeur aan abnormale en ontwrigtende gebeure;<sup>93</sup> Arendt se performatiewe politiek stroop politiek van enige inhoud;<sup>94</sup> en Arendt se performatiewe politiek verval in immoralisme of ontbreek ten minste aan enige normatiewe dimensie.<sup>95</sup> Hierdie besware kom almal daarop neer dat Arendt die waarde van alledaagse ordende politieke interaksies en mediasies tussen mense onderspeel. Die politieke en juridiese prosesse waardeur magsuitoefening gereuleer en geadministreer word, word hiervolgens deur Arendt oor die hoof gesien en feitlik uit die politiek geskryf. Arendt se performatiewe siening van politieke aksie maak dit hiervolgens onmoontlik om die reg as 'n institusionele verskynsel te bedink. Arendt, so word beweer, stel politiek as sodanig gelyk aan daardie abnormale, ontwrigtende en skouspelagtige gebeure wat slegs van tyd tot tyd 'n rigtinggewende invloed op die politiek uitoefen en doen so weg met die gedagte van regstaatlikheid. Sy oorskakel in die algemeen die waarde van grootse of skouspelagtige politieke gebeure en die plek

---

<sup>93</sup> Sien byvoorbeeld Margaret Canovan "The contradictions of Hannah Arendt's political thought" 1978 *Political Theory* 5 20-23.

<sup>94</sup> Sien byvoorbeeld Martin Jay "Hannah Arendt: opposing views" 1978 *Partisan Review* 348 362 ev.

<sup>95</sup> Sien byvoorbeeld George Kateb *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil* (1983) 29: "She cannot guarantee that her ideal conception will be free of great immorality if realized; she does run the risk of some connection to the adhorrent. The reason is that she purges politics of too much: She is too pure in her moral and practical exclusions".

van heldhaftigheid in die politieke arena. Arendt se politieke filosofie openbaar trouens 'n aristokratiese elitisme en afkeur van die alledaagse wat slegs deur Nietzsche geëwenaar word.<sup>96</sup>

<sup>96</sup> Vir 'n besonder treffende formulering en opsomming van hierdie soort kritiek teen Arendt sien Canovan (*op cit supra* n 93) 20-23. 'n Verdere voorbeeld is die volgende opmerking van O'Sullivan (*op cit supra* n 10) 231: "Interwoven with [Arendt's] existentialism is a deeply romantic strand of thought which harks back to Nietzsche. Admiration for the hero or superman takes the form, in her case, of an unqualified admiration for Achilles as the embodiment of political virtue and a corresponding contempt for the meaningless everyday life of the mass in which there is no place for great deeds exhibiting the creative will".

Daar is verskeie aanduidinge in Arendt se werk dat sy haar eie heroïese ideaal vir politieke aksie nie in hierdie terme bedink het nie. In haar bespreking van eksistensialisme as moderne filosofiese beweging ("What is existential philosophy" in Hannah Arendt *Essays in Understanding 1930-1954* (1994) 163-187) vestig Arendt haar aandag, byvoorbeeld, op Karl Jaspers (eerder as op Heidegger) omdat hy kommunikasie met ander mense as 'n sentrale konsep in sy eksistensialisme insluit (184). In die proses kritiseer Arendt vir Heidegger omdat hy die enkeling as outentieke self isoleer. Dit is volgens Arendt dieselfde hunkering van outentieke selfstandigheid wat Heidegger na die mitologie van die volk en fasistiese politiek gelei het (181-182). Hierdie punt word verder bespreek deur Lewis Hinchman en Sandra Hinchman "Existentialism politicized: Arendt's debt to Jaspers" in Hinchman en Hinchman (reds) *Hannah Arendt: Critical Essays* (1994) 143- 178. Arendt se eksistensialisme was deurgaans daarop uit om die wêreldse aard van die mens se bestaan te probeer bedink. Dit is juis om hierdie rede dat sy, in direkte reaksie teen Heidegger, poog om geboortelikheid ('n wêreldontsluitende moment) eerder as sterflikheid ('n isolerende moment) as die wese van haar ontologie te bedink.

Die feit dat Arendt se heroïese politiek steeds wêreldse gerig is word verder duidelik uit haar besprekings van dapperheid (die paradigmatische deug van die held) en politieke geweld (volgens baie kritici 'n gevaarlike fasinatie van politieke eksistensialisme). Politieke aksie is volgens Arendt 'n uitdrukking van dapperheid. Sy verstaan dapperheid en heldhaftigheid egter nie daarmee, soos Nietzsche, as 'n vorm van lewensvitaliteit nie:

"Courage is a big word, and I do not mean the daring of adventure which gladly risks life for the sake of being as thoroughly and intensely alive as one can only be in the case of danger and death. Courage does not gratify our individual sense of vitality but is demanded of us by the very nature of the public realm. For this world of ours, because it existed before us and is meant to outlast our lives in it, simply cannot afford to give primary concern to individual lives and the interests connected with them; as such the public realm stands in the sharpest possible contrast to our private domain, where, in the protection of family and home, everything serves and must serve the security of the life process. Courage is indispensable because in politics not life but the world is at stake" ("What is freedom" in Hannah Arendt *Between Past and Future* (1961) 156).

Arendt verwerp voorts die kombinasie van geweld, kreatiwiteit en lewensvitaliteit wat Nietzsche volgens haar geformuleer het, en wat in die studentepolitiek van die 1960's onder die invloed van eksistensialisme weer herleef het ("Power" in Hannah Arendt *Crisis in the Republic* (1972) 105-184). Nietzsche se poging om geweld as die basis van politiek te regverdig met verwysing na die biologiese bestaan van die mens, kom volgens Arendt neer op 'n algehele ontkenning van die mens se publieke of wêreldse bestaan. Nietzsche se verering van die sterk fraterne sentimente wat kollektiewe ervarings van geweld oproep word om dieselfde rede deur Arendt afgewys. Volgens Nietzsche se interpretasie van Homeriese heroïsme het die Grieke vertroosting gevind in, wat Arendt noem, 'n "broederskap op die slagveld" waarin individualisme opgehef word en selfverlonende heldedade aan die orde van die dag is (164). Elke dood is hier vergesel van die potensiële onsterflikheid van die groep of die spesie. Die lewe self, die onsterfbare lewe van die organiese groep, word gevoed deur die dood van individuele lede en word voortgestu en geaktualiseer deur geweld. Dit is hierdie ervaring wat Nietzsche se interpretasie van die Griekse tragedies onderlê. Dit is nie bloot toevallig dat Nietzsche *The Birth of*

Hierdie elitisme word deur verskeie van haar kritici teruggevoer tot die politieke eksistensialisme wat in die 1920's in Duitsland teen die opkoms van die burokratiese Weimar Republiek geformuleer is, en wat later die tweefelagtige estetiese politiek van Nazi-Duitsland gevoed het.<sup>97</sup>

Omdat Arendt se performatiewe siening van politiek nouliks ontken kan word, het dit gebruiklik geword om die eksistensialistiese dimensies van virtuositeit en agonisme in haar politieke filosofie óf te relativer óf radikaal te herdink. Seyla Benhabib<sup>98</sup> se interpretasie van Arendt se denke kan in hierdie verband as voorbeeld dien, alhoewel grootliks dieselfde strategie ook deur skrywers soos Martin Jay,<sup>99</sup> George Kateb<sup>100</sup> en Maurizio D'Entrèves<sup>101</sup> gevolg word.

Seyla Benhabib is een van die belangrikste woordvoerders van die deliberatiewe demokratiese ideaal

---

*Tragedy* geformuleer het terwyl hy gewondes op die slagveld versorg het nie!

Arendt se interpretasie van Homeriese heroïsme verskil radikaal van hierdie organiese metaforiek. Vir haar is politiek nie gerig op die de-individualisering van die dood nie maar op die individualisering van onsterflike doodloosheid. Nietzsche se heroïsme is wêreldvernietigend omdat dit die strukturaliteit van die publieke sfeer ophef. Arendt se heroïsme, daarenteen, is wêreldontsluitend omdat dit die pluraliteit van die publieke sfeer ontsluit.

Ten spyte hiervan is Kateb (*op cit supra* n 18) besorg oor die feit dat Arendt neig om die heroïese en agonale dimensie van politieke aksie en die Griekse magspoliteik van die klassieke era te nou met mekaar te verweef. Volgens Kateb was politiek in die era waaruit Arendt haar inspirasie put 'n oorlogspel en niks anders as 'n voorbereiding vir oorlog nie. Kateb is daarom van mening dat Arendt net soos Nietzsche nie werklik daarin slaag om die agonale dimensie van politiek los van oorlogspoliteik te bedink nie.

<sup>97</sup> Arendt se verhouding met hierdie en ander vorme van eksistensialisme is kompleks en sou 'n selfstandige studie kon regverdig. Die wortels van Arendt se regsfilosofie lê ongetwyfeld binne die filosofie van eksistensialisme. Haar eie siening van die sterk en swakpunte van hierdie filosofie word uiteengesit in die essay "What is existential philosophy?" in Hannah Arendt *Essays in Understanding 1930-1954* (1994) 163-187. Volgens Martin Jay (*op cit supra* n 351) omvat *The Human Condition* Arendt se poging om eksistensialisme te verpolitiseer. Verskeie ander skrywers deel hierdie interpretasie van Arendt se invloedryke werk. Sien byvoorbeeld Richard Wolin *Labyrinths: Explorations in the Critical History of Ideas* (1996) 162-174. Sien ook die bespreking van hierdie punt hierbo in hoofstuk 2.

<sup>98</sup> Seyla Benhabib *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (1996) 123-171; en "Hannah Arendt and the redemptive power of narrative" in Hinchman en Hinchman (reds) *Hannah Arendt: critical essays* (1994) 111-142.

<sup>99</sup> Jay (*op cit supra* n 94) en (*op cit supra* n3).

<sup>100</sup> Kateb (*op cit supra* n 95) .

<sup>101</sup> Maurizio-Passerin D'Entrèves *The political philosophy of Hannah Arendt* (1994) 64-100.



wat Arendt se denke ernstig opneem. Benhabib identifiseer in Arendt se herkoms 'n konflik tussen 'n Joodse (of moderne) en 'n Duitse (of anti-moderne) sentiment. Arendt slaag volgens Benhabib nooit daarin om hierdie spanning op te los nie en word daarom deur Benhabib beskryf as 'n "teësinne moderne". As gevolg van die opopgelosde spanning in Arendt se herkoms, tree twee botsende modelle van die publieke sfeer en politieke aksie in Arendt se denke na vore. Benhabib kontrasteer in hierdie verband 'n ekspressiewe en 'n kommunikatiewe model van aksie. In die geval van die eerste val die klem op die verrigting van edele daad deur uitstaande individue. In die geval van die tweede val die klem op kollektiewe prosesse van deliberasie en besluitneming deur deliberasie en oorrading. Die eerste model fokus op die self-aktualisering van die individu en dus die onderskeid en konflik tussen mense. Die tweede model berus op norme van simmetrie of wederkerigheid en samewerking tussen mense. Die eerste model is 'n agonale of heroïese model van politiek en die tweede 'n demokratiese of assosiatiewe model van politiek. In die eerste model word politiek gedomineer deur performatiewe aksie en in die tweede deur narratiewe aksie.<sup>102</sup> Die eerste model spruit uit die jong Arendt se studentedae in Duitsland toe sy eksistensialisme aan die voete van Heidegger en Jaspers bestudeer het. Die tweede model is gebore uit Arendt se oorlogervarings as ontwortelde Jood wat die teiken geword het van fascistiese politiek en haar latere ballingskap in demokratiese Amerika.

Benhabib beklemtoon hierdie spanning in Arendt se denke ten einde die performatiewe of estetiese dimensie van haar denke wat hierbo bespreek is te relativeer. Dit doen Benhabib deur Arendt se vinnige gelykstelling van die publieke en die politieke te bevraagteken. Hierdie gelykstelling is reeds vroeër deur skrywers soos Bhikhu Parekh<sup>103</sup> en Margaret Canovan<sup>104</sup> bevraagteken. Beide Parekh en Canovan argumenteer dat Arendt se ontologie van die mens se publieke bestaan nie sondermeer

---

<sup>102</sup> Benhabib (*op cit supra* n 98) verruil die term "kommunikatiewe aksie" wat in die meeste interpretasies van Arendt gebruik word vir "narratiewe aksie". Benhabib probeer daarmee aandui dat die rasionele kern van spraak nie so maklik geïdentifiseer kan word as wat Habermas se teorie van geldigheidsaansprake wat inherent in spraak aanwesig is voorgee nie. Volgens Benhabib fokus Habermas met ander woorde te veel op die konstatiewe, in teenstelling met die ekspressiewe, element van spraak. Hierdie subtiele wysing wat Benhabib aan Habermas se kommunikatiewe model van aksie aanbring getuig reeds van die invloed wat Arendt se ekspressiewe model van aksie op Benhabib se denke uitgeoefen het (haar eie voorbehoude ten spyte).

<sup>103</sup> Bhikhu Parekh *Hannah Arendt and the Search for a new political philosophy* (1981)173-185.

<sup>104</sup> Margaret Canovan (*op cit supra* n 3) 624.

as 'n ontologiese regverdiging vir politiek beskou kan word nie. Canovan verduidelik byvoorbeeld dat die mens se publieke bestaan, ontologies gesproke, inderdaad deel vorm van 'n meer omvattende kulturele lewe (waar kultuur hier verstaan word as wêreldontsluitende hoë kultuur) en dat Arendt daarom neig om te veel waarde aan politieke aksie relatief tot ander kulturele aktiviteite te heg wanneer sy die publieke en die politiek volledig laat oorvleuel. Arendt dig terselfdertyd 'n performatiewe basis aan politieke aksie toe wat veel eerder in die subjek se groter kulturele lewe gelokaliseer moet word.<sup>105</sup> Parekh argumenteer op haar beurt dat Arendt 'n oorvereenvoudigde onderskeid tussen die private en die publieke of die huishouding en die *polis* uit die Griekse ervaring oorneem. Daar is in Arendt se konseptuele onderskeid geen plek vir 'n burgergemeenskap buite die politieke forums van die stad nie. Daar bestaan 'n rykdom van burgerorganisasies - skole en kerke en ander soorte verenigings en klubs - wat deel van die publieke sfeer vorm wat deur Arendt oor die hoof gesien word. Arendt skuif die rol wat hierdie burgergemeenskap speel volledig op die politieke instellings van die staat oor. Dit beteken vir Parekh dat sy beide die waarde van die politieke lewe oorskakel, en dat sy die eiesoortigheid van politiek binne die kulturele landskap onderskakel. Hoë kuns, nie politiek nie, bevat die wêreldontsluitende dinamiek waarop Arendt steun. Parekh gaan so ver as om te suggereer dat Arendt met haar assimilasië van politiek en hoë kuns, ironies genoeg net soos Plato, 'n einde aan politiek maak. Parekh is van mening dat die selfaktualisering van die mens nie voldoende basis bied waarvolgens Arendt se siening dat pluraliteit die wese van die politiek daarstel bedink kan word nie. Volgens haar moet pluraliteit in hierdie konteks eerder bedink word in terme van 'n konflik tussen belange, beleidsoogmerke en morele waardes, dit wil sê in terme van die tradisionele siening van politiek as 'n konflik tussen verskillende instrumentaliteite wat op die een of ander wyse gemedieer moet word.

Benhabib se kritiek van Arendt se gelykstelling van politieke aksie en die publieke sfeer sluit by Parekh en Canovan se kritiek aan. Benhabib onderskei tussen 'n ontologiese dimensie van aksie en 'n institusionele dimensie van aksie. Dit is inherent in die mens se bestaan om aan ander te verskyn en verhoudings te begin en stories te vertel en oor te vertel. Hierdie ontologie maak die ruimte van verskyning en aksie 'n alledaagse verskynsel wat onder alle omstandighede plaasvind. Dit is deel van

---

<sup>105</sup> Hierdie duidelike onderskeid tussen kulturele performatiwiteit en politiek is soortgelyk aan Richard Rorty *Contingency, Irony and Solidarity* (1989) 99 se suggestie dat die Nietzscheaanse selfskeppende aard van die mens se bestaan in die private sfeer gelokaliseer moet word en dat die publieke sfeer en politiek daarmee beperk moet word tot die regulering van weedheid teenoor ander.

die menslike toestand as sodanig en vind plaas waar ookal mense lewe. Die ruimte van aksie kan ook in private en intieme plekke tussen mense tot stand kom. Aksie in die private sfeer binne vriendskappe en families bly steeds narratiewe aksie (die vertel van stories en die daarstel of instandhouding van verhoudings) maar is nie aksie in die Griekse heroïese sin wat in die skouspel van oorlog moet plaasvind nie. Dit is slegs in uitsonderlike omstandighede dat die mens se bestaan skouspelagtige afmetings aanneem. Volgens Benhabib lei die Griekse of performatiewe model van aksie daartoe dat Arendt die publieke sfeer as 'n institusionele konsep ('n publieke plek) beskryf. Daarenteen stel Benhabib voor dat die publieke sfeer, getrou aan Arendt se ontologie, eerder as 'n fenomenologiese konsep ('n ruimte van verskyning) beskryf moet word. Benhabib probeer om die institusionele dimensie van die publieke sfeer en die ontologiese dimensie daarvan so te onderskei. Dit is moontlik, sê sy, dat die publieke sfeer na die private sfeer kan migreer (soos onder totalitarisme byvoorbeeld). Die publieke sfeer word dan gevind in kerke, in ontmoetings tussen vriende en kunstenaars en intellektuele. Sover Arendt hierdie migrasie ontken maak sy haar skuldig aan fenomenologiese essensialisme (die geloof dat elke menslike aktiviteit 'n duidelik afgebakende plek in die wêreld het).

Benhabib beweer dat die narratiewe model van aksie en die fenomenologiese siening van die publieke sfeer bo Arendt se performatiewe model en institusionele siening verkies moet word. Die essensialisering van die publieke sfeer as 'n plek waar heroïese aksie afspeel en die duidelike fragmentasie van die mens se lewe in privaat en publieke momente kan so oorkom word. Dit beteken ook dat die duidelike kloof wat Arendt tussen die politieke en die sosiale indryf oorbrug kan word. Politiek behoort bedink te word as die proses waardeur die ruimte van verskyning tussen mense 'n stabiele vorm gegee word deur die daarstel van instellings, en instand gehou word deur wedersydse beloftes en ooreenkomste tussen gelykes. Sosiale vraagstukke word hiervolgens op 'n politieke wyse hanteer wanneer dit op grond van wedersydse beloftes tussen gelykes (in stede van instrumentele of strategiese oorwegings) besleg word. Van daar Benhabib se kritiek teen diegene soos Dana Villa<sup>106</sup> en Bonnie Honig<sup>107</sup> wat Arendt vir postmodernisme probeer oorwen deur die eksistensiële en agonistiese momente (of wat Benhabib Nietzscheaanse momente noem) in Arendt se werk te

---

<sup>106</sup> Villa (*op cit supra* n 3) 42-79.

<sup>107</sup> Honig (*op cit supra* n 10). en "Toward an agonistic feminism: Hannah Arendt and the politics of identity" in Bonnie Honig *Feminist interpretations of Hannah Arendt* (1995) 135.

beklemtoon. Volgens Benhabib ontken alle pogings om Arendt onder Nietzsche se skadu te plaas die narratiewe of linguistiese struktuur van aksie en daarmee die belangrikste bydrae wat Arendt tot 20ste eeuse teorieë van aksie gemaak het: die ontdekking van die verband tussen aksie, narratief en interpretasie (of meer spesifiek tussen aksie en deliberasie).<sup>108</sup>

Benhabib se interpretasie van Arendt het in die afgelope dekade die maatstaf geword waarteen alle ander interpretasies van Arendt se werk gemeet moet word. Ten spyte van die invloed daarvan dig Benhabib 'n ekspressiewe model van aksie aan Arendt toe asof die fokus daarvan sou val op die wyse waarop die reeds voltooide subjek haar unieke identiteit aan ander uitdruk. Arendt verwerp hierdie interpretasie van die publieke verskyning van die subjek baie duidelik. Anders as wat Benhabib wil toegee, verwerp Arendt konsekwent alle vorme van identiteitspolitiek. Waar politiek beskou word as die uitdrukking van 'n geslote nasionaliteit, 'n volk, 'n demokratiese meerderheidswil, of selfs net 'n etiese tradisie, word telkens met die logika van die huishouding en werk te doen gekry. Binne die vlak van die huishouding is alle mense eenders en is dieselfde genetiese identiteit in almal aanwesig. Wanneer politiek as aksie bedink word (soos Arendt doen) is identiteit op paradoksale wyse afhanklik van pluraliteit. Politiek kan dan nie meer beskou word as die uitdrukking van voltooide en geslote identiteite nie. Benhabib onderskei nie duidelik genoeg tussen Arendt se onderliggende ontologie van politieke aksie en haar Homeriese inkleding van hierdie ontologie nie. Wanneer sy laasgenoemde afwys as 'n vorm van heroïese selfgeldigheid gaan die ontwrigting wat Arendt met haar ontologie van aksie probeer registreer ook verlore.

Anders as Benhabib fokus Bonnie Honig spesifiek op Arendt se ontologie van aksie as basis vir haar kritiek teen Arendt se estetiese of performatiewe interpretasie van politieke aksie. Arendt se ontologie maak dit duidelik dat politiek, Arendt se estetiese metafore ten spyt, nie bloot as 'n Homeriese stryd tussen botsende identiteite beskou kan word nie. Politiek is daarenteen die medium of stryd vir die

---

<sup>108</sup> Benhabib (*op cit supra* n 98) 197. Benhabib gee wel toe dat die publieke as regulerende ideaal (dat die *demos* deur deliberasie sake beslis) in moderniteit neig om in 'n spookbeeld of fiksie te verander. Die ideaal van die volk wat in die openbaar delibereer is beide 'n regulerende ideaal en 'n fiksie. Die grense van die politieke gemeenskap is nooit geslote nie en word altyd daargestel deur uitsluitings. Die politieke gemeenskap is altyd betwisbaar (209). Benhabib verstaan hierdie betwisbaarheid egter in 'n baie spesifieke sin: die publieke sfeer moet altyd oop wees sodat alle groepe die publieke sfeer kan betree en hulle oogpunt aan ander kan voorhou. Hierdie artikulering in die publiek geskied egter deur goeie redes ter ondersteuning van hulle oogpunt te formuleer (211). Die publieke sfeer bly 'n sfeer van deliberatiewe of argumentatiewe betwisting en hersiening.

performatiewe produksie van identiteit. Honig is een van die belangrikste kampvegters vir Arendtiaanse agonisme. Honig gee toe dat haar interpretasie van Arendt se agonisme laasgenoemde vyandig sou gestem het maar gaan nogtans voort om Benhabib te kritiseer omdat sy Arendt se politiek van die agonistiese moment stroop. Benhabib skryf Arendt se agonisme toe aan haar ongelukkige bewondering vir die paganistiese Grieke. Volgens Honig moet Arendt se agonisme nie, soos Benhabib beweer, gesien word teen die agtergrond van die klassieke poliservaring nie. Dit is nie gegrond op uitmundtendheid en teatrale of manlike selfvertoon nie, maar op 'n strewe na individualisasie teen die agtergrond van verskeie tendense van homogenisering en normalisasie. Die self se strewe is nie in die eerste plek na roem, grootsheid en onsterflikheid nie, maar na individualiteit en eiesoortigheid. Arendt verhaal die stryd van nuwelinge wat nooit kan berus by die sosiologiese, psigologiese en juridiese kategorieë wat haar probeer definieer en bepaal nie. Agonistiese individualisering is nie bloot selfvertoon en skouspel nie, maar die wese van die mens se bestaan.<sup>109</sup>

It knows that identity - specifically, the formation and production of subjectivity under the (juridical or social) law - is always and effect or instrument of social-political-juridical orders and, therefore, an indispensable site of political engagement.

Arendt verwoord hiervolgens in *The Human Condition* nie 'n ekspressiewe model van aksie en politiek nie, maar 'n politiek van konstante stryd en weerstand teen alle vorme van essensialisme.<sup>110</sup> Honig bedink aksie nie meer as 'n soort aktiwiteit wat die menslike subjek (heroïes of andersins) verrig nie. Onder invloed van Jacques Derrida bedink sy aksie eerder as die moment van weerstand binne die strukturaliteit van elke identiteit of teenwoordigheid. Uit hierdie oogpunt is aksie iets wat die mens oral kan oorval. Die plek van politiek is nie meer 'n stabiele ruimte (soos die *polis*) nie, maar die oorskot wat elke normaliserende praktyk of orde agterlaat. Die absolute onderskeid wat Arendt tussen die publieke en die private tref val daarmee ook weg. Aksie is nie meer iets is wat slegs in die publieke sfeer kan gebeur nie. Aksie kan ook die essensialisering van identiteite in die

---

<sup>109</sup> Honig (*op cit supra* n 107) 160, en 165 n 60.

<sup>110</sup> Honig (*op cit supra* n 10) 77.

privaatsfeer ontwrig.<sup>111</sup>

Ten spyte van die onderlinge verskille tussen Honig en Benhabib het hulle interpretasies van Arendt een ding in gemeen: beide glo dat Arendt se estetiese interpretasie van politieke aksie as 'n Homeriese strewe na onsterflikheid op een of ander wyse uit Arendt se politieke filosofie geskryf moet word. In pogings tot dié effek eindig Benhabib met 'n tipies moderne interpretasie van politiek as kollektiewe deliberasie en Honig met 'n tipies postmoderne interpretasie van politiek as gebeure. Dat Arendt se poging om die dryfveer van politieke aksie in die strewe na roem te grond teenproduktief was, en uiteindelik misluk het, moet saam met Benhabib en Honig toegegee word. Die belangrike punt is dat Arendt dit ook beseef het.<sup>112</sup> Haar respons op hierdie mislukking verskil egter in belangrike opsigte van die alternatiewe wat Benhabib en Honig voorstel. Arendt begin nie om die Griekse politieke ervaring en die estetiese interpretasie van die *polis* uit haar denke te weer nie. Wat sy wel doen is om

---

<sup>111</sup> In hierdie opsig assimileer Honig die politieke filosofie van Arendt en Nietzsche. In die bespreking van haar kritiek op Nietzsche hierbo in hoofstuk drie is reeds aangetoon dat sy Nietzsche ook lees as iemand wat die strukturaliteit van verset en konflik wat in elke identiteit opgesluit lê beklemtoon. Terselfdertyd onderneem sy daarmee in die geval van albei denkers 'n verskuiwing vanaf *politiek* na *die politieke* (of die gebeure). Hierdie verskuiwing is wat Nietzsche en Arendt betref in die lig van hulle duidelike mitologiese of narratiewe interpretasies van politiek problematies. Arendt wend haar naamlik tot 'n heroïese of performatiewe interpretasie van aksie juis omdat sy nie bereid is om met 'n suiwer strukturele of ontologiese beskrywing van die publieke of die politieke te volstaan nie. Arendt probeer met haar verwysing na die paganistiese mitologie, waarbinne die heroïese interpretasie en al haar estetiese analogieë gebed is, om iets van die gees van die lewende politieke gemeenskap saam te vat wat nie in haar formeel-ontologiese beskrywing van die publieke sfeer tot reg gekom het nie. Wanneer Arendt later die Homeriese avontuur as gemeenskaplike basis van die polis verruil vir die gedeelde smaak of oordeel van die burgers, ontstaan die vraag nietemin of sy nie daarmee te ver weg beweeg van haar politieke ontologie en die agonistiese strukturele dinamika wat dit beliggam nie? Lyotard se kritiek teen Arendt tot hierdie effek word later in hoofstuk vyf bespreek.

<sup>112</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 194 verduidelik dat Perikles se verering van die Atheense burgers se heroïese daade die deur geopen het vir 'n wedywerende individualisme wat die gemeenskaplike wêreld tussen burgers en die *polis* uiteindelik begin bedreig het. Toe Sokrates 'n paar dekades later sy opwagting in Athene maak, het die Homeriese etiek van heroïsme reeds die wêreldse aard daarvan verloor en tot 'n wedywerende individualisme vervlak. Die *polis* en die publieke sfeer is gevolglik ook nie meer as die netwerk van verhouding tussen mense beskou nie. Die *polis* was bloot 'n geografiese ruimte wat deur die mure van die stad daargestel is. Sien hieroor Hannah Arendt "Philosophy and Politics" 1990 *Social Research* 72. Sokrates was, volgens Arendt, juis daarop uit om die burgers van Athene weer aan die onderlinge verhoudings wat die publieke sfeer en die *polis* veronderstel het te herhinner. Dit is insiggewend dat Sokrates nie meer na die voorbeeld van Achilles verwys het en die burgers van Athene opgeroep het tot heroïese aksie nie, maar dat hy eerder 'n nuwe soort dialogiese refleksie, wat op die opinies van die burgers gefokus het, aan Athene bekendgestel het. Die feit dat Sokrates se reddingspoging nie deur die burgers verstaan is nie, bewys vir Arendt tot watter mate die publieke sfeer in Athene reeds deur die heroïese selfgeldig van haar burgers vernietig was.

Perikles se begrafnisrede nogmaals te lees. Dië keer fokus sy egter nie op Perikles se lofprysing vir die grootse daade wat die Atheense burgers in hulle wedywering met ander verrig nie, maar op sy lofprysing vir die goeie smaak en liefde vir skoonheid wat oral in Athene sigbaar is.<sup>113</sup> Arendt interpreteer hierdie uitlating aan die hand van Kant se estetiese filosofie om te beteken dat die grootsheid van die pre-Sokratiese *polis* in die goeie oordeel van haar burgers gevind moes word. Arendt formuleer met ander woorde 'n siening van politieke oordeel waaraan sy die *polis* se Homeriese strewe na onsterflikheid onderwerp. Arendt se model van oordeel word in haar latere denke die alternatief vir liberale regs wetenskaplikheid en plaas haar regs filosofie in spanning met beide Benhabib se harmoniserende narratiewe politiek<sup>114</sup> en Honig se fragmenterende agonale politiek.<sup>115</sup>

Arendt se eie respons op haar performatiewe interpretasie van aksie suggereer dat die estetiese en Griekse verwysingspunte in haar denke nie so vinnig opgegee moet word as wat Benhabib en Honig voorstel nie. Wanneer Arendt in haar latere werk hierdie verwysingspunte tot 'n volledige teorie van oordeel omvorm word die estetiese en Griekse verwysingspunte in haar denke juis die agtergrond waarteen die spanning tussen Benhabib en Honig se interpretasies van Arendt gesitueer kan word. Daarmee word nie te kenne dat Arendt se hersiening van haar eerste estetiese interpretasie van politieke aksie onproblematis is nie. Die suggestie is bloot dat groter sensitiviteit vir die estetiese dimensie van Arendt se denke 'n spanning in die estetiese republiek rondom die gedagte van pluraliteit lewendig hou wat onmisbaar vir die projek van transformatiewe post-liberale politiek is.

---

<sup>113</sup> Thucydides (*op cit supra* n 38) 147.

<sup>114</sup> Benhabib (*op cit supra* n 98) 194 kritiseer Arendt omdat sy haar fokus plaas op die oordeel van enkelinge en daarom nie 'n voldoende regverdiging vir demokratiese politieke instellings bied nie. Dieselfde kritiek teen Arendt se beroep op menslike oordeel eerder as deelname aan konstitusionele politiek word ook deur Albrecht Wellmer (*op cit supra* n 11) geformuleer. Volgens hierdie lyn van kritiek is Arendt se model van oordeel nie voldoende institusioneel begrond om as 'n model van politieke oordeel te dien nie. Vir 'n poging om Arendt se siening van oordeel wel as die grondslag van die Amerikaanse *Supreme Court* te bedink sien Frank Michelman "Foreword: Traces of self-government" 1986 *Harvard Law Review* 4.

<sup>115</sup> Die spanning tussen 'n politiek van oordeel soos dié wat Arendt verwoord, en 'n dekonstruktiewe politiek soos dié waarop Honig steun, blyk ook uit Johan van der Walt "The language of jurisprudence from Hobbes to Derrida (the latter's quest for an impossible poem)" in Graham Bradfield en Derek van der Merwe (reds) *'Meaning' in legal interpretation* (1998) 61; Wessel le Roux "Deconstruction and the colour of the dead" in Bradfield en Van der Merwe (*op cit*) 111; en Johan van der Walt "The quest for the impossible. the beginning of politics: a reply to Dennis Davis" 2001 *SALJ* 463.

Hierdie spanning word weer in die volgende hoofstuk aan die hand van Lyotard se denke ter sprake gebring. Vir nou is die taak om die verskuiwing in Arendt se estetiese interpretasie van die *polis* in meer detail na te spoor.

#### 4 Arendt se tweede estetiese alternatief: politiek en die liefde vir skoonheid

Arendt se eerste poging om politieke aksie in estetiese terme as 'n performatiewe kunsoort te beskryf kom kunsmatig voor wanneer *The Human Condition* in die lig van Arendt se ander tekste, en veral haar latere skryfwerk, gelees word. Die oplossing wat Arendt in *The Human Condition* vir die dreigende nihilisme en vervreending van die moderne era voorskryf berus naamlik op 'n absolute onderskeid tussen die *vita activa* en die *vita contemplativa* wat Arendt duidelik ten alle koste probeer volhou.<sup>116</sup> Arendt self verduidelik dat sy die duidelike onderskeid tussen politiek en filosofie, of aksie en rede, uit die pre-moderne tradisie oorgeneem en onkrities as vertrekpunt vir haar studie van die mens se aktiewe lewe aanvaar het.<sup>117</sup> Die gevolg is dat Arendt poog om politiek uitsluitlik vanuit die perspektief van die *vita activa* te bedink. Sy word so genoodsaak om sekere estetiese metafore te oorlaai juis omdat sy denke en metafisika aan mekaar gelyk stel en menslike denke en rasionaliteit daarom as die absolute ander van politieke aksie beskou.

Omdat Arendt, net soos Nietzsche, sonder toegewing teen die Westerse filosofiese tradisie skryf, kom

---

<sup>116</sup> Verskeie van Arendt se kritici, soos Young -Bruehl (*op cit supra* n 1), verklaar die ywer waarmee Arendt gepoog het om alle filosowe uit die *polis* te ban aan die hand van haar komplekse en traumatiese verhouding met Heidegger. Via Heidegger het die jong Arendt onder die invloed gekom van die anti-filosofiese sentimente van eksistensialisme. Haar persoonlike ontugtering met Heidegger se Nazisme het filosofie en filosowe egter in slegte lig gestel. Arendt rig *The Human Condition* dus teen Heidegger en teen filosofie en die boek word 'n soort reaksie of weervraak van haar kant af. As 'n soort katarsis probeer sy vir haarself bewys dat die *polis* bedink kan word sonder verwysing na filosofie of denke of refleksie van enige aard.

<sup>117</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 324. Die beperkinge wat Arendt op haarself gelê het in 'n poging om getrou te bly aan hierdie tradisie word reeds in die proloog van die werk duidelik gemaak. Dit is amper asof Arendt teen haar eie betervete verklaar: "the highest and perhaps purest activity of which men are capable, the activity of thinking, is left out of these present considerations. Systematically, therefore, the book is limited to a discussion of labor, work and action" (5). Later sou sy hierdie vertrekpunt as die groot leemte van die boek en dus ook haar performatiewe visie van politieke aksie beskryf: "The main flaw and mistake of *The Human Condition* is the following: I still look at what is called in the traditions the *vita activa* from the viewpoint of the *vita contemplativa*, without ever saying anything real about the *vita contemplativa*" (Hannah Arendt "On Hannah Arendt" in Martin Hill (red) *Hannah Arendt and the Recovery of the Public World* (1979) 305).



sy uitendelik ook voor dieselfde vraag as Nietzsche te staan: om te kies tussen Sophokles of Sokrates. Net soos die jong Nietzsche val die jong Arendt se keuse op die digkuns van Sophokles. Sy verhef die teater tot die suiwerste kunsvorm en vind daarom in haar *polis* ook geen plek vir sistematiese denke en menslike rasionaliteit nie. Waar politieke refleksie wel ter sprake kom laat sy dit aan storievertellers, digters en ander kunstenaars oor. Arendt se doelbewus eensydige en anti-rasionele benadering tot die *polis* en politiek lei, soos hierbo gesê is, tot van haar belangrikste insigte, maar gee ook aanleiding tot verskeie probleme. In 'n poging om die aard van die lewe in die *polis* te beskryf, word Arendt daartoe gedwing om die heroïese en, vir sommige, oordrewe manlike deugde van die Griekse aristokrasie te besing.<sup>118</sup> Ek het hierbo reeds probeer aantoon dat Arendt se viering van heroïese subjektiwiteit in spanning staan met van haar belangrikste insigte oor die ontologiese onderbou van die *polis* en politieke aksie. Ten spyte daarvan was Arendt skynbaar nie in staat om hierdie probleme aan te spreek vanuit die dualisme tussen politiek en filosofie wat sy in *The Human Condition* probeer volhou het nie.

Miskien juis daarom het Arendt, reeds tydens die skryf van *The Human Condition*, begin om met 'n alternatiewe siening van die politieke lewe in die *polis* te eksperimenteer. Een van die belangrikste van hierdie eksperimente was 'n lesingreeks oor die verwantskap tussen aksie en denke wat sy in 1954 by Notre Dame Universiteit aangebied het.<sup>119</sup> In hierdie lesings openbaar Arendt 'n veel meer positiewe houding teenoor menslike rasionaliteit en denke en beskryf selfs op treffende wyse hoe die *polis* deur die oordrewe agonale gees wat onder die Grieke geheers het bedreig is.<sup>120</sup>

Die duidelikste aanduiding van Arendt se eie ongemak met die kunsmatigheid van haar eerste poging

---

<sup>118</sup> Verskeie feministe maak beswaar teen Arendt se viering van die pre-Sokratiese *polis* en die manlike voorkeure wat duidelik daarin geopenbaar is. 'n Tipiese voorbeeld is Drucilla Cornell *Transformations: Recollective Imagination and Sexual Difference* (1993) 166.

<sup>119</sup> Hannah Arendt "Philosophy and politics" 1990 *Social Research* 73.

<sup>120</sup> Arendt (*op cit supra* n 119) 82. Sy stel dit soos volg: "In the agonal spirit, which eventually was to bring the Greek city states to ruin because it made alliances between them well nigh impossible and poisoned the domestic life of the citizen with envy and mutual hatred (envy was the national vice of ancient Greece), the commonweal was constantly threatened. Because the commonness of the political world was constituted only by the walls of the city and the boundaries of its laws, it was not seen or experienced in the relationships between the citizens, not in the world that lay between them, common to them all, even though opening up in a different way to each man."

om politiek suiwer vanuit die *vita activa* te bedink blyk egter uit die bladsye van *The Human Condition* self. Na haar bespreking van moderne nihilisme en performatiewe politiek as die teenvoeter daarvoor, sluit Arendt die boek onverwags af met die suggestie dat denke nie alleen die belangrikste van al die mens se aktiwiteite mag wees nie, maar dat dit ook die mens se enigste hoop in die era van moderne nihilisme mag inhou.<sup>121</sup>

Thought, finally - which we, following the premodern as well as the modern tradition, omitted from our reconsideration of the *vita activa* - is still possible, and no doubt actual, wherever men live under the conditions of political freedom. As a living experience, thought has always been assumed, perhaps wrongly, to be known only to the few. It may not be presumptuous to believe that these few have not become fewer in our time. This may be irrelevant, or of restricted relevance, for the future of the world; it is not irrelevant for the future of man. For if no other test but the experience of being active, no other measure for the sheer activity were to be applied to the various activities within the *vita activa*, it might well be that thinking as such would surpass them all.

Arendt stel met hierdie uitlating reeds 'n hersiening van haar ideaal van performatiewe politiek in die vooruitsig. Hierdie hersiening begin wanneer Arendt die gelykstelling van denke en passiewe kontemplasie (die nalatenskap van die *vita contemplativa*) begin bevraagteken. Indien denke nie noodwendig metafisika is nie, ontstaan die moontlikheid dat politieke aksie nie noodwendig as suiwer performatiewe grootsheid bedink hoef te word nie. 'n Politieke filosofie mag inderdaad moontlik wees. In 'n poging om hierdie moontlikheid verder te ondersoek word Arendt se latere skryfwerk gekenmerk deur 'n fassinatie met politieke denkers of die politiek van denkers (in teenstelling met haar vroeë fassinatie met digters en geskiedskrywers). Sy bespreek byvoorbeeld vir Plato,<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 324-325.

<sup>122</sup> See for example Arendt (*op cit supra* n 6) 93-98, 141-151.

Lessing,<sup>123</sup> Jaspers<sup>124</sup> en Heidegger<sup>125</sup> ten einde uiteindelik haar eie siening van politieke denke te formuleer.<sup>126</sup>

Dit was nietemin Arendt se konfrontasie met twee van die opspraakwekkendste verhore in die Westerse regsgeeskiedenis wat die bepalende invloed op haar latere regsfilosofie uitgeoefen het. Die eerste verhoor wat sy ter sprake bring is dié van Sokrates in klassieke Athene,<sup>127</sup> die tweede dié van Eichmann in Jerusalem in die 1960's.<sup>128</sup> Die eerste verhoor was volgens Arendt 'n tragiese misverstand, die tweede 'n volskaalse mislukking. Beide verhore het nietemin die rol wat menslike denke moontlik in die *polis* kan speel sentraal in Arendt se fokus geplaas.<sup>129</sup> Om hierdie rede verg haar besprekings van Sokrates en Eichmann se verhoor meer as net verbygaande aandag.

---

<sup>123</sup> Hannah Arendt *Men in Dark Times* (1970) 3-31.

<sup>124</sup> Arendt (*op cit supra* n 123) 71-94. Sien ook Arendt (*op cit supra* n 97) 182-187.

<sup>125</sup> Arendt (*op cit supra* n 97) 176-182; Hannah Arendt "Martin Heidegger at eighty" in Michael Murray (red) *Heidegger and Modern Philosophy: Critical Essays* (1978) 293; en Arendt (*op cit supra* n 43) 172-194.

<sup>126</sup> Die algemene ontwikkeling van Arendt se siening van denke word bespreek deur Agnes Heller "Hannah Arendt on the 'vita contemplativa'" 1987 *Philosophy and Social Criticism* 281; Jerome Kohn "Thinking /Acting" 1990 *Social Research* 105; en Margaret Canovan "Socrates or Heidegger? Arendt's reflections on philosophy and politics 1990 *Social Research* 135.

<sup>127</sup> Arendt (*op cit supra* n 119) 73-103.

<sup>128</sup> Arendt *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1965).

<sup>129</sup> Tydens die Eichmann verhoor neem Arendt as joernalis 'n plek in die publieke gallery van die hofsaal in. Sy word daarmee gedwing om politieke aksie skielik vanuit 'n nuwe perspektief te benader. Arendt is nou 'n toeskouer, beide van Eichmann se daad en van die hof. Dit is interessant dat haar vorige analogie tussen die publieke sfeer en die teater ook in hierdie nuwe konteks opgeroep word: "[T]he proceedings happen on a stage before an audience, with the usher's marvelous shout at the beginning of each session producing the effect of a rising curtain. Whoever planned this auditorium ... had a theater in mind, complete with orchestra and gallery, with proscenium and stage, and with side doors for the actors' entrance" (Arendt (*op cit supra* 128) 4). Die groot verskil is dat Arendt politieke aksie nie nou vanuit die perspektief van die *vita activa* as 'n suiwer vertoning kan beskryf nie. Sy staan buite die verhoog die gebeure gade slaan en word gevra om 'n oordeel te fel oor dit wat voor haar afspeel. Arendt spreek haar selfs sterk uit teen die dramatiese, teatrale gebare van die aanklaer en die pogings van die vervolging om die hof in 'n skouspel te omskep. Volgens haar laat die eis om geregtigheid nie ruimte vir enige teatrale gebare nie. In teendeel: "it demands seclusion, it permits sorrow rather than anger, and it prescribes the most careful abstention from all the nice pleasures of putting oneself in the limelight" (6). Die verskuiwing in Arendt se perspektief is merkwaardig en treffend.

Sokrates was meer as sewentig jaar oud toe hy, volgens hom nie heeltemal onverwags nie, deur 'n groep Atheense burgers onder leiding van Meletus, voor die hof gedaag is. Sokrates is van hoogverraad aangekla. Volgens die akte van beskuldiging was hy 'n bose mens wat die staat bedreig het omdat hy die jeug gekorrupteer het, nie die staatsgodsdienis gerespekteer het nie en gode van sy eie opgeroep en aanbid het. Sokrates is met 'n klein meerderheid stemme deur die magistrat van Athene skuldig bevind. Ná verdere betoog is die doodstraf oor hom uitgespreek. Sokrates se vonnis is, ten spyte van pogings deur Sokrates se vriende om sy ontsnapping moontlik te maak, 'n rukkie daarna suksesvol voltrek.<sup>130</sup>

Arendt probeer in haar bespreking van Sokrates se verhoor aantoon dat sy veroordeling en terregstelling op 'n ernstige mistasting aan die kant van sy aanklaers en die hof neergekom het. Arendt skryf hierdie mistasting toe aan die algemene agterdog teenoor filosowe wat tydens Sokrates se verhoor in Athene geheers het. Hierdie agterdog skemer deur in Perikles se begrafnisrede wanneer hy verklaar dat die Atheense burgers bewys lever dat skoonheid sonder oordadigheid en wysheid sonder onmanlikheid gekoester moet word.<sup>131</sup> Arendt fokus in haar bespreking van Sokrates se verhoor op die tweede gedeelte van hierdie uitlating. Sy interpreteer Perikles se woorde soos volg:<sup>132</sup>

Philosophy, the concern with truth regardless of the realm of human affairs - and not love of the beautiful, which everywhere was represented in the polis, in statues and poetry, in music and the Olympian games - drove its adherents out of the polis and made them unfit for it.

Die filosoof se besorgdheid met ewige en onveranderlike waarheid het 'n bedreiging ingehou vir die dinamiek van die *polis* waarin 'n pluraliteit van perspektiewe altyd aan die orde van die dag was. Sokrates was deur die burgers van Athene beskou as een van die *sophoi* (of wyse manne) wat die

---

<sup>130</sup> Hierdie gebeure word in detail deur Plato weergegee in verskeie van sy belangrikste dialoë. Sien Plato *The Trial and Death of Socrates: Four Dialogues* (1992).

<sup>131</sup> Arendt (*op cit supra* n 119) 76 vertaal hierdie belangrike uitlating soos volg: "[W]e love the beautiful without exaggeration and we love wisdom without softness or unmanliness". Rex Warner in Thucydides (*op cit supra* n 38) 147 vertaal dieselfde sin effens anders: "Our love of what is beautiful does not lead to extravagance; our love of the things of the mind does not make us soft".

<sup>132</sup> Arendt (*op cit supra* n 119) 76.

lewe in die *polis* bedreig het. Dit is ook hoe Nietzsche hom en die tradisie wat in sy naam opgerig is beskou. Volgens Arendt was dit egter nie die geval nie. Sokrates was nie 'n tipiese *sophoi* nie maar 'n denker wat hom in die openbare plekke van die stad tuisgemaak en homself verlustig het in die verskeidenheid perspektiewe wat hy op straat aangetref het. Die taak wat hy aan homself gestel het was om hierdie verskeidenheid verder te verbreed deur elke burger te leer om sy eie perspektief op die werklikheid (sy *doxa*) duidelik te verwoord. Dit is om hierdie rede dat Sokrates na homself as 'n voedvrou verwys het.<sup>133</sup> In die proses het Sokrates gepoog om 'n radikaal nuwe denkstyl aan die Grieke bekend te stel. Die denkstyl wat Sokrates voorgestel en self bedryf het was nie die tradisionele vorm van passiewe kontemplasie nie, maar 'n vorm van aktiewe gesprek tussen vriende, die sogenaamde Sokratiese dialektiek of dialoog.

Sokrates het die noodsaak besef om weer van die Griekse burgers vriende te maak. Met sy opwagting in Athene het die Homeriese etiek wat die burgers se aksie vroeër gerig het reeds die wêreldse aard daarvan verloor en tot 'n na-ywerige individualisme vervlak. Die *polis* is gevolglik ook nie meer as die netwerk van verhoudinge tussen die burgers onderling beskou, nie maar was bloot 'n pleknaam en geografiese ruimte wat deur die stadsmure aangedui is. Sokrates was volgens Arendt juis daarop uit om die burgers van Athene weer aan die gemeenskaplike wêreld wat hulle op grond van hulle pluraliteit gedeel het, bewus te maak. Die feit dat Sokrates se reddingspoging nie deur die burgers van Athene verstaan is nie bewys vir Arendt tot watter mate die publieke sfeer in Athene reeds deur die heroïese selfgelling van haar burgers vernietig was.

Vir Arendt is die belangrike punt dat Sokrates se geskenk aan die burgers van Athene geput het uit dieselfde ontologie wat sy in *The Human Condition* as die grondslag van die mens se politieke lewe probeer ontsluit het. Sokratiese dialoog was die unieke wyse waarvolgens die mens as denkende wese aan ander kon verskyn en haarself kon posisioneer binne 'n verskeidenheid opinies of midde die sfeer van *doxa*. Die voorvereiste vir Sokratiese dialoog is 'n pluraliteit van perspektiewe. Die politieke waarde daarvan is daarin geleë dat dit mense so bymekaar bring of in interaksie stel dat 'n publieke wêreld, soos Arendt dit in *The Human Condition* beskryf het, tussen hulle tot stand kom. Dit beteken dat die waarde van die Sokratiese dialektiek nie in die eerste plek in die kognitiewe of normatiewe

---

<sup>133</sup> Arendt (*op cit supra* n 6) 172.

effek daarvan gesoek moet word nie, maar in die wyse waarop dit die ontologie van die mens se politieke bestaan ondersteun.<sup>134</sup> Die Sokratiese dialoog kan daarom onbeslis of sonder resultaat eindig en, net soos 'n gesprek tussen vriende, steeds waardevol wees omdat dit die medium is waardeur 'n publieke wêreld tussen 'n pluraliteit van mense verseker word.<sup>135</sup>

More than his friend as a person, one friend understands how and in what specific articulateness the common world appears to the other, who as a person is forever unequal or different. This kind of understanding - seeing the world (as we rather tritly say today) from the other fellow's point of view - is the political kind of insight *par excellence*. If we wanted to define, traditionally, the one outstanding virtue of the statesman, we would say that it consists in understanding the greatest possible number and varieties of realities ... as those realities open themselves up to the various opinions of citizens; and, at the same time, in being able to communicate between the citizens and their opinions so that the common-ess of this world becomes apparent. If such an understanding - and action inspired by it - were to take place without the help of the statesman, then the prerequisite would be for each citizen to be articulate enough to show his opinion in its truthfulness and therefore to understand his fellow citizens. Socrates seems to have believed that the political function of the philosopher was to help to establish this kind of common world, built on the understanding of friendship, in which no rulership is needed.

Arendt neem dit op haar om, anders as Sokrates se tydsgenote, die politieke funksie van denke verder te ondersoek en om so menslike rasionaliteit uit die instrumentele interpretasies daarvan te bevry en

---

<sup>134</sup> In Arendt (*op cit supra* n 6) 172-178 se oë beskryf Sokrates die mens se denkvermoë as 'n suiwer performatiewe aktiwiteit. Denke het gevolglik altyd 'n destabiliserende of ontwrigtende werking op bestaande sekerhede en waarhede. As sodanig is dit die voorbereiding vir ware oordeel en die teenoorgestelde van deduktiewe argumentasie waarin reeds bestaande konsepte onkrities as vertrekpunt geneem word. Denke in hierdie sin was nog altyd 'n bedreiging. Sokrates se verhoor getuig daarvan. Soos sy dit stel: "Not content with being taught how to think without being taught a doctrine, [the Greeks] changed the non-results of the Socratic thinking examination into negative results: If we cannot define what piety is, let us be impious - which is pretty much the opposite of what Socrates had hoped to achieve by talking about piety" (175-176).

<sup>135</sup> Arendt (*op cit supra* n 119) 83-84.

vir die *polis* te rehabiliteer. Arendt se basiese vertrekpunt is dat denke net polities relevant word wanneer dit as dialoog bedryf word. Om hierdie rede verwerp sy alle pogings om die mens se denkaktiwiteit op metaforiese wyse aan sintuiglike waarneming gelyk te stel. Hierdie pogings, ongeag die vorm wat dit aanneem, is vir haar metafisiese oorblyfsels van die *vita contemplativa* wat die politieke aard van denke ontken.

Binne die *vita contemplativa* is die metafore waarmee die mens se denkaktiwiteit beskryf almal afgelei uit die mens se sigsintuig. Denke is voorgehou as die passiewe kontemplasie of die aanskoue van 'n ewige en onveranderlike waarheid.<sup>136</sup> Arendt wil die houvas van hierdie okulêre metaforiek verbreek. As die eerste stap daartoe ondersoek sy die moontlikheid dat die mens se denkaktiwiteit ingerig word aan die hand van haar gehoorsintuig. Arendt vind dit vreemd dat 'n ouditiewe metaforiek nie in klassieke Griekeland rondom die figuur van die blinde volksanger en die musikale refleksies wat haar narratiewe bevat het, tot stand gekom het nie.<sup>137</sup> Die oor word byvoorbeeld in die Hebreeuse etiese tradisie as die geprivilegeerde metafoer van die mens se denkaktiwiteit geneem. Daardie tradisie word gerig deur 'n verbod op gesnede beelde en gelykenisse. Die godheid kan slegs aangehoor word en kan of mag nooit gesien word nie. Binne die Westerse filosofiese tradisie is dit egter slegs Heidegger wat, in sy later werk, poog om die mens se denkaktiwiteit voor te stel as die aanhoor van 'n roepstem. Wanneer Arendt nader op Heidegger se denke ingaan, word dit gou duidelik dat sy ongemaklik staan teenoor beide die Griekse tradisie waarin waarheid slegs gesien kan word, en die Hebreeuse tradisie waarin waarheid slegs gehoor kan word.

Wanneer denke uit 'n Sokratiese oogpunt as 'n aktiewe dialoog beskou word kan die metaforiek van gehoor net so min help om denke te ontsluit as die metaforiek van sig.<sup>138</sup> Waarheid is net so min Grieks as Hebreeus. Dit is nie die onuitsêbare kontemplerings van waarheid nie. Dit is ook nie die passiewe aanhoor van 'n onuitbeeldbare waarheid nie. Vir Arendt is die wese van die probleem dat waarheid in beide gevalle nie ver-politiseer word nie. In beide die Griekse en die Hebreeuse tradisie het waarheid 'n element van dwang daarin opgesluit wat Arendt ongemaklik stem omdat dit die

---

<sup>136</sup> Arendt (*op cit supra* n 6) 105.

<sup>137</sup> Arendt (*op cit supra* n 6) 111.

<sup>138</sup> Arendt (*op cit supra* n 6) 123.

vryheid en outonomie van die denkaktiwiteit as 'n dialoog van die self met die self of die self met ander bedreig.<sup>139</sup>

Die okulêre metaforiek van die Grieke skep ten minste nog 'n afstand tussen subjek en objek wat objektiwiteit moontlik maak. Sig laat 'n vryheid van keuse toe omdat dit 'n mate van onbetrokkenheid met die objek verseker. Gehoor word gediskwalifiseer as basis vir die lewe van die gees omdat dit die mens meesleur en op die passiewe subjek inbreuk maak. Wanneer die subjek hoor is sy uitgelewer aan iets of iemand anders. Ter illustrasie verwys Arendt na 'n hele reeks Germaanse woorde wat 'n posisie van gebondenheid aantoon en wat uit die werkwoord "om te hoor" afgelei is. Hieronder tel onderhorigheid, gehoorsaamheid, en behoort. Om hierdie rede kan 'n ouditiewe metaforiek van denke nie daarin slaag om die houvas van metafisika oor die mens se denkaktiwiteit te verbreek nie. Onder houvas van die sig metafoor is denke gereduseer tot 'n passiewe toestand van suiwer ontvanklikheid. Dieselfde gebeur volgens Arendt wanneer Heidegger sig met gehoor as die metafoor vir sy denke vervang. Gehoor is in Heidegger nie die opeenvolging van klanke, soos in 'n melodie nie, maar steeds 'n passiewe ontvanklikheid. Denke word daarom steeds nie werklik as politieke aktiwiteit bedink nie.<sup>140</sup>

In haar huldeblyk vir Heidegger se tagtigste verjaarsdag beskryf Arendt hoe Heidegger as dosent aandag getrek omdat hy mense laat ervaar het hoe dit voel om te dink (in teenstelling met die aanleer van 'n nuwe leerstuk of filosofie). Heidegger het 'n soort passiewolle denke bekendgestel wat ontspring uit die mens se geworpenheid in die wêreld en nie kennis of insig ten doel het nie. Die mens dink nie omdat sy 'n resultaat in oog het nie maar omdat sy 'n verwonderde wese is (in Heidegger se geval spruit die wonder uit die feit Dat iets bestaan en nie uit die vermoë om te kan peil Wat bestaan nie). Om te dink en om te dank is dieselfde. Denke is suiwer aktiwiteit en 'n passie wat verduur moet word. Vir Arendt is die probleem met hierdie verwonderde denke in die eerste plek dat dit geen ruimte in die werklikheid en die polis laat vir boosheid nie. Alles word bloot met gelatenheid bevestig sonder dat diskriminerend beoordeel word. Die feit dat beide Plato en Heidegger hulle in diens van tirannie gestel het, moet volgens Arendt nie in hulle persoonlikhede of die tye waarin hulle

---

<sup>139</sup> Arendt (*op cit supra* n 6) 120.

<sup>140</sup> Arendt (*op cit supra* n 6) 122.



geleef het gesoek word nie. Die aantreking tot tirannie is 'n professionele patologie van all ware denkers. Heidegger was 'n uitstekende denker maar wanneer hy tussen mense geplaas is het hy nie die vermoë gehad om behoorlike oordele te vel nie. Heidegger se voorbeeld bewys vir Arendt die gevare verbonde daaraan om denke binne 'n ouditiewe metaforiek te bedink, in plaas van 'n soort publieke dialoog. Heidegger as denker kon nooit 'n politieke denker gewees het nie omdat sy tuiste volledig in die gelate en stil bewondering van die eenvoudige was, en omdat hy na sy eie rampspoedige poging om deel te neem aan die alledaagse wêreld, gewil het om nie te wil nie en denke so as 'n suiwer passiwiteit ingekleur het.

Die kontras tussen Heidegger en Sokrates se denke lê vir Arendt juis daarin dat Sokrates poog om *aktief binne die polis* op die verskynsels van die werklikheid te reageer deur ondersoek in te stel na die betekenis van die konsepte waarmee die mens die werklikheid probeer bemeester. Filosofie en denke is volgens Sokrates nie 'n passiewe resepsie of geworpenheid in die werklikheid nie, maar 'n aktiewe dialoog met die self of die ander.<sup>141</sup> 'n Belangrike implikasie volg. Die maatstaf vir denke kan nie gevind word in representeerbaarheid nie, net so kan dit nie geleë wees in lydsaamheid nie, die enigste maatstaf vir dialogiese rasionaliteit is solidariteit of integriteit: die vraag of die gespreksgenote in staat is om vriende te bly.<sup>142</sup>

Wanneer Arendt voortgaan om die dinamiek van Sokrates se dialogiese denke nader, word dit gou duidelik dat sy, haar eie aansprake ten spyt, nie die sintuiglike metaforiek wat die Griekse interpretasie van die *vita contemplativa* onderlê, heeltemal ontsnap nie. Selfs al beskryf Arendt denke nie meer as die passiewe aanskoue van waarheid nie, beskryf sy die deelnemers aan dialogiese denke steeds as toeskouers. Sokratische denke, soos later gesien sal word die voorloper van Arendt se siening van oordeel, bly daarom 'n soort aanskoue. Arendt benader geregtigheid en die politiek steeds vanuit 'n okulêre metaforiek. Die oë van die waarnemende of toeskouende subjek is die bepalende faktor. Anders as in die ou tradisie, bekijk die Sokratische denker die werklikheid egter vanuit die *doxa* van

---

<sup>141</sup> Arendt (*op cit supra* n 6) 164.

<sup>142</sup> Arendt (*op cit supra* n 6) 186. Anthony Kronman "Living in the law" 1987 *University of Chicago Law Review* 837 858-861 koppel sy siening van reflektiewe oordeel in soortgelyke terme aan integriteit of broederskap.

’n pluraliteit van toeskouers.<sup>143</sup> Die ontrekking uit die wêreld van verskynsels in die geval van oordeel is nie ’n ontrekking uit daardie wêreld nie, maar bloot ’n onthouding van aktiewe deelname of aksie in daardie wêreld.

Arendt word skynbaar tot die okulêre (in teenstelling met die ouditiewe) metaforiek van die Griekse tradisie aangetrek omdat dit aan haar ’n mate van heil bied teen die kwesbaarheid en verganklikheid van die wêreld wat sy so treffend in *The Human Condition* bespreek, en in haar eie lewe onder Duitse totalitarisme en Amerikaanse liberalisme moes ervaar het. Die subjekposisies van die toeskouer en die toehoorder verskil naamlik daarin dat die toeskouer nie vasgevang is in die verbygaande nou nie, maar dat sy in ’n publieke ruimte beweeg waarin dinge aanskou of benader kan word asof hulle voortdurend is. Die pragmatiek van sig is veel meer staties as die pragmatiek van gehoor. Gehoor is vasgevang in ’n opvolging van momente waaraan die subjek uitgelewer is. Dit is daarom slegs sig wat ons kan laat met ’n mede-teenwoordigheid van ’n veelheid van waarnemings of met die suggestie van ’n blywende menslike wêreld.<sup>144</sup>

Op hierdie punt open Arendt se bespreking ’n deurslaggewende vraag: Is die inter-subjektiviteit van dialogiese denke voldoende om die negering van politiek wat tradisioneel deur die okulêre metaforiek bewerkstellig is te oorkom? Anders gestel: Kan praktiese rasionaliteit en geregtigheid vanuit die perspektief van ’n toeskouer bedink word op so ’n wyse dat die moontlikheid en voorwaardes vir politiek - pluraliteit - lewendig gehou word? Om hierdie vraag te kan begin ondersoek moet Arendt se bespreking van dialogiese rasionaliteit later in haar lewe ondersoek word. Voordat ek daartoe oorgaan moet ’n laaste implikasie van Arendt se rehabilitasie van Sokrates se denke eers bespreek word.

Denke het noodwendig ’n destruktiewe effek op die bestaande werklikheid en die gevestigde kriteria, waardes, en maatstawwe daarvan. Antwoorde verander wanneer dit deurdink word in raaisels en

---

<sup>143</sup> Arendt (*op cit supra* n 6) 94-95.

<sup>144</sup> Arendt (*op cit supra* n 6) 111-112.

*aporia*.<sup>145</sup> Die gevaar inherent in denke lê nietemin nie vir Arendt in die feit dat dit destabiliserend is nie, maar eerder in die begeerte wat dit mag ontloot om resultate te vind wat verdere denke onmoontlik en onnodig sal maak. Arendt is bewus dat hierdie doelbewuste poging om nie te dink nie dikwels op beredeneerde wyse vir die hantering van politieke en morele vraagstukke aanbeveel word.<sup>146</sup> maar waarsku nietemin teen die gevare van legalisme in die praktiese sfeer:<sup>147</sup>

By shielding people from the dangers of examination, it teaches them to hold fast to whatever the prescribed rules of conduct may be given at a given time in a given society. What people then get used to is less the content of the rules, a close examination of which would always lead them into perplexity, than the possession of rules under which to subsume particulars.

Onder omstandighede waarin legalisme as waarde gevestig is word dit relatief maklik om enige omkeer van waardes te bewerkstellig. Die voorbeeld waarna Arendt verwys, is Nazi Duitsland. Eers is die basiese waardes van die Westerse morele tradisie deur die Nazi-bewind omgekeer. Na die val van die Nazi bewind is die Duitse volk met verbasende gemak weer gerehabiliteer en die waardes van die Nazi bewind nogmaals omgekeer. 'n Deel van hierdie proses was natuurlik die vervolging van oorlogsmisdadigers soos Eichmann in Jerusalem. Die feit dat die ouer waardes so vinnig herstel kon word is vir Arendt geen bron van vertroosting nie. Dieselfde verskynsel was in albei gevalle aan die werk: denkeloosheid.<sup>148</sup>

Eichmann is op 11 Mei 1960 in Buenos Aires gearresteer. Sy verhoor het op 11 April 1961 in

---

<sup>145</sup> Arendt (*op cit supra* n 6) 175 maak die destruktiewe impak wat denke op die reg het meer as duidelik: "If what you were doing consisted in applying general rules of conduct to particular cases as they arise in ordinary life, you will find yourself paralyzed because no such rules can withstand the wind of thought".

<sup>146</sup> Vir 'n treffende argument ten gunste van die reg as 'n doelbewuste begrensing van denke in die praktiese sfeer sien Derek van der Merwe "A moral case for lawyer's law" 1992 *SALJ* 619.

<sup>147</sup> Arendt (*op cit supra* n 6) 177.

<sup>148</sup> Arendt (*op cit supra* n 6) 177-178. Vir 'n Algemene bespreking van Arendt se opmerkings oor die afwesigheid van denke in hierdie konteks sien Dana Villa "The banality of philosophy: Arendt on Heidegger and Eichmann" in May en Kohn (*op cit supra* n 14) 179. Villa lê veral klem op die normatiewe (in teenstelling met die ontologiese) dimensie van denke.

Jerusalem begin. Eichmann is aangekla in terme van die *Nazi and Nazi Collaborators (Punishment) Law* van 1950 en het tereg gestaan op vyftien aanklagte (waaronder ook misdade teen die mensdom getel het). Die staat het beweer dat hy gedurende die Nazi-bewind verantwoordelik was vir die beplanning en administrasie van die Finale Oplossing (die grootskaalse en sistematiese uitwissing van mense van Joodse afkoms). Eichmann is skuldig bevind aan al vyftien klagtes en ter dood veroordeel. Hy is kort daarna, op 31 Mei 1962, terreggestel.<sup>149</sup>

In Arendt se oë was Eichmann se verhoor, ten spyte van die snelle en oënskynlik suksesvolle afhandeling daarvan, 'n reuse mislukking.<sup>150</sup> Nie alleen kon 'n lang lys besware teen die prosedurele billikheid van die verhoor geopper word nie,<sup>151</sup> die hof was nie in staat om sinvol op die unieke aard van Eichmann se misdadigheid te reageer nie.<sup>152</sup>

Volgens Arendt blyk die eiesoortige aard van Eichmann se misdade reeds uit die wyse waarop hy op die aanklagte teen hom gepleit het: "onskuldig soos die akte van beskuldiging bedoel".<sup>153</sup> Arendt aanvaar dat Eichmann nie met sy vreemde pleit te kenne wou gee dat hy nie tot op die laaste voortgegaan het om die Finale Oplossing te organiseer nie. Hierdie feit was nie in geskil nie.<sup>154</sup> Eichmann se pleit het volgens haar eerder daarop berus dat hy deurgaans 'n wetsgehoorsame burger gebly het wat gepoog het om Duitsland se positiewe reg na die beste van sy burokratiese vermoë uit

---

<sup>149</sup> Hannah Arendt (*op cit supra* n 128). Die boek het 'n opskudding in die Joodse gemeenskap veroorsaak. Arendt se oënskynlike simpatie met Eichmann en kritiek teen die hof het onder andere aanleiding gegee tot beskuldigings van sielloosheid en 'n gebrek aan simpatie met die slagoffers van die *Shoa*. Die herrie wat rondom die boek uitgebars het word uitvoerig deur Young-Bruhl bespreek (337-378).

<sup>150</sup> Arendt (*op cit supra* n 128) 274.

<sup>151</sup> Die vernaamste van hierdie probleme was die doelbewuste politisering van die verhoor deur die vervolging soos gerugsteun deur die Israelse regering en die vele onreëlmatighede wat in die aanloop tot en tydens die verhoor plaasgevind het (soos Eichmann se ontvoering). Arendt (*op cit supra* n 128) 254-274 bespreek hierdie faktore en motiveer 'n internasionale tribunaal om oorlogsmisdade te verhoor.

<sup>152</sup> Arendt (*op cit supra* n 128) 286.

<sup>153</sup> Arendt (*op cit supra* n 128) 21.

<sup>154</sup> Arendt (*op cit supra* n 128) 24, 52, 146.

te voer.<sup>155</sup> Dit beteken dat hy nooit met bese motiewe of met 'n skuldige gewete opgetree het soos die akte van beskuldiging beweer het nie.<sup>156</sup> Hy het persoonlik niks teen die Jode gehad nie. Eichmann was nie 'n abnormale monster soos die vervolging beweer het nie, maar 'n doodgewone lojale en pligsgetroue burokraat.<sup>157</sup> Eichmann was 'n slagoffer van die "banaliteit van die bese".<sup>158</sup>

Met hierdie berugte frase het Arendt probeer vasvat dat Eichmann die volksmoord van die Jode onnadenkend as sy normale dagtaak geadministreer het. Hier, soos altyd, was dit suiwer denkeloosheid wat hom deur sy loopbaan in die Duitse staatsdiens en weermag gelei het. Vir Arendt word Eichmann se burokratiese mentaliteit treffend geïllustreer deur die feit dat hy op die galg kon

---

<sup>155</sup> Arendt (*op cit supra* n 128) 24.

<sup>156</sup> Arendt (*op cit supra* n 128) 25. Sien ook die volgende opmerkings: "[E]ichmann was troubled by no questions of conscience. His thoughts were entirely taken up with the staggering job of organization and administration... (151); en "Except for an extraordinary diligence in looking out for his personal advancement, he had no motives at all. And this diligence in itself was in no way criminal... He merely, to put the matter colloquially, *never realised what he was doing*. ... He was not stupid. It was sheer thoughtlessness - something by no means identical with stupidity - that predisposed him to become one of the greatest criminals of that period" (287-288).

<sup>157</sup> Arendt (*op cit supra* n 128) 54.

<sup>158</sup> Die sinsnede het onmiddellike resonansie met die gedagte van radikale boosheid wat Arendt (*op cit supra* n 16) 241 geformuleer het om na die boosheid van die *Shoa* te verwys. Die verskil tussen die twee frases is nie bloot semanties nie. Die verskuiwing vanaf die radikaliteit van die bese na die banaliteit van die bese dui op 'n belangrike klemverskuiwing in Arendt se denke. Die gedagte van radikale boosheid is in *The Human Condition* deur Arendt bekendgestel in die konteks van haar bespreking van vergifnis as 'n wyse om die onomkeerbaarheid van aksie te hanteer. Arendt verduidelik dat daar sekere dade is wat nie gestraf of vergewe kan word nie. Dit is dade van radikale boosheid soos die *Shoa*. Hierdie dade val buite die sfeer van menslikheid en menslike mag. Waar radikale boosheid verskyn word die menslike wêreld met haar netwerk van verhoudings vernietig. Radikale boosheid val buite die sfeer van menslike aksie en kan nie deur menslike aksie hanteer word nie. Dit is die absolute teenpool van die *polis* en die einde van politiek.

Waar Arendt later van aangesig tot aangesig gekonfronteer is met 'n argitek van radikale boosheid verander sy haar siening oor boosheid en die impak daarvan op die menslike wêreld radikaal. Sy praat in hierdie konteks nie meer van die radikaliteit van die bese as die bepalende kenmerk daarvan nie maar van die banaliteit daarvan. Daarmee saam koppel sy hierdie banaliteit nie aan 'n gebrek aan aksie nie maar aan die gebrek aan denke. Op hierdie wyse open sy vir die eerste keer die moontlikheid van 'n politieke respons op die boosheid van die *Shoa*. Dit is 'n respons wat nie bloot die goeie liberale regs-en politieke orde herstel nie, maar beide totalitêre en liberale denkeloosheid met Sokratiese dialogiese denke of reflektiewe oordeel vervang.

Die vraag of die verskuiwing vanaf die radikaliteit na die banaliteit van die bese ook dui op 'n afname in Arendt se sensitiwiteit vir die radikale onderbreking van bestaande kommunikatiewe politieke praktyke word later aan die orde gestel.

staan en niks meer gehad het om te sê as die clichés wat hy voorheen by ander begrafnisse gehoor het nie.<sup>159</sup> Eichmann het die skrikwekkende vermoë gehad om selfs sy eie dood te roetineiseer. Arendt som haar siening van Eichmann soos volg op:<sup>160</sup>

In the setting of Israeli court and prison procedures he functioned as well as he had functioned under the Nazi regime but, when confronted with situations for which such routine procedures did not exist, he was helpless, and his cliché-ridden language produced on the stand, as it had evidently done in his official life, a kind of macabre comedy.

Eichmann kon onderhandel en organiseer maar kon nie 'n enkele sin uiter wat nie 'n cliché was nie:<sup>161</sup>

The longer one listened to him, the more obvious it became that his inability to speak was closely connected with an inability to *think*, namely, to think from the standpoint of somebody else. No communication was possible with him, not because he lied but because he was surrounded by the most reliable of all safeguards against the words and the presence of others, and hence against reality as such.

Eichmann se burokratisering van moord is 'n konkrete voorbeeld van die eensaamheid wat Arendt in *The Origins of Totalitarianism*<sup>162</sup> as die wese van totalitarisme beskryf het. Daar het Arendt verduidelik hoe totalitarisme die politieke uitdrukking was van 'n radikale vorm van wêreldvervreemding en dat logiese konsekwenheid daarom die enigste vorm van denke was wat binne totalitarisme moontlik was. Getrou aan Arendt se analise was Eichmann se enigste riglyn vir aksie logiese konsekwenheid tot die laaste - om die wil van Hitler sonder uitsondering tot die einde toe te pas.

---

<sup>159</sup> Arendt (*op cit supra* n 128) 288.

<sup>160</sup> Arendt (*op cit supra* n 6) 4.

<sup>161</sup> Arendt (*op cit supra* n 128) 49.

<sup>162</sup> Arendt (*op cit supra* n 35) 477-478. Denke as 'n vorm van dialoog vereis altyd meer as een perspektief om geaktualiseer te word. Denke (in teenstelling met logiese deduksie) veronderstel daarom altyd 'n menslike pluraliteit. Waar die pluraliteit ontbreek soos in totalitêre state of in liberalisme is logiese deduksie tipies aan die orde van die dag in die praktiese sfeer.

Arendt meen dat die vraag na die aard van Eichmann se misdadigheid nie behoorlik in Jerusalem bespreek is nie omdat, eerstens, die bestaande juridiese kategorieë (veral die beginsel van wederregtelikheidsbewussyn) onvoldoende was om die realiteit van administratiewe massamoord en die banaliteit van boosheid te akkommodeer,<sup>163</sup> en tweedens, die hof op tipies regterlike wyse nie bereid was om buite die bestaande konseptuele raakwerk te dink en te beweeg nie.<sup>164</sup> Die hof het ten spyte van die banaliteit van Eichmann se boosheid bly vasklou aan die tradisionele aannames van die regstradisie. Ironies genoeg het hierdie juridiese clichés, net soos die clichés waarmee Eichmann homself omring het, die hof ook geïsoleer teen die uitsonderlike realiteit waarmee hulle gekonfronteer was.<sup>165</sup>

Die ironie van Arendt se kritiek teen die hof se denkwyse kan nie uit die oog verloor word nie. Die banaliteit van Eichmann se boosheid word aan die kant van die hof begroet deur 'n ewe omvattende banaliteit van die goeie. Volgens Arendt misluk die hof se legalistiese respons op Eichmann se unieke soort misdadigheid. Die krisis wat Auschwitz veroorsaak het kan nie oorkom word deur die ou en bestaande konsepte van juridiese en morele oordeel te herstel en blindelings na te volg soos die geallieerde magte met die hulp van verskeie howe probeer doen het nie. Beide die misdadigheid van Eichmann teen die Joodse volk en die juridiese respons van sy slagoffers kom vir haar banaal voor en laat haar koud. Veral die hof lyk vir haar hulpeloos in die aangesig van die morele krisis sover dit probeer om die alledaagse roetine van die strafreg na die boosheid van Auschwitz te herstel. Vir

---

<sup>163</sup> Arendt (*op cit supra* n 128) 276: "From the viewpoint of our legal institutions and of our moral standards of judgement, this normality was much more terrifying than all the atrocities put together, for it implied - as had been said at Nuremberg over and over again by the defendants and their counsels - that this new type of criminal, who is in actual fact *hostis generis humani*, commits his crimes under circumstances that make it well-nigh impossible for him to know or to feel that he is doing wrong."

<sup>164</sup> Arendt (*op cit supra* n 128) 146 stel dit treffend soos volg: "That they never did come to understand him may be proof of the "goodness" of the three men, of their untroubled and slightly old-fashioned faith in the moral foundations of their profession".

<sup>165</sup> Die regskonsepte wat tradisioneel gebruik is om misdadigheid tydens oorlogssituasies te beslis (handel op bevel) is net so deur die hof oorgeneem en op Eichmann se saak toegepas: "For no other reason than that they gave the illusion that the altogether unprecedented could be judged according to precedents and the standards that went with them" (Arendt (*op cit supra* n 128) 135)).

Die banaliteit van die hof se burokratiese werkswyse is so onrusbarend dat sy daarvan probeer ontsnap deur selfs te suggereer dat regters nie werklik op die ou regskonsepte gesteun het nie maar vrylik reg gespreek het op grond van die onmenslikheid van die dade wat hulle beoordeel het. (294) Dit sou ten minste 'n meer menslike en minder absurde respons van die hof gewees het.

Arendt verskil die gebrek aan denke binne die juridiese burokrasie nie veel van Eichmann en sy kollegas se gebrek aan denke binne die Nazi-burokraise nie. In beide gevalle ontbreek onafhanklike reflektiewe oordeel wanneer 'n morele krisis in die gesig gestaar word.

Arendt verlaat Jerusalem gevolglik met die oortuiging dat die rekonstruksie van die Westerse politieke tradisie na die onreg van totalitarisme meer vereis as bloot die herstel van liberale regs wetenskaplikheid. Hierdie respons reproduseer bloot dieselfde denkstyl en logika wat dit probeer aanspreek en is daarom nie in staat om nog 'n omkeer in die inhoud van waardes en 'n herhaling van dieselfde krisis te besweer nie. Die herstel van die Westerse politieke tradisie vereis 'n alternatiewe denkstyl in die praktiese sfeer. Arendt was optimisties dat 'n praktiese rasionaliteit wat alle bande met legalisme verbreek het binne die moderne mens se bereik gelê het. As inspirasie verwys sy na daardie enkelinge wat selfs tydens die hoogty van totalitarisme daarin kon slaag om die banaliteit van die bose te verbreek en hulle teen die stelsel te verset.<sup>166</sup>

Those few who were still able to tell right from wrong went really only by their judgments, and they did so freely; there were no rules to be abided by, under which particular cases with which they were confronted could be subsumed. They had to decide each instance as it arose, because no rules existed for the unprecedented.

Arendt se alternatiewe vir die nihilisme van moderniteit was van hierdie moment af nie meer gefokus op die grootse daad of die aksie van heroïese enkelinge nie, maar die aard en kwaliteit van die denke wat hierdie enkelinge aan die dag gelê het. Haar refleksies rondom die verhore van Sokrates en Eichmann het dit duidelik gemaak dat 'n soort dialogiese denke waarmee politiek en die publieke sfeer herstel kon word nie net noodsaaklik nie maar ook moontlik was. Die denkstyl was sy in gedagte gehad het was reflektiewe oordeel.

Arendt was tydens haar afsterwe besig om te werk aan die sustersvolume tot *The Human Condition* wat haar herontdekking van die politieke aard van menslike rasionaliteit genoodsaak het. Die eerste twee volumes van *The Life of the Mind* was reeds voltooi. Dit was egter die derde volume wat oor

---

<sup>166</sup> Arendt (*op cit supra* n 128) 295.



die mens se oordeelsvermoë sou handel. Van hierdie volume het Arendt niks meer voltooi as die titelblad en 'n enkele aanhaling wat op 'n vel papier in haar tikmasjien gevind is nie. Enige bespreking van haar siening van oordeel is daarom 'n waagstuk. Daar is gelukkig verskeie sydelingse opmerkings oor die mens se oordeelsvermoë deur Arendt se werk versprei. Om al hierdie opmerkings met mekaar te probeer versoen en boonop met Arendt se latere siening van denke te sinkroniseer is 'n moeilike taak. Alhoewel my oogmerk nie so omvattend is nie sal ek in die oorblywende deel van hierdie hoofstuk probeer aantoon hoe Arendt 'n model van praktiese oordeel ontwikkel wat vir die eerste maal die moontlikheid van 'n institusionele estetiese republiek oproep.

Arendt vind soos telkens te vore die aanknopingspunt vir haar nuwe projek in die pre-Sokratiese Griekse *polis* soos dit Perikles se begrafnisrede na vore tree. Ons het reeds gesien hoe sy inspirasie put uit Perikles se lofprysing van die grootsheid van die Atheense heldedade en van die manlikheid van hulle wysheid. Nou wend Arendt haar tot Perikles se lofprysing van sy landgenote se goeie smaak, of soos hy dit stel, van die feit dat hulle skoonheid lief het sonder oordadigheid.<sup>167</sup> Dat die liefde vir skoonheid vir Arendt die sleutel sou bied vir die herwinning van politiek en die rehabilitasie van praktiese rasionaliteit mag op die oog af as 'n verrassing kom. In haar bespreking van Perikles se uitlating bring Arendt boonop die lot van kuns en kultuur binne moderniteit ter sprake. Sy betreur die feit dat kuns deur die kultuurindustrie gereduseer is tot vermaak. Haar bespreking sluit aan by die sentrale tema van *The Human Condition*: die opkoms van die sosiale en die verplasing van politiek en die publieke sfeer. Die vraag ontstaan onmiddellik waarom Arendt kuns as 'n belangrike aanwyser van hierdie proses beskou en bereid is om 'n hele opstel aan die rol van kuns in die val van politiek af te staan.

Arendt se bespreking van die politieke betekenis van kuns bevestig bloot die sentrale plek wat kuns reeds in die teks van *The Human Condition* ingeneem het.<sup>168</sup> Daar is kunswerke deur Arendt bespreek as die unieke deurgang tussen die private (die sfeer van werk) en die publieke (die sfeer van aksie). Kuns is die mees permanente en wêreldse van alle mensgemaakte dinge juis omdat dit die

---

<sup>167</sup> Hannah Arendt "The crisis in culture: its social and political significance" in *Between Past and Future* (1961) 197. Arendt vertaal die woorde betekenisvol soos volg: "we love beauty within the limits of political judgement" (214).

<sup>168</sup> Arendt (*op cit supra* n 16) 167-174.

mens se instrumentele omgang met die werklikheid deurbreek. Die skoonheid van 'n kunswerk is 'n indeks van die mate waarin dit in die publieke sfeer verskyn en gesien word. As sodanig bevestig kunswerke die moontlikheid dat onsterflikheid wel deur menslike aktiwiteit bereik kan word. So roep kuns die publieke sfeer van politieke aksie op waarin hierdie belofte verwesenlik kan word. Wanneer kuns tot vermaak vervlak lewer dit bewys van die afwesigheid van die publieke sfeer en die houvas wat die mens as arbeider of *animal laborans* op die samelewing verkry het.

Dit is in 'n poging om die plek van kuns in die moderne massasamelewing met die plek van kuns in die klassieke *polis* te vergelyk, dat Arendt haar na Perikles se uitlating wend. Arendt begin haar kommentaar van Perikles se woorde deur daarop te wys dat die Grieke kuns as 'n soort *techné* beskou het. Kunstenaars is daarom algemeen as 'n bedreiging vir die *polis* beskou. Die skep van van 'n kunswerk was 'n instrumentele aktiwiteit waarvoor die bemeestering van 'n tegniek bepalend was. Die Grieke het deeglik ingesien dat hierdie produksie-estetika fataal sou wees indien dit binne die publieke sfeer, wat volgens 'n performatiewe estetika ingerig was, toegelaat sou word. Ten spyte daarvan was Perikles se Athene die *polis* waarin die Atheense akropolis gebou is en die stad oral met beeldhouwerk en tempels versier is. Arendt verduidelik hierdie oënskynlike teenstrydigheid deur duidelik te onderskei tussen die skep van kunswerke deur kunstenaars en die bewondering van kunswerke deur burgers.

Voltooide kunswerke kon die *polis* oral versier juis omdat dit die liefde van Athene se inwoners vir skoonheid gevoed het. Vir Arendt was hierdie versiering van die *polis* nie 'n toevalligheid of 'n oordadigheid nie, maar 'n konkrete uitdrukking van die wese van die *polis* en die publieke sfeer. Die rede is eenvoudig dat die publieke sfeer, as 'n ruimte van verskyning, ook 'n estetiese sfeer is.<sup>169</sup>

The proper criterion by which to judge appearances is beauty....But in order to become aware of appearances we first must be free to establish a certain distance between ourselves and the object, and the more important the sheer appearance of a thing is, the more distance it requires for its proper appreciation. This distance can not arise unless we are in a position to forget ourselves, the cares and interests and

---

<sup>169</sup> Arendt (*op cit supra* n 167) 210.

urges of our lives. so that we will not seize what we admire but let it be as it is, in its appearance.

Die ruimte van verskyning of die publieke sfeer, beide in die geval van kunswerke en politieke aksie, word daargestel deur die belangelose genot of estetiese sentiment van diegene wat die verskyning aanskou:<sup>170</sup>

[Art works] obviously share with political 'products', words and deeds, the quality that they are in need of some public space where they can appear and be seen; they can fulfill their own being, which is appearance, only in a world which is common to all ... Generally speaking, culture indicates that the public realm, which is rendered politically secure by men of action, offers its space of display to those things whose essence it is to appear and to be beautiful. In other words, culture indicates that art and politics, their conflicts and tensions notwithstanding, are interrelated and even mutually dependent.

Perikles prys sy mede-burgers egter nie omdat hulle skoonheid en openbare selfvertoon of verskyning bewonder nie, maar omdat hulle *goeie smaak* aan die dag lê (of soos hy dit stel, skoonheid lief het sonder oordadigheid). Hierdie kwalifikasie is vir Arendt van deurslaggewende belang. Die *polis* en die publieke sfeer word nie gevoed deur die *bewondering* van skoonheid as sodanig nie, maar deur die *goeie smaak* van die burgers of hulle *beoordeling* van skoonheid. Die verskil is, soos reeds in Arendt se verwerping van die ouditiewe metaforiek van die Hebreuse tradisie gesien is, fundamenteel tot die ontwikkeling van Arendt se denke. In die onmiddellike konteks koppel Arendt die onderskeid aan die onderskeid tussen aksie en denke wat regdeur haar werk loop. Die bewonderaar het niks anders in oog as die grootsheid van die skouspel of die vertoning wat aanskou word nie. Sy is uitgelewer aan hierdie grootsheid of die virtuositeit van die akteur en die vertoning. Sy is met ander woorde 'n burger in Arendt se performatiewe *polis*. Daarenteen *reflekteer* of oordink die beoordeelaar die grootsheid van die skouspel of die virtuositeit van die vertoning wat sy met belangelose genot aanskou. Haar verwysingsraamwerk is nie bloot die grootsheid van die vertoning

---

<sup>170</sup> Arendt (*op cit supra* n 167) 218.

nie.

Om die werking van die beoordeelaar se goeie smaak verder te verduidelik en om die politieke implikasies daarvan aan te toon, wend Arendt haar tot Kant se estetiese filosofie.<sup>171</sup> Dit is spesifiek die feit dat Kant binne die sfeer van die skone kunste ook aksie (die werk van die *genius*) aan denke (die oordeel van die kunsliefhebber) onderwerp, wat Arendt aantrek. Daarby formuleer Kant 'n weergawe van estetiese beoordeling wat aangryp om die dinamiek van die dialogiese praktiese rasionaliteit waarna sy hunker te ontsluit. Deur hierdie twee elemente uit Kant se estetiese filosofie na haar regsfilosofie oor te dra, onderneem Arendt 'n estetisering van die reg wat niks minder omvattend is as haar aanvanklike performatiewe siening van politiek nie.

Een van die grondliggende onderskeide waarop Kant se estetiese filosofie berus is die onderskeid tussen determinerende oordele en reflektiewe oordele. Kant verduidelik die onderskeid soos volg:<sup>172</sup>

If the universal (the rule, the principle, or law) is given, then the judgement which subsumes the particular under it is *determinant*. This is so even where such judgement is transcendental and, as such, provides the conditions *a priori* in conformity with which alone subsumption under that universal can be effected. If, however, only the particular is given and the universal has to be found for it, then the judgement is simply *reflective*.

Kant gaan voort om te verduidelik dat kognitiewe en morele oordele determinerend van aard is. Estetiese oordele, daarenteen, waarin die skoonheid of sublimiteit van die natuur of 'n kunswerk beoordeel moet word, is reflektief van aard. Estetiese oordele is nie kognitief of logies van aard nie (geen bepalende kennis of definisie van skoonheid is moontlik nie). Estetiese genot kan met ander woorde nie afgelei, bewys of eers verwag word nie. Dit beteken dat die enigste grond vir estetiese oordele gevind kan word in die subjektiewe genot wat die subjek in die teenwoordigheid van 'n objek

---

<sup>171</sup> Immanuel Kant *The Critique of Judgement* (1952).

<sup>172</sup> Kant (*op cit supra* n 171) 18-19.

oorval. Kant verklaar die oorsprong van hierdie belangelose genot aan die hand van die interne werking van die mens se geestesvermoëns.<sup>173</sup> Die sentrale vraag waarmee hy hom egter bemoei is hoe 'n subjektiewe genot objektiewe geldigheid kan hê en daarom as skoonheid (en nie bloot as iets aangenaam nie) aangedui kan word. Anders gestel: hoe is die geldige beoordeling van die subjek se belangelose genot moontlik? Die sleutel lê vir Kant in die soort refleksie wat die subjek oor haar eie genot onderneem. Omdat estetiese genot buite die verwysingsveld van kennis en moraliteit lê, is die enigste verwysingspunt wat die subjek vir refleksie het die estetiese genot wat ander subjekte ervaar. Omdat estetiese oordele universeel (in teenstelling met bloot algemeen) geldig moet wees, kan die beoordelende subjek haar nietemin nie op enige empiriese toedrag van sake beroep nie. Die toets wat Kant daarom stel is of die subjektiewe genot van die beoordelende subjek universeel aan ander subjekte kommunikeerbaar is. Hierdie vraag kan op 'n *a priori* basis beantwoord word omdat aanvaar moet word dat alle mense oor dieselfde geestesvermoëns beskik (onthou dat die genot wat ter sprake is suiwer op die interne verwantskap tussen daardie vermoëns berus). Kant omskryf smaak aan die einde van sy bespreking van estetiese oordeel daarom soos volg:<sup>174</sup>

Taste is, therefore, the faculty of forming an *a priori* estimate of the communicability of the feelings that, without the mediation of a concept, are connected with a given representation.

Wanneer Kant die skone kunste bespreek is vir ons doeleindes slegs van belang dat hy die kunstenaar of *genius* aan die oordeel of goeie smaak van die kunsliefhebber onderwerp.<sup>175</sup>

Arendt interpreteer Kant se estetiese filosofie as 'n soort politieke filosofie en hou dit voor as die basis van haar eie. Perikles en Kant se siening van republikeinse politiek. Die trefkrag van Arendt

---

<sup>173</sup> Kant (*op cit supra* n 171) 41-133. Die detail van hierdie bespreking is nie hier van belang nie. Genoeg om te sê dat die genot in skoonheid berus op die spontane harmonie tussen die verbeelding en die verstand terwyl die genot in sublimiteit berus op die reddende werking van die rede wanneer die verbeelding die perke daarvan bereik.

<sup>174</sup> Kant (*op cit supra* n 171) 154.

<sup>175</sup> Kant (*op cit supra* n 171) 183: "[T]aste, like judgement in general, is the discipline (or corrective of genius). It severely clips its wings, and makes it orderly and polishes; but at the same time it gives it guidance, directing and controlling its flight, so that it may preserve its character of finality".

se interpretasie berus op die merkbare kontras wat daar tussen Kant se *Critique of Practical Reason*<sup>176</sup> en sy *Critique of Judgement* bestaan. Soos Kant self herhaaldelik in laasgenoemde werk aantoon berus praktiese oordele vir hom op streng deduktiewe logika. Die dinamiek daarvan kan verklaar word suiwer alleen aan die hand van die selfdeterminerende werking van die Rede. Die morele wet geld daarom universeel vir alle intelligente wesens is is nie op enige wyse gebonde aan die menslike toestand soos Arendt dit verstaan nie (aardsheid en pluraliteit). Dit open die krisis dat die supra-sensuele morele wet moontlik nie in die sensuele werklikheid wat ons op aarde ken kan tuis kom nie. Die wêreldloosheid van die morele subjek tree in Kant se estetiese filosofie na vore en moet juis deur die verstroostende werking van estetiese oordeel besweer word.<sup>177</sup>

Kant toon in sy derde kritiek dat die werking van estetiese oordeel, anders as praktiese oordeel, afhanklik is van die kommunikeerbaarheid van 'n subjektiewe genot en dus van 'n pluraliteit van ander perspektiewe op dieselfde ervaring. Wanneer dit kom by estetiese oordele soek die subjek as 't ware instemming, nie van konsepte nie, maar van ander mense.<sup>178</sup> Kant gaan selfs so ver as om te suggereer dat iemand op 'n verlate eiland wat niemand anders het om in ag te neem nie, nie in staat is om skoonheid te ervaar nie.<sup>179</sup> Kant was so beïndruk met sy ontdekking dat hy goeie smaak as 'n publieke sintuig of *sensus communis* beskryf, en dit vir interessantheid met ander betekenis van

---

<sup>176</sup> Immanuel Kant *The Critique of Practical Reason* (1996).

<sup>177</sup> Kant (*op cit supra* n 171) 8-39 verduidelik dat die kloof tussen kennis en geregtigheid wat deur sy kritieke arbeid geopen is juis die motivering was vir sy *Critique of Judgement*. Om hierdie rede bevat Kant se derde kritiek ook 'n selfstandige storielyn waarvolgens skoonheid en sublimiteit ondersoek word as heenwysers of simbole van moraliteit. Op hierdie wyse het Kant gehoop om aan te toon dat die mens haarself as morele wese ook op die aarde, waar sy reeds as estetiese en kognitiewe wese tuis was, kon en moes uitleef. Arendt word getref deur hierdie drama van wêreldloosheid wat mooi by haar eie hunkeringe aansluit. Arendt volg daarom die algemene strekking van Kant se projek wanneer ook sy morele vertroosting in estetiese of reflektiewe oordeel vind. Soos in hoofstuk vyf bespreek word weier Lyotard om hierdie vertroostende werking van Kant se estetika en reflektiewe oordeel verder te voer. Hy poog daarenteen om die kloof tussen kennis en geregtigheid wat voor die estetiese kritiek bestaan het te heropen en binne Kant se estetika te soek na momente wat die onoorbrugbaarheid van hierdie kloof aandui.

<sup>178</sup> Kant (*op cit supra* n 171) 56.

<sup>179</sup> Kant (*op cit supra* n 171) 155.

dieselfde term vergelyk het.<sup>180</sup> In die eerste en banale sin kan *sensus communis* bloot algemene kennis beteken. In die teede en meer belangrike sin verwys *sensus communis* na gesonde verstand. Gesonde verstand is 'n kritieke vorm van rasionaliteit waarin die subjek gedurig op reflektiewe wyse rekening hou met ander perspektiewe. Sy vergelyk, soos Kant dit stel, telkens haar eie oordeel met die "kollektiewe rede van die mensdom".<sup>181</sup> Dit doen sy deur haar in die skoene van ander te plaas en haar eie oordeel teen die moontlike oordele van ander af te weeg. Gesonde verstand omvat daarom vir Kant drie goue reëls: dink vir jouself (die beginsel van onbevange denke), dink vanuit die standpunt van alle ander betrokke partye (die beginsel van vergrote denke), dink konsekwent (die beginsel van konsekwente denke).<sup>182</sup> As 'n derde betekenis van *sensus communis* stel Kant sy eie weergawe van goeie smaak voor. Hy is so ingenome met sy ontdekking van die dialogiese aard van hierdie menslike vermoë dat hy vol hou dat dit met meer reg kan aanspraak maak op die status van 'n *sensus communis* as self gesonde verstand.<sup>183</sup>

Dit is hierdie duidelike verskil tussen Kant se tweede en derde kritiek, gepaard met Kant se eie opgewondenheid oor die publieke aard van smaak, wat Arendt aantrek en haar daartoe bring om Kant se estetiese filosofie as sy ontbrekende politieke filosofie te beskryf.<sup>184</sup> Daar is verskeie redes waarom

---

<sup>180</sup> Kant (*op cit supra* n 171) 150-154. Kant was bewus daarvan dat hierdie vergelyking nie werklik bydra tot sy kritieke projek nie. Hy verwys daarom daarna as 'n kort afdwaling van die deduksie van estetiese oordeel af (153).

<sup>181</sup> Kant (*op cit supra* n 171) 151.

<sup>182</sup> Kant (*op cit supra* n 171) 152.

<sup>183</sup> Kant (*op cit supra* n 171) 153.

<sup>184</sup> Hannah Arendt *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982) 61, 65. Teen die beswaar dat Kant se estetiese filosofie uit sy laaste dae dateer toe sy intellektuele vermoëns al onder verdenking begin kom het argumenteer Arendt dat Kant in sy derde kritiek probleme aanspreek wat reeds uit die dae van voor die *Critique of Pure Reason* dateer het en wat nie deur sy kritieke werk tot op daardie stadium opgelos is nie. Die vernaamste van hierdie probleme was die aard van die mens se sosialiseerbaarheid, of die feit dat geen mens alleen kan lewe nie, of die feit dat geselskap onontbeerlik is vir die denker. Die tweede vraag was waarom die mens hoegenaamd bestaan het. Die eerste vraag onderlê die kritiek van estetiese oordeel (die eerste gedeelte van die derde kritiek) en die tweede die kritiek van teleologiese oordeel (die tweede gedeelte van die kritiek). Refleksies rondom hierdie vrae het daartoe gelei dat Kant eers laat in sy lewe bewus geword het van die mens se toestand op aarde as 'n politieke (in teenstelling met 'n sosiale) wese (dit wil sê dat die mens se interaksie met ander mense nie op instrumentele oorwegings berus nie). Op daardie stadium het hy nie meer die tyd of die krag gehad om sy filosofie rondom die menslike toestand van pluraliteit uit te werk nie. Daarmee bedoel Arendt nie dat Kant versuim het om 'n

Arendt nie geneë is om Kant se praktiese filosofie te ondersoek as die basis van 'n politieke filosofie nie. Van daardie redes sou reeds uit die bespreking hierbo duidelik geword het. Kant het daarop aangedring dat 'n absolute maatstaf vir menslike gedrag bestaan en dit in die vorm van die kategoriese imperatief geformuleer. Die verpligtinge wat die kategoriese imperatief oplê is beslissend vir alle menslike aktiwiteite en kan nie geskend word ter wille van menslikheid of vriendskap tussen mense nie. In 'n essay oor die menslikheidsideaal van die Duitse digter Lessing kontrasteer Arendt duidelik Lessing se ideaal van vriendskap met Kant se ideaal van vryheid.<sup>185</sup>

[T]he inhumanity of Kant's moral philosophy is undeniable. And this is so because the categorical imperative is postulated as absolute and in its absoluteness introduces into the interhuman realm - which by its nature consists of relationships - something that runs counter to its fundamental relativity. The inhumanity which is bound up with the concept of one single truth emerges with particular clarity in Kant's work precisely because he attempted to found truth on practical reason; it is as though he who had so inexorably pointed out man's cognitive limits could not bear to think that in action, too, man cannot behave like a god.

Arendt vind in Kant se eis om universeelbare norme 'n duidelike aanduiding dat hy in sy praktiese filosofie geen begrip van die behoefte en voorwaardes vir politieke aksie gehad het nie.<sup>186</sup> Aksie breek per definisie met die bestaande en die universeelbare. Dit is om hierdie rede dat sy in *The Human Condition* duidelik onderskei tussen menslike gedrag wat deur morele norme van die Kantiaanse soort gereguleer kan word, en menslike aksie (wat sy op daardie stadium slegs aan die eis om grootsheid en virtuositeit onderhewig stel). Volgens Arendt was Kant deurgaans gemotiveer deur eiebelang (in teenstelling met belang in die wêreld). Vir hom was die kardinale vraag hoe die mens haar bestaan waardig kon wees.<sup>187</sup> As sodanig ontken Kant se praktiese filosofie die basiese ontologie in

---

vierde kritiek te skryf nie maar dat sy derde kritiek die boek moes geword het wat andersins in Kant se grootse oeuvre ontbreek.

<sup>185</sup> Arendt (*op cit supra* n 184) 27.

<sup>186</sup> Arendt (*op cit supra* n 184) 19.

<sup>187</sup> Arendt (*op cit supra* n 184) 20.



terme waarvan Arendt politiek bedink. Die afwesigheid van 'n politieke perspektief in Kant se praktiese filosofie is vir Arendt genoeg bewys dat hy as 'n tipiese filosoof oor die *polis* gedink het.<sup>188</sup>

Arendt kritiseer nie bloot die gedagte dat Kant se praktiese of morele filosofie aangewend kan word as basis vir sy politieke filosofie nie. Sy is oortuig daarvan dat Kant self beseft het dat sy praktiese filosofie nie kon help om die mens se politieke lewe te begrond nie. Om hierdie rede stuur Kant self weg van 'n moralisering van politiek en begin sy refleksies oor die staat deur moraliteit en burgerskap van mekaar te skei.<sup>189</sup> Arendt volg Kant se eie voorbeeld maar beweer dat Kant se estetiese filosofie ingespan kan word om die instrumentalisme waaraan Kant die politiek daarmee oorgee te besweer. In sy derde kritiek toon Kant volgens Arendt aan dat die werking van die menslike gees net ten volle beskryf kan word indien aanvaar word dat die mens onder toestande van menslike pluraliteit (en dus as politieke wese) lewe.

Arendt probeer steun vir haar interpretasie van Kant se estetiese filosofie te vind deur na twee ander plekke in Kant se werk te wys waar Kant ook met sy eng fokus op die mens in isolasie breek. In die eerste plek het Kant in sy geskiedenisgeskrifte die fokus verskuif vanaf die enkele mens se bestaan na die universele *telos* van die geskiedenis. In die tweede plek het Kant sy siening van kritiek rondom die gedagte van die publieke aard van rasionaliteit geformuleer. Die era van die Verligting was volgens Kant die era van die publieke gebruik van mense se rede: die reg om opmerkings te maak en voor die publiek te lê vir beoordeling. Dit beteken dat Kant se begrip van die Verligting en kritiek as denkaktiwiteit 'n pluraliteit van mense veronderstel het wat as 'n filosofiese gemeenskap daargestel is. Kritiek was die vermoë om onpartydig na 'n situasie te kyk. Die basis van hierdie onpartydigheid was nie metafisiese objektiwiteit nie, maar solidariteit of inter-subjektiviteit.<sup>190</sup> Onpartydigheid word

---

<sup>188</sup> Arendt (*op cit supra* n 184) 21.

<sup>189</sup> Arendt (*op cit supra* n 184) 17 haal Kant se bekende woorde aan: "The problem of organizing a state, however hard it may seem, can be solved even for a race of devils, if only they are intelligent".

<sup>190</sup> Arendt (*op cit supra* n 184) 43 is nietemin sterk daarop gestel om te beklemtoon dat kritiese denke nie 'n emosionele gemeenskap veronderstel nie: "The trick of critical thinking does not consist in an enormously enlarged empathy through which one can know what actually goes on in the mind of all others. To think, according to Kant's understanding of enlightenment, means *Selbstdenken*, to think for oneself ... To accept what goes on in the minds of those whose 'standpoint' (actually, the place where they stand, the condition they are subject to, which always differs from one individual to the next, from one class or group compared as compared to another) is not my own would mean no more than passively

verkry deur die uitkyk en argumente van ander mense in ag te neem. Kritiek is gesonde verstand.

Arendt bring beide Kant se teleologie en haar Sokratiese interpretasie van Kant se siening van kritiek in haar interpretasie van Kant se estetiese filosofie te berde, met problematiese gevolge. Arendt se kommentaar op Kant se bespreking van die Franse Revolusie speel hierin 'n deurslaggewende rol.<sup>191</sup> Volgens Kant het die intellektuele gemeenskap (die publiek van die Verligting) die politieke gebeure in Parys nie uit 'n morele oogpunt beoordeel nie, maar reflektief aan die hand van hulle insig in die *telos* of vooruitgang van die geskiedenis. Dit was slegs op grond van hierdie reflektiewe teleologiese oordeel dat hulle die immorele gebeure met entusiasme kon begroet.

Arendt interpreteer Kant se entusiasme vir die Franse Revolusie as 'n aanduiding dat die reflektiewe oordeel van die toeskouer in die politiek voorkeur geniet bo die oordeel van die akteurs, ongeag of daardie oordeel nou in morele terme geskied soos Kant beweer, of in estetiese terme soos Arendt in *The Human Condition* beweer het.<sup>192</sup> In die tweede plek gaan sy voort om die intellektuele toeskouerspubliek waarna Kant verwys, in die leserspubliek van Europa te lokaliseer.<sup>193</sup> Arendt verklaar nou onomwonde saam met Kant dat die perspektief van die toeskouer in die politiek bepalend is. Sy gaan selfs so ver as om die vryheid van die politieke dader wat sy in *The Human Condition* verdedig het as 'n illusie af te maak. Vir die politieke dader is die bepalende vraag hoe sy aan ander verskyn. Die dader is met ander woorde afhanklik van die opinie van die toeskouer en is daarom nie outonoom nie. Die maatstaf vir politieke aksie is die toeskouer, slegs die maatstaf van haar reflektiewe oordeel is outonoom.<sup>194</sup>

---

to accept their thought, that is, to exchange their prejudices for the prejudices proper to my own station”.

<sup>191</sup> Arendt (*op cit supra* n 184) 44-58.

<sup>192</sup> Arendt (*op cit supra* n 167) 221: “Judging is one, if not the most, important activity in which this sharing-the-world-with-others come to pass”.

<sup>193</sup> Arendt (*op cit supra* n 184) 61. Arendt interpreteer die politieke aard van die Franse Revolusie hier uitsluitelik vanuit die perspektief van die toeskouende of beoordeelende denker. In *On Revolution* bekyk sy dieselfde gebeure vanuit die perspektief van die daders. 'n Volledige vergelyking van haar twee benaderings tot die Revolusie kan nie hier onderneem word nie. Dit is voldoende om nogmaals die spanning in haar denke tussen 'n performatiewe en 'n reflektiewe siening van politiek en die publieke sfeer aan te toon.

<sup>194</sup> Arendt (*op cit supra* n 184) 55.

Dit is in 'n poging om hierdie insig verder te verdiep dat Arendt haar dan tot Kant se estetiese filosofie wend. In sy siening van die skone kunste behou Kant die voorrang van reflektiewe oordeel bo estetiese aksie of kunstenaarskap wat hy reeds in sy bespreking van die Franse Revolusie gevestig het. Wanneer dit egter kom by die reflektiewe horison van oordeel, staan Kant se estetiese filosofie los van die teleologiese perspektief wat sy bespreking van die Franse Revolusie nog as die basis van politieke oordeel aanvaar het. Volgens Arendt stel Kant se estetiese filosofie ons dus beter in staat om die ware politieke aard van reflektiewe oordeel te begryp (teleologiese oordeel neem nog die mens as deel van die menslike spesie en haar geskiedenis, en nie bloot as deel van 'n politieke pluraliteit nie, as fokus).

Hiermee is die basis vir 'n uiters reduksionistiese interpretasie van Kant se estetiese filosofie duidelik in plek gestel. Afgesien dat die objek daarvan verskil is estetiese oordeel vir Arendt in wese niks anders as die oordeel van die Europese leserspubliek sonder die teleologiese dimensie nie. Die lede van die politieke gemeenskap het nie die geskiedenis om op terug te val nie, hulle het net hulle eie pluraliteit om hulle oordele te voed.<sup>195</sup> Skoonheid word in Arendt se hande as 't ware 'n onderwerp

---

<sup>195</sup> Hierdie formele siening van reflektiewe oordeel is die skyf van toenemende kritiek teen Arendt se gebruik van Kant se estetiese filosofie om haar eie siening van politieke en juridiese oordeel te grond. Sien as voorbeelde Ronald Beiner "Hannah Arendt on judging" in Arendt (*op cit supra* n 184) 89, "Rereading Hannah Arendt's Kant lectures" 1997 *Philosophy and Social Criticism* 21; en David Ingram "The postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard" 1988 *Review of Metaphysics* 51.

Die basis van kritiek is dat Kant se ontleding van estetiese oordeel transendentiaal van aard is en daarom nie kan help wanneer praktiese oordele in konkrete politieke situasies gefel moet word nie. Soos later sal blyk doen Arendt in haar eie interpretasie van Kant nie altyd reg aan die transendentale aard van die konsepte waarop sy steun nie. Sy neig daartoe om Kant se siening van estetiese oordeel as *sensus communis* binne spesifiek aanwysbare gemeenskappe te lokaliseer.

Ten spyte hiervan en die lyn van kritiek wat Arendt daardeur open, hou die meeste van haar kritici vol dat Arendt se model van oordeel steeds te formeel is om die soort oordeel wat konkrete politiek vereis te beskryf. Die probleem wat neo-Aristoteliaanse kritici met Arendt ondervind is dat sy nie genoeg plek laat vir die rol wat substantiewe tradisies of praktyke noodwendig speel in die maak van reflektiewe politieke oordele nie. Oordeel is nie 'n formele geestesaktiwiteit wat in die abstrakte uitspeel en wat slegs afhanklik is van sekere transendentale voorvereistes nie maar afhanklik van ervaring, deugszaamheid van karakter wat slegs ontwikkel kan word deur aktiewe burgerskap en deelname aan 'n bepaalde gemeenskap wat saamgebind word deur gedeelde praktyke. Oordeel berus nie op die transendentale ideë van gemeenskap nie maar op betrokkenheid by 'n werklike gemeenskap.

Ingram (*op cit*) 68 stel hierdie punt soos volg: "[In spite of the fact that *phronesis* is also a reflective activity], it is quite opposed to Kant's notion of reflective judgement in its focus on the substantive qualifications of statemanship - experience, cultivation of virtuous character, formation of sound habits, and so on - which, presupposing active membership within local political communities bound by common customs, cannot fulfill ideal conditions of impartiality, universalizability, and autonomy".

van publieke diskoers en debat. Skoonheid kan nie bewys word deur middel van argument en logika nie. Soos alle oordele in die *polis* berus skoonheid op oorreding.<sup>196</sup>

Culture and politics, then, belong together because it is not knowledge or truth which is at stake, but rather judgement and decision, the judicious exchange of opinion about the sphere of public life and the common world, and the decision what manner of action is to be taken in it, as well as how it is to look henceforth, what kind of things are to appear in it.

In Arendt se interpretasie berus die geldigheid van estetiese oordeel op die aantal mense wat aan die uitruil van opinies deelneem. of anders gestel, wie op 'n spesifiek aanwysbare oomblik en plek in die publieke sfeer teenwoordig is.<sup>197</sup>

That the capacity to judge is a specifically political ability in exactly the sense denoted by Kant, namely, the ability to see things not only from one's own point of view but in the perspective of *all those who happen to be present ...* are insights that are virtually as old as articulated political experience.

Die kern van die saak is met ander woorde dat Arendt die reflektiewe horison waarbinne estetiese en politieke oordeel plaasvind binne tyd en ruimte wil konkretiseer of lokaliseer. Hierdie punt bring ons terug by Arendt se bespreking van Perikles se uitlatings oor die waarde van goeie smaak of die liefde vir skoonheid in die *polis*. Arendt gebruik hierdie opmerking om die waarde van reflektiewe politieke en juridiese oordele in die *polis* te vestig. Sy koppel dan ook die bespreking wat skoonheid volgens haar veronderstel aan die retoriek (in teenstelling met die dialektiek) wat gesprekvoering tussen burgers in die *polis* gekenmerk het.<sup>198</sup>

Arendt verbreed ongetwyfeld daarmee die interpretasie van die *polis* wat sy in *The Human Condition*

---

<sup>196</sup> Arendt (*op cit supra* n 167) 223.

<sup>197</sup> Arendt (*op cit supra* n 167) 221 (my beklemtoning).

<sup>198</sup> Arendt (*op cit supra* n 167) 222.

aangebied het. Die hoogste politieke waarde is nie meer performatiewe grootsheid nie, maar die soort politieke vriendskap wat estetiese en politieke oordele moontlik maak.<sup>199</sup> Die taak om die wêreld te humaniseer deur vriendskap word nou vir haar die wese van politiek. In hierdie taak kan selfs skoonheid of estetiese kwaliteit nie meer as 'n absolute waarde beskou word nie.<sup>200</sup>

On the contrary, quality is beyond dispute, it is no less compellingly evident than truth and stands beyond the decisions of judgement, beyond the need for persuasion and wooing agreement ... Taste as the activity of a truly cultivated mind - *cultura animi* - comes into play only where quality-consciousness is widely disseminated, the truly beautiful easily recognised: for taste discriminates and decides among qualities. As such, taste and its ever alert judgement of things of the world sets its own limits to an indiscriminate, immoderate love of the merely beautiful ... Taste debarbarizes the world of the beautiful by not being overwhelmed by it.

Goeie smaak is hiervolgens die politieke vermoë om die skone te humaniseer, of in Arendt se interpretasie van die term te politiseer, en so kultuur te skep.<sup>201</sup> Dieselfde geld ook vir waarheid en geregtigheid. Die ware humanis is iemand wat vriendskap (in die politieke sin van broederskap) belangriker ag as waarheid, geregtigheid of skoonheid. Die humanis weier om die vryheid van haar interaksie met ander mense onderhewig te stel aan die eise van waarheid of geregtigheid of skoonheid. Wanneer hierdie waardes nie ver-politiseer word nie bly hulle barbaars en onmenslik. Dit is slegs as waarheid, geregtigheid en skoonheid volledig binne die reflektiewe horison van Kantiaanse of Sokratiese dialoog tuis gemaak word dat dit enige waarde inhou.<sup>202</sup>

---

<sup>199</sup> Arendt (*op cit supra* n 123) 25 onderskei baie duidelik tussen politieke vriendskap en intieme vriendskap as deel van haar onderskeid tussen die klassieke en die moderne: "That humaneness should be sober and cool rather than sentimental; that humanity is exemplified not in fraternity but in friendship; that friendship is not intimately personal but makes political demands and preserves reference to the world - all of this [is] exclusively characteristic of classical antiquity".

<sup>200</sup> Arendt (*op cit supra* n 167) 224.

<sup>201</sup> Arendt (*op cit supra* n 167) 224.

<sup>202</sup> Arendt (*op cit supra* n 123) 25.

Whatever cannot become the object of discourse - the truly sublime, the truly horrible or the uncanny - may find a human voice through which to sound into the world, but it is not exactly human. We humanize what is going on in the world and in ourselves only by speaking of it, and in the course of speaking of it we learn to be human.

Met Arendt se laaste opmerkings oor die humaniserende werking van oordeel word 'n nuwe problematiek geopen. Arendt neig daarna om die goeie smaak van die ware humanis te verhef tot die enigste basis vir haar republiek. Die essentialisme en uitsluitings wat haar humanisme inhou is voor-die-hand-liggend. Arendt self doen nie veel om hierdie vrese by te lê nie. Soos reeds hierbo opgemerk is aanvaar sy dat estetiese oordele bepaal wie tot die publieke sfeer behoort en wie nie:<sup>203</sup>

We all know very well how quickly people recognize each other, and how unequivocally they can feel that they belong to each other, when they discover a kinship in questions of what pleases and displeases. From the viewpoint of this common experience, it is as though taste decides not only how the world is to look, but also who belongs together in it. If we think of this sense of belonging in political terms, we are tempted to regard taste as an essentially aristocratic principle of organization.

Wanneer Arendt hier goeie smaak tot 'n beginsel van politieke organisasie verhef het sy die transendentale karakter van Kant se estetiese filosofie heeltemal agtergelaat. In Kant se estetika verseker die *a priori* of transendentale karakter van estetiese oordele dat daar 'n breek behoue bly tussen die aangename en die skone. In hierdie opsig is estetiese genot telkens 'n ontwrigting van bestaande gemeenskappe en praktyke. Arendt se politieke lokalisering van estetiese oordeel in bestaande praktyke van dialoog of kommunikasie ontnem Kant se estetika van hierdie ontwrigtende moment. Arendt se dialogiese of reflektiewe politiek kan nou nie eers ontwrig word deur politieke *genius* of grootsheid nie. In die bespreking hierbo is gesien hoe in Arendt se regsfilosofie twee paradigmatische politieke vermoëns teenoor mekaar gestel word: die vermoë om iets oorspronklik te begin (aksie in die betekenis van *The Human Condition*) en die vermoë om die oorspronklike te beoordeel (denke in die betekenis van *The Life of the Mind*). Laasgenoemde is onderhewig aan die

---

<sup>203</sup> Arendt (*op cit supra* n 167) 223.

eis om kommunikeerbaarheid. Aanvanklik het Arendt voorgelou dat eersgenoemde slegs onderhewig is aan die eis om performatiewe grootsheid. Nou verklaar sy egter ook in die geval van politieke aksie dat die raamwerk daarvan deur die eis om kommunikeerbaarheid gestel word.<sup>204</sup>

The condition *sine qua non* for the existence of beautiful objects is communicability; the judgement of the spectator creates the space without which no such objects could appear at all. The public realm is constituted by the critics and the spectators, not by the actors and the makers. And this critic and spectator sits in every actor and fabricator: without this critical, judging faculty the doer or maker would be so isolated from the spectator that he would not even be perceived. Or, to put it in another way, still in Kantian terms: the very originality of the artist (or the very novelty of the actor) depends on his *making himself understood* by those who are not artists (or actors).

Arendt se estetiese siening van politiek impliseer en patrolleer hier die handhawing van 'n klassieke estetika waarin kunstenaar en publiek mekaar binne dieselfde kommunikatiewe horison kan vind. Reflektiewe oordeel vorm daardie horison en verseker harmonie binne die republiek.

## 5 Slot

Arendt formuleer met haar model van reflektiewe oordeel 'n siening van praktiese rasionaliteit wat reeds vrugbaar binne die republikeinse regsfilosofiese tradisie geassimileer is.<sup>205</sup> Die liberale model van regs wetenskaplikheid en die privatisering van politiek wat daardeur onderneem word kan hiervolgens teëgewerk word deur regspraak weer vir 'n politieke moment te open. Daardie moment word dan, soos Arendt dit ook in haar latere werk doen, gevind in die moment van reflektiewe oordeel

---

<sup>204</sup> Arendt (*op cit supra* n 184) 63.

<sup>205</sup> Michelman (*op cit supra* n 114) gebruik Arendt se siening van oordeel eksplisiet om sy republikeinse regverdiging van die Amerikaanse *Supreme Court* te grond. Die hof is volgens Michelman die belangrikste instelling waarbinne die politieke gemeenskap se praktiese rasionaliteit aan die gemeenskap voorgelou. Wessel le Roux (*op cit supra* n 67) 139 steun ook op Arendt se interpretasie van reflektiewe filosofie om die gedagte van 'n straathof rondom die ontwerp van die Suid-Afrikaanse Konstitusionele Hof se nuwe gebou te ontwikkel.

wat elke regspraak onderlê en waarin die geslote logika van die reg deur die pluraliteit van politieke dialoog verbreek word. Ek het reeds in hoofstuk 1 aangetoon dat die beroep op praktiese rasionaliteit 'n algemene respons op die krisis van regsformalisme geword het. Ek het nietemin ook voorgestel dat daardie respons binne die breër estetiese reaksie teen die kulturele politiek van moderniteit gesitueer moet word. Die rede vir daardie voorstel is miskien nou duideliker.

Deur die estetiese onderbou van Arendt se siening van praktiese rasionaliteit te fokus word die estetiese politiek van Nietzsche en Lyotard outomaties ook daarby betrek. Op dié wyse word die spanning binne Arendt se estetiese republiek tussen transgressiewe en reflektiewe politiek ook op die voorgrond geplaas. Ek het aan die begin van hierdie hoofstuk voorgestel dat hierdie spanning as 'n uitvloeisel van Arendt se poging om met Nietzsche se denke tot vergelyk te kom gelees kan word. Arendt herverwoord Nietzsche se nihilisme as 'n vorm van wêreldloosheid en poog aanvanklik om performatiewe aksie te bedink as die wyse waarop 'n wêreld opgeroep en in stand gehou kan word. Deur aksie maak die subjek haar inbraak op die bestaande juridiese en politieke orde en vestig so 'n pluraliteit in die werklikheid. Net soos Nietzsche worstel Arendt ook met die spook van subjektivisme wat die transgressiewe moment van politiek in haar werk plek-plek vergesel. Sy ondersoek egter nie die momente binne haar siening van performatiewe politiek wat hierdie subjektivisme teëwerk verder nie, maar verkies om buite die *vita activa* na 'n oplossing vir die probleem te soek. Net soos Kant vind Arendt troos teen die wêreldloosheid van moderniteit in die estetiese of reflektiewe oordele van die politieke gemeenskap. Sy beweer dat hierdie denkstyl die pluraliteit wat politiek veronderstel instand hou maar laat skynbaar geen transgressiewe moment buite die dialogiese of inter-subjektiewe horison van die politieke gemeenskap toe nie.

Indien Arendt se model van reflektiewe oordeel as 'n estetiese model van oordeel beklemtoon word kan die plek van *genius* in die republiek, die ontwrigting van die estetiese ervaring as 'n moment buite kennis en geregtigheid, en die sublieme almal betrek as moontlike aanknopingspunte waarmee krities op Arendt se republikeinse alternatief op liberalisme ingespeel kan word. Dat die voortsetting van die ondersoek na die estetiese republiek langs hierdie weg noodsaaklik is, blyk reeds uit die opmerkings wat hierbo gemaak is. Arendt plaas uiteindelik die moontlikheid van transformatiewe politiek onder verdenking omdat sy pluraliteit, of die konfrontasie met die Ander, nie radikaal genoeg



bedink nie.<sup>206</sup>

In 'n poging om die potensiaal wat 'n estetiese interpretasie van die republiek in hierdie rigting mag inhou te illustreer, gaan ek in die volgende hoofstuk oor tot 'n kort en hoogstens inleidende bespreking van Lyotard se kritiek teen Arendt en republikeinse politiek. Die vraag wat in die lig van Nietzsche en Arendt se omgang met die estetiese binne die politiek gevra word is of dit moontlik is om die transgressiewe moment of *genius* in politiek te handhaaf sonder om in die gevare van subjektivisme of privatisisme te verval waarmee Nietzsche en Arendt worstel. Lyotard se regsfilosofie suggereer dat hierdie moontlikheid inderdaad bestaan maar dat dit slegs bedink kan word wanneer die okulêre metaforiek waarbinne Arendt steeds haar siening van politiek situeer, verbreek word. Lyotard suggereer dat die blote inter-subjektiviteit van dialogiese denke onvoldoende is om die tradisionele negering van politiek binne die okulêre metaforiek te verbreek. Ter wille van die geringe kans wat hierdie moontlikheid mag staan, moet Arendt se oë daarom vir Lyotard se ore verruil word.

---

<sup>206</sup> Iris Marion Young "Asymmetrical reciprocity: on moral respect, wonder, and enlarged thought" 1997 *Constellations* 3:40 verwoord 'n soortgelyke kritiek teen Arendt se siening van oordeel. Young steun hiervoor eksplisiet op die denke van Levinas en Derrida.