

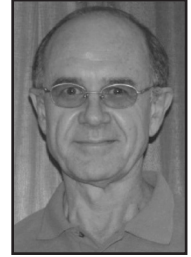
Handeling, deug en vergiffenis in die politieke denke van Hannah Arendt

Action, virtue and forgiveness in the political thought of Hannah Arendt

MARINUS SCHOEMAN

Departement Filosofie, Universiteit van Pretoria

E-pos: marinus.schoeman@up.ac.za



Marinus Schoeman

MARINUS SCHOEMAN (MA Pretoria, DPhil Nijmegen) is verbonde aan die Departement Filosofie van die Universiteit van Pretoria. In sy onderrig en navorsing spits hy hom veral toe op die geskiedenis van die moderne wysbegeerte, sosiale filosofie, etiek en strominge in die kontemporêre (hoofsaaklik kontinentale) filosofie. Op bykans al hierdie terreine het tientalle publikasies van hom verskyn in boeke en vaktydskrifte. Hy is lid van verskeie vakverenigings (nasionaal en internasionaal) en ook van die *Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns*. Hy dien op die redaksies van verskeie vaktydskrifte en ook op die redaksieraad van die gesaghebbende *Leuvense Tijdschrift voor Filosofie*. Prof Schoeman beywer hom vir die uitbouing en verstewiging van bande met Nederlandse en Vlaamse universiteite en is 'n stigterslid van die *Nederlands-Afrikaanse Genootskap*.

MARINUS SCHOEMAN (MA Pretoria, DPhil Nijmegen) is a member of the Philosophy Department at the University of Pretoria. In his teaching and research he specialises in the history of modern philosophy, social philosophy, ethics and contemporary (especially continental) philosophy. He is the author of more than fifty publications in scholarly journals and books. Prof Schoeman is a member of several learned societies (national as well as international), including the *Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns*. He serves on the editorial boards of various journals, among others the esteemed *Tijdschrift voor Filosofie*. Prof Schoeman endeavours to expand and strengthen ties with Dutch and Flemish universities and is a founder member of the *Nederlands-Afrikaanse Genootskap*.

ABSTRACT

Action, virtue and forgiveness in the political thought of Hannah Arendt

This article explores the interrelated concepts of action, virtue and forgiveness in the political thought of Hannah Arendt. For Arendt a truly ethical or virtuous life is one that displays strength of character and greatness or generosity of spirit (magnanimity). As such it is the exact opposite of resentment and meanness of spirit. Forgiveness, together with trustworthiness (the capacity to make and to keep promises), constitute for Arendt the highest "principles" of action. The capacities of promising and forgiving do not only impart stability and durability to our actions, but they give us, in the first place, the confidence to act at all. Cultivating the capacities of promising and

forgiving can thus be viewed as the highest expression of (and the most fundamental precondition for) virtue. According to Arendt, nothing on earth can be more ethical or more virtuous than helping to create a situation in which it becomes possible for people to go on with their lives, to make a fresh start in all candidness without being constantly plagued by feelings of guilt and remorse. For Arendt revengefulness is the opposite of forgiveness. It represents the worst of all vices, mainly because it is purely reactive, unable to initiate anything new or creative. Hence, the basic concern for Arendt is to devise strategies towards overcoming resentment and revengefulness. These strategies are discussed in some detail, with particular attention to Arendt's criticism of moral sentiments such as pity and compassion, as well as the egalitarian view of social justice.

Arendt insists on the world-directedness of virtue and forgiveness. She takes it out of the narrowly circumscribed sphere of sentiments such as love, relating it rather to something like respect, which she describes as "a kind of 'friendship' without intimacy and without closeness."

*Arendt insists that in principle nobody should be excluded from participating in the public life of politics. But when persons indeed make their appearance in the public sphere, they are expected to demonstrate certain qualities, and quite rightly so. They are judged in terms of their trustworthiness, their personal integrity, their capacity for judgement, often their physical courage, as well as their commitment to matters of public concern (the *res publica*) and to excellence, "regardless not only of social status and administrative office but even of achievement and congratulation". Thus, participating in politics necessarily has an "elitist" (i.e. "aristocratic" or self-perfectionist) dimension: Only those who exhibit exceptional qualities and a passion for public life should be "allowed" to appear in the public sphere. The demand that everybody must be allowed to participate, irrespective of their capabilities or commitment to the public interest, will eventually lead to the degeneration of political action and its corruption through extra-political issues and interests.*

These views of Arendt must nevertheless be seen together with her plea for the "right to have rights", i.e. the right to belong to a political community where one can be seen and heard. This is the most basic, the most fundamental human right. It finds its purpose and legitimacy in itself, in the human condition of worldliness, natality and plurality. From an Arendtian perspective, a political community can only claim recognition and legitimacy if its members themselves respect the human conditions of natality and plurality. This, in turn, is what makes possible and sustains the public sphere, which is for Arendt the best guarantee for a dignified, genuinely human existence, fragile as it may be. Violating these conditions amounts for Arendt to a "law against humanity". Genuine democracy requires a belief in equality and, where necessary, measures to maintain it. But this does not at all imply uniformity or homogenising of differences, which basically follows the logic of fabrication (social engineering). According to Arendt, this would lead to the destruction of the public sphere and genuine politics, leaving the door wide open for totalitarian rule or new forms of despotism.

KEY CONCEPTS: Hannah Arendt, action, virtue, respect, human dignity, forgiveness, moralism, pity, compassion, resentment, revengefulness

TREFWOORDE: Hannah Arendt, handelng, deug, respek, menswaardigheid, vergiffenis, moralisme, jammerhartigheid, meegevoel, ressentiment, wraaksug

OPSOMMING

Hierdie artikel ondersoek die onderling verbandhoudende begrippe van handelng, deug en vergiffenis in die politieke denke van Hannah Arendt. Vir Arendt is 'n waarlik etiese of deugdelike lewe een wat gekenmerk word deur 'n sterk karakter en grootmoedigheid, gulhartigheid en ruimgeestigheid. As sodanig is dit die presiese teendeel van ressentiment, wraaksug en

kleingeestigheid. Vergiffenis, tesame met betroubaarheid (die vermoë om beloftes te maak en te hou), maak vir Arendt die hoogste “beginsels” van handeling uit. Wanneer daaraan voldoen word, verleen dit nie alleen stabiliteit en duursaamheid aan ons handeling nie, maar verskaf dit ook die nodige vrymoedigheid en vertroue om hoegenaamd te kan handel. Kultivering van die vermoë om beloftes te maak en te vergewe kan dus beskou word as die hoogste uitdrukking van (en die mees fundamentele voorwaarde vir) deugdelikheid. Niks op aarde kan volgens Arendt méér eties of méér deugsaaam wees as om ’n situasie te help skep waarin dit vir mense moontlik word om met hulle lewens voort te gaan, d.w.s. in alle vrymoedigheid ’n nuwe begin te maak sonder om voortdurend gebukkend te gaan onder gevoelens van skuld en berou nie. Vir Arendt is wraaksugtigheid die teendeel van vergiffenis. Dit verteenwoordig die ergste ondeug, veral omdat dit suiwer reaktief is en nie in staat om enigiets nuuts of kreatief te inisieer nie. Daarom is dit vir Arendt so belangrik om strategieë te bedink om ressentiment en wraaksug te bowe te kom. Hierdie strategieë word taamlik breedvoerig bespreek, met besondere aandag aan Arendt se kritiek op morele sentimente soos jammerhartigheid en meegevoel, sowel as die egalitaristiese opvatting van sosiale geregtigheid.

Hierdie artikel handel oor die Duits-Joods gebore filosoof en politieke denker Hannah Arendt (1906–1975). Die aandag word toegespits op die begrippe handeling, deug, en vergiffenis, en hoe hulle onderling met mekaar verweef is in haar politieke denke.

HANDELING EN DEUG

Uit die staanspoor moet dit duidelik gestel word dat die term “deug” vir Arendt uitsluitlik betrekking het op die domein van menslike *handeling* (in teenstelling tot sosiale gedrag en innerlike motiewe of disposisies). Handeling geskied volgens Arendt by uitstek in die politieke domein, in die openbare ruimte van die *polis*¹ as die ruimte waarin meningswisseling en oorlegpleging plaasvind, en waar persone hulleself in onderlinge wedywering deur uitsonderlike – grootse – handeling van andere kan onderskei (HC 176, 205-206).² Hierdie handeling vind nie slegs plaas *in* die openbare (politieke) ruimte nie; dit is ook *konstitutief vir* die openbare ruimte. Hierdie ruimte word in stand gehou deur gemeenskaplike handeling en spreke, nie soseer vir of teen andere nie, maar *saam met* andere (HC 180). Openbaarheid beteken om gesien en gehoor te word, om aan mekaar te verskyn, en as sodanig gaan dit vooraf aan elke formele politieke konstitusie. Vir Arendt is pluraliteit (die veelvuldigheid van verskillende perspektiewe) die voorwaarde en tegelyk die waarborg vir ’n gemeenskaplike werklikheid en ’n gemeenskaplike wêreld (HC 50, 57).

¹ Sien BPF 154: “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. This is the realm where freedom is a worldly reality, tangible in words which can be heard, in deeds which can be seen, and events which can be talked about, remembered, and turned into stories before they are finally incorporated into the great storybook of human history.” Vgl. HC 48-49, 55.

² Vgl. die volgende opmerking van Arendt: “Excellence itself, *areté* as the Greeks, *virtus* as the Romans would have called it, has always been assigned to the public realm where one could excel, could distinguish oneself from all others. Every activity performed in public can attain an excellence never matched in privacy; for excellence by definition, the presence of others is always required, and the presence needs the formality of the public... [N]o activity can become excellent if the world does not provide a proper space for its exercise. Neither education nor ingenuity nor talent can replace the constituent elements of the public realm, which make it the proper place for human excellence.” (HC 48-49)

Handeling, in teenstelling tot arbeid en werk/vervaardiging, is vir Arendt die hoogste uiting van die mens se aktiewe lewe (die *vita activa*). Arendt identifiseer handeling met *inisiëring* oftewel die vermoë om iets nuuts te begin (HC 177; vgl. BPF 165-66). Dit impliseer volgens Arendt vryheid, die “freedom to call something into being which did not exist before, which was not given, not even as an object of cognition or imagination, and which therefore, strictly speaking, could not be known” (BPF 151; vgl. HC 231, 234). Vir Arendt is hierdie menslike kwaliteit van die grootste belang. Sy begrond dit ontologies in wat sy noem die mens se essensiële “nataliteit” (geboortelikheid), wat beteken dat dit in die mens se aard is om self ’n begin te wees (HC 9, 247-248; BPF 167). Handeling, opgevat as die vermoë om spontaan iets te begin wat totaal nuut en sonder presedent is, dui vir Arendt op die “wonderbaarlike”, op ’n onderbreking van die outomatisme wat inherent is aan alle natuurlike en historiese prosesse (BPF 169, HC 244).

Deur sy handeling en sy spreke verskyn ’n mens aan andere, en kom sy unieke, onvergelykbare identiteit (*wie* hy is, in teenstelling tot *wat* hy is) tot openbaring (HC 179). Alhoewel Arendt onderskei tussen handeling en spreke, is dit duidelik dat handeling sonder spreke nie werklik handeling sal wees nie. Handeling is immers slegs moontlik binne die kunsmatige ruimte van die publieke (politieke) lewe, en dié ruimte is by uitstek ’n taal- of gespreksruimte. Soos Aristoteles reeds gesê het, word die mens – in onderskeid tot ander “sosiale” wesens soos byvoorbeeld by – gekenmerk deur sy vermoë tot redenering en taal (*logos*), en dit is wat tegelykertyd van hom ’n *politieke* wese maak.³ Deur onderlinge oorlegpleging, gesprekvoering en debat – deur taal dus – word ’n mens eers waarlik mens, betree jy die wêreld van menslike aangeleenthede. Dwarsdeur haar geskifte maak sy dit duidelik dat egte, outentieke politiek geleë is in handeling, en dat politieke handelinge by uitstek *spraak*handelinge is: ’n spreke in die openbaar oor openbare aangeleenthede.⁴

Arendt vestig voortdurend die aandag op die onontbeerlikheid van die politieke ruimte vir ’n gelukkende en eg menslike bestaan. Volgens Arendt is daar eenvoudig geen plaasvervanger vir die “drawn-out wearisome processes of persuasion, negotiation, and compromise” wat kenmerkend is van die politiek nie (OR 86-7). Die alternatief vir politieke oorlegpleging en onderhandeling is noodwendig geweld. Die aktiwiteite van onderlinge meningswisseling, beraadslaging, oorreding en gesamentlike besluitneming is in die *politiek* (anders as in die sfeer van administrasie en bestuur) nie bloot net ’n middel of ’n tegniek ter bereiking van ’n bepaalde doel nie. Die doel (die “goeie” wat nagestreef word) is in die politieke aktiwiteite self geleë. Dit neem vorm aan of kry gestalte in die “uitvoering” van die aktiwiteite self, en staan nooit los daarvan nie. Deur hierdie aktiwiteite van beraadslaging styg individue uit bo die vlak van blote eiebelang en strategiese oorwegings, en hulle raak betrokke by aangeleenthede en vraagstukke wat bepalend is vir die *soort* van politieke gemeenskap waarvan hulle deel uitmaak. In laaste instansie gaan dit oor die sin of betekenis – hier en nou – van ons lewe in gemeenskap met andere.

Politieke handeling openbaar die grootste van alle menslike vermoëns: die vermoë om weer (vir ’n tweede keer) gebore te word, die vermoë om te leef vir die wêreld en nie vir jouself nie. Vir Arendt kom dit treffend tot uitdrukking in Machiavelli se uitspraak “I love my native city more than my own soul”. Hierop lewer sy soos volg kommentaar: “Most of Machiavelli’s arguments

³ Vgl. die volgende uitsprake van Arendt: “Wherever the relevance of speech is at stake, matters become political by definition, for speech is what makes man a political being.” (HC 3); “What makes man a political being is his faculty of action; it enables him to get together with his peers, to act in concert... No other faculty except language, neither reason nor consciousness, distinguishes us so radically from all animal species.” (OV 82)

⁴ Plek-plek definieer Arendt politieke handeling as politieke *spreke* (vgl. HC 3, 27, 31), of sê sy dat “most acts ... are performed in the manner of speech” (HC 178). Woordlose aktiwiteite is geen handelinge nie; dit is óf stilte óf geweld.

against religion are directed against those who love themselves, namely their own salvation, more than the world; they are not directed against those who really love God more than they love either the world or themselves.” (OR 286)

SELFONTHULLING

Kenmerkend van handeling en van spreke in die openbare ruimte is dat dit gepaardgaan met selfonthulling (HC 178). In die handeling kom iemand se unieke persoonlikheid waardeur hy homself van andere onderskei tot openbaring. As selfonthulling en selfonderskeiding is die handeling egter nie op die self gerig nie, maar op die wêreld as gemeengoed van dinge en verhale. Die wêreld is 'n *inter esse* wat mense sowel met mekaar verbind as van mekaar skei (HC 52, 182). Die selfonthulling waarvan daar in die handeling sprake is, moet nie verstaan word as ekspressie van 'n voorafgegewe identiteit nie, want 'n mens weet nie vantevore *wie* jy gaan onthul nie (HC 180, 192).⁵ Die onthulling kom onwillekeurig tot stand in alles wat jy doen. Dit is nie-intensioneel, en as sodanig het 'n mens nooit volledig beheer daaroor nie. Arendt onderskei hierdie unieke, onvergelykbare “wie” wat in en deur die handeling onthul word van die “wat” van 'n mens se bestaan. Onder laasgenoemde verstaan sy daardie eienskappe, talente, of vermoëns wat een mens in gemeen kan hê met andere. Ook motiewe en doelstellings is, hoe suiwer en onbaatsugtig ook al, nooit uniek nie (HC 179-181, 206).

Handeling as selfonthulling het 'n gebeure-karakter. Juis vanweë die nie-intensionele aard daarvan is dit wesenlik episodies en transsubjektief. Dit is episodies in die sin dat dit 'n vlugtige moment is in 'n voortgaande proses van selfonthulling. Dit is transsubjektief omdat dit altyd tussen meerdere mense afspeel, en dus nooit eensydig deur 'n enkele subjek toegeëien of gemanipuleer kan word nie:

In acting and speaking, men show who they are, reveal actively their unique personal identities and thus make their appearance in the human world. [...] This disclosure of “who” in contradistinction to “what” somebody is – his qualities, gifts, talents, and shortcomings which he may display or hide – is implicit in everything somebody says and does [...] but its disclosure can almost never be achieved as a wilful purpose, as though one possessed and could dispose of this “who” in the same manner he has and can dispose of his qualities. On the contrary, it

⁵ Rudi Visker (2000) wys tereg op die produktiewe rol wat die openbare ruimte speel in die selfonthulling, en meer spesifiek die meningsvorming wat daarmee gepaardgaan. Die veelvuldigheid van perspektiewe of opinies (*doxai*) is weliswaar konstitutief vir die openbare sfeer, maar omgekeerd is die openbare sfeer ook konstitutief vir die vorming van opinies. Opinies moet volgens Arendt nie in 'n subjektivistiese of ekspressivistiese sin opgevat word nie. Visker verwys na Canovan se stelling dat “where an appropriate public space exists [...] opinions are formed *between* people rather than inside each of them”, en stel dan dat die openbare sfeer “has a productivity of its own, things can grow in it which not only would wither away in its absence, but which would simply not exist”. Daar moet altyd rekening gehou word met 'n pseudo-openbaarheid: “For there can be a space which looks like a public space, but isn't, since all that would happen on its scene would be the *expression* of perspectives and opinions one already had in private.” Sien in hierdie verband ook die volgende nuttige kommentaar van Dana Villa (1996:92): “The ‘disclosure of the agent in speech and deeds’ implies, for Arendt, the absence of an underlying subject; identity as something achieved rather than given; and the *decentered* nature of such self-revelation. Arendt stresses that the disclosure of the agent [...] is nothing like a project. Intentionality has the most tenuous connection to the ‘who’ that action reveals. Nor is the disclosure of the agent in words and deeds a process that necessarily increases self-knowledge or brings one closer to self-transparency.”

is more than likely that the “who,” which appears so clearly and unmistakably to others, remains hidden from the person himself, like the *daimon* in Greek religion which accompanies each man throughout his life, always looking over his shoulder from behind and thus visible only to those he encounters. (HC 179-80)

Handelinge “produseer” ’n netwerk van verhoudinge in die vorm van verhale (HC 181 e.v.). Verhale – wat op allerlei maniere bewaar bly en steeds weer oorvertel kan word – is vir Arendt dan ook die mees oorspronklike uitkomst van handeling. Elke handeling is ’n ingryping in ’n reeds bestaande netwerk van verhale en bewerkstellig daarin iets nuuts. Omdat ook die mees doelbewuste handeling gepaardgaan met selfonthulling – Arendt identifiseer hierdie selfonthulling met vryheid – het die handeling altyd gevolg wat die motiewe en doelstellings van die akteur te bowe gaan:

Freedom as related to politics is not a phenomenon of the will. [...] Action, to be free, must be free from motive on one side, from its intended goal as a predictable effect on the other. This is not to say that motives and aims are not important factors in every single act, but they are its determining factors, and action is free to the extent that it is able to transcend them. (BPF 151; vgl. HC 205-206)⁶

Vanweë die bestaande netwerk van verhoudinge met sy vele botsende intensies bereik die handeling haas nooit sy doel nie. Daar is altyd ’n moment van onvoorspelbaarheid inherent aan die handeling, want die verhaal wat dit produseer is nooit volledig in sy greep nie (HC 184, 191-192). Die handeling word opgeneem in ’n netwerk van tussenmenslike betrekkinge en produseer lewensgeskiedenis, maar niemand is die outeur van sy lewensverhaal nie. ’n Mens is veeleer ’n akteur in die verhaal, en wat vir individuele lewensgeskiedenis geld, geld ook vir dié van gemeenskappe:

Although everybody started his life by inserting 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 his action and speech, reveal an agent, but this agent is not an author or producer. Somebody began it and is its subject in the twofold sense of the word, namely, its actor and sufferer, but nobody is its author. (HC 185; vgl. HC 190, 232-33)

Die selfonthulling wat in en deur die handeling plaasvind is tegelykertyd willekeurig en onwillekeurig. Daar gebeur altyd iets wat die akteur nie voorsien het nie, iets waardeur hy verras word. Dit is omdat sy handelinge altyd gesitueer is binne ’n reeds bestaande konteks – ’n wêreld wat hy met ander akteurs deel, en wat hy nie op ’n soewereine manier kan “maak” of aan homself kan toeëien deur welke kraginspanning ook al van sy wil of van sy denke nie. In hierdie onmag van sy wil en van sy denke setel egter juis die moontlikheid van sy vryheid: “Juis omdat ek myself nie gemaak het nie, is ek vry” (EU 184). Die akteur moet sy “individuele psigologie” – die sfeer van intimiteit, van innerlike gevoelens, van goeie (of slegte) bedoelings en intensies – transendeer (BPF 151) en homself “verloor” in die kontingensie, die onvoorspelbaarheid van die wêreld van

⁶ Jerome Kohn maak die volgende opmerking (in Villa 2000: 123): “If we knew what we were doing when we act we would not be free but enacting or unfolding a plan.”

politieke handeling saam met ander.⁷ Vryheid is paradoksaal te vinde in die prysgawe van die self en sy outonomie oftewel soewereiniteit,⁸ en vryheid is die *raison d'être* van die politiek (BPF 146).

PERFORMATIWITEIT EN VOORTREFLIKHEID

Vir Arendt is die waarde of die doel van outentieke, deugdelike handeling geleë in die handeling self. 'n Deugdelike handeling is geen middel tot een of ander eksterne doel nie. Gevolglik moet dit nie in terme van sy nuttigheidswaarde beoordeel word nie, en ewemin behoort dit onderwerp te word aan godsdienstige en morele maatstawwe wat vreemd is aan die aard en wese van die handeling (die politieke sfeer) self. Menslike gedrag, wat die lokus is van motiewe en gevolge, kan en moet gemeet word aan morele maatstawwe. Handeling daarenteen word uitsluitlik beoordeel in terme van hulle grootsheid al dan nie.⁹ In teenstelling tot gedrag moet politieke handeling beskou word as performatief van aard. As sodanig kan dit waarskynlik beter verstaan word na analogie van estetiese voorwerpe oftewel kunswerke. Die grootsheid of deugdelikheid van 'n politieke handeling bring Arendt dan ook in verband met die begrip virtuositeit, wat slegs in die uitvoering daarvan geaktualiseer kan word, en dan ook slegs in die teenwoordigheid van meerdere persone – 'n gehoor, ander spelers of deelnemers, ensovoort (BPF 153-154).

Die begrip virtuositeit hou verband met *virtù* (Latyn: *virtus*), 'n term wat Arendt (soos ook Nietzsche) oorneem by Machiavelli, en wat sy definieer as “the excellence with which man answers the opportunities the world opens up before him in the guise of *fortuna*” (BPF 153). Die deugdelikheid of virtuositeit waarvan hier sprake is, moet egter nie verwar word met selfekspresie nie. Arendt het geen geduld met die idee van “selfekspresie” nie – nóg in die sfeer van handeling, nóg in dié van die kunste (HC 323).¹⁰ 'n Handeling is, soos enige artistieke skepping, geen

⁷ Vir 'n mooi verduideliking van hierdie aspek van Arendt se denke, sien Bonnie Honig (1993:78-79). Arendt doen taamlik omvattende idee-historiese ondersoeke na die agtergrond vir die klaarblyklike onvermoë van die Westerse filosofiese tradisie om vryheid te vereenselwig met kontingensie – met die wesenlike afgrondigheid en onsekerheid van ons menslike eksistensie. Vir 'n oorsig hiervan sien Schoeman (2004:131 e.v.).

⁸ Vryheid is vir Arendt die presiese teendeel van soewereiniteit, outonomie, heerskappy en maakbaarheid: “Under human conditions, which are determined by the fact that not man but men live on the earth, freedom and sovereignty are so little identical that they cannot even exist simultaneously. Where men wish to be sovereign, as individuals or as organized groups, they must submit to the oppression of the will, be this the individual will with which I force myself, or the ‘general will’ of an organized group. If men wish to be free, it is precisely sovereignty they must renounce” (BPF 164-65; vgl.HC 234-235).

⁹ Sien HC 205-206: “Unlike human behavior – which the Greeks, like all civilized people, judged according to “moral standards,” taking into account motives and intentions on the one hand and aims and consequences on the other – action can be judged only by the criterion of greatness because it is in its nature to break through the commonly accepted and reach into the extraordinary, where whatever is true in common and everyday life no longer applies because everything that exists is unique and *sui generis* [...] Greatness, therefore, or the specific meaning of its deed, can lie only in the performance itself and neither in its motivation nor its achievement.” Sien ook die volgende: “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 perishes, everything is lost. Motives and aims, no matter how pure or grandiose, are never unique; like psychological qualities, they are typical, characteristic of different types of persons. Greatness, therefore, or the specific meaning of its deed, can lie only in the performance itself and neither in its motivation nor its achievement.” (HC 205-6; vgl. BPF 153-54). Vir 'n uitstekende behandeling van “action, freedom and performance” in die werk van Arendt en Nietzsche, sien Siemens (2005).

¹⁰ Vir 'n goeie insig in Arendt se anti-ekspresivisme, sien Dana Villa (1999: hoofstukke 5 en 6). Villa toon oortuigend aan dat “Arendt’s appeal to theatrical metaphors in her discussions of political action

“uitvloeiende” van iets innerliks nie, maar ’n onsekere inisiatief in ’n vooraf bestaande en grootliks onvoorspelbare wêreld. Wanneer hy handel, ondergaan beide die akteur self en die wêreld waarin hy handel ’n verandering. In sy handeling toon die akteur aan homself en aan die ander dat hy meer is as wat hy van homself geweet of selfs vermoed het. Dit wat hy van homself onthul, oortref die verwagtinge, en juis in hierdie moment van verrassing en onvoorspelbaarheid lê die moontlikheid opgesluit vir voortreflike (grootse en uitsonderlike) daade. Anders gestel: sonder *fortuna* kan daar geen deugdelikheid wees nie (BPF 137).

Die moment van onwillekeurigheid word volgens Arendt implisiet erken in die moderne idee dat ’n egte kunstwerk voortkom uit die kunstenaar se “creative genius”, wat sy omskryf as “those features by which the artist transcends his skill and workmanship in a way similar to the way each person’s uniqueness transcends the sum total of his qualities” (HC 210). Hierdie genialiteit, soos die “wie” wat in ’n outentieke handeling onthul word, kan nie in ’n greep vasgevang word nie: “it manifests the identity of a person and therefore serves to identify authorship, but it remains mute itself and escapes us if we try to interpret it as the mirror of a living person” (HC 211). Deurgaans beklemtoon Arendt dat voortreflikheid – op die gebied van die kuns, soos ook in die sfeer van politieke handeling – nie in terme van ’n produksionistiese logika of intensionaliteit begryp kan word nie.

NIE MORELE GOEDHEID NIE, MAAR DEUGDELIKHEID

In lyn met haar anti-ekspressivisme meen Arendt dat gevoelens of sentimente soos meegevoel en jammerhartigheid nooit geneem moet word as die bron van deugdelikheid nie, want hulle is te sterk geassosieer met die moralistiese opvatting van deugszaamheid. Dit geld ook vir gevoelens of disposisies soos liefde, liefdadigheid, goedhartigheid en broederlikheid. Arendt benadruk dat daar geen groter tirannie en geen ernstiger pervertering van deugdelikheid kan wees nie as die moralistiese etos van ’n geforseerde broederskap gebaseer op medelye en “love of thy neighbour”. Soos wat Arendt so treffend aantoon met behulp van die figure van Billy Budd en Robespierre (in haar boek *On Revolution*), kan absolute goedheid (in ’n morele sin) lei tot die wreedste misdade en terreur. En dit is die geval omdat dit die publieke ruimte – die ruimte van vryheid, pluraliteit en wêreldlikheid – vernietig, en daarmee saam ook die basiese voorwaardes vir ’n waarlik deugdelike bestaan.

Vir Arendt is dit van die grootste belang om die outonome status van die openbare sfeer – die sfeer van (politieke) handeling – te handhaaf of in ere te herstel. Dus is sy dit volledig eens met Machiavelli wanneer hy daarop aandring dat mense wat hulle in die politiek begeef eers moet leer “hoe om nie goed te wees nie”,¹¹ dit wil sê hoe om nie te handel volgens daardie religieuse voorskrifte of morele norme wat die sfeer van menslike handeling oorskry nie.

and the public realm is, in fact, intended to demolish the presuppositions of the expressivist model of action” (p. 137). Hiermee weerlê hy die mening van skrywers soos Passerin d’Entrèves en Benhabib dat Arendt ’n “romantiese”, ekspressivistiese beskouing van handeling het. Meer nog: hy toon aan dat kontemporêre voorstanders van ’n agonistiese politiek (“radikale demokrasie”), met name Sheldon Wolin, Bonnie Honig en William Connolly, se kritiek teen Arendt juis gemotiveer word deur ’n vorm van ekspressivisme, met die gevolg dat hulle heeltemal mistas aan die kern van Arendt se filosofie (sien veral pp. 120-23). Villa kom tot die volgende slotsom: “Arendt’s agonist critics have uniformly ignored the worldly thrust of her theatrical model of political action, of action as *performance*. Without exception, they dismiss her conception of the public sphere as a theatrical space where such (distanced, impersonal) freedom can dwell, the better to bring agonistic action in line with some version of the expressivist model.” Sien ook Herman Siemens (2005).

¹¹ Sien Machiavelli (1952: hoofstuk 15).

Arendt is van mening dat morele “goedheid” uiteraard nie geskik is om in die openbaar vertoon te word nie. Volgens haar is dit irrelevant binne die sfeer van politieke handeling, waar mens altyd rekening moet hou met die moontlikheid van skadelike of nadelige gevolge. Geen handeling kan in ’n absolute sin goed wees nie, en die begeerte om bo alles goed te wees in die openbare sfeer is verderflik vir beide goedheid op sigself en vir die openbare sfeer.¹² In die politieke lewe moet liefs van die nugter veronderstelling uitgegaan word dat “absolute goodness is hardly any less dangerous than absolute evil” (OR 82). Nie (morele) goedheid nie, maar *deugdelikheid* is wat ons moet nastreef in die politieke lewe: “Virtue – which perhaps is less than goodness but still alone is capable ‘of embodiment in lasting institutions’ – must prevail at the expense of the good man...” (OR 84).

Arendt erken die relevansie van deugde en ondeugde in die sfeer van die “worldly affairs of men”, maar dieselfde kan nie gesê word van absolute goedheid (“goodness beyond virtue”) en absolute boosheid (“evil beyond vice”) nie: beide maak voortdurend oorlog teen die wêreld. Albei is fenomene wat die grense van ’n menslike bestaan – ’n bestaan met en tussen ander mense – oorskry. Arendt is vas oortuig daarvan dat “the absolute ... spells doom to everyone when it is introduced into the political realm” (OR 84). Absolute, kompromislose moraliteit hou altyd gevaar in omdat dit geneig is om gewelddadig te word wanneer dit gekonfronteer word met die fundamentele relatiwiteit van hierdie wêreld (MDT 34) – die onvolmaakte, die skynheiligheid en onwaaragtigheid wat mense daagliks openbaar. Dit wil die euwels in die wêreld uitroei ongeag wat dit kos (*fiat iustitia, et pereat mundus!*),¹³ en daarom is dit – soos geweld in die algemeen – wesenlik anti-polities: dit respekteer nie die pluraliteit van gesprekvoering en die onderlinge wedywering van opinies nie. Dit wil die agonistiese veelduidigheid bemeester deur die eenduidige waarheid van ’n enkele opinie daarop af te dwing. Dit poog om die heerskappy van morele perfeksie te vestig in ’n domein wat nooit aan ’n sodanige eis kan voldoen nie.

DIE HANDELINGSIMMANENTE BEGINSELS VAN BELOFTE EN VERGEWING

Ons het vroeër reeds gesien dat handeling in die publieke sfeer volgens Arendt nie-soewerein is in dié sin dat dit bepaal of geïnspireer word deur *beginsels* wat die akteur se subjektiewe motiewe en intensies transendeer. Hierdie beginsels verstaan Arendt uitdruklik in ’n buite-morele sin: hulle het niks in gemeen met morele beginsels, waardes of norme nie. Anders as die gewone morele beginsels, is hulle *immanent* aan handeling en nie “van buite” daaraan opgelê nie: “[They] are

¹² Vgl. Arendt se opmerkings in OR 36 sowel as HC 73-78, en daar veral die volgende: “The well-known antagonism between early Christianity and the *res publica*, so admirably summed up in Tertullian’s formula ‘no matter is more alien to us than what matters publicly’, is usually and rightly understood as a consequence of early eschatological expectations ... Yet the otherworldliness of Christianity has still another root, perhaps even more intimately related to the teachings of Jesus of Nazareth ... The one activity taught by Jesus in word and deed is the activity of goodness, and goodness obviously harbors a tendency to hide from being seen and heard... For it is manifest that the moment a good work becomes known and public, it loses its special character of goodness, of being done for nothing but goodness’ sake. When goodness appears openly, it is no longer goodness... Therefore: ‘Take heed that ye do not your alms before men, to be seen of them.’ Goodness can exist only when it is not perceived, not even by its author... Therefore: ‘Let not thy left hand know what thy right hand doeth.’ ... Only goodness must go into absolute hiding and flee all appearance if it is not to be destroyed... Good works, because they must be forgotten instantly, can never become part of the world; they come and go, leaving no trace. They truly are not of this world... Goodness, therefore, as a consistent way of life, is not only impossible within the confines of the public realm, it is even destructive of it...” Vgl. ook OR 98 en BPF 137.

¹³ Sien Arendt se kritiese opmerkings hieroor in BPF 228 en 245 e.v.

the only ones that are not applied to action from the outside, from some supposedly higher faculty or from experiences outside action's own reach. They arise, on the contrary, directly out of the will to live together with others in the mode of acting and speaking, and thus they are like control mechanisms built into the very faculty to start new and unending processes" (HC 246).

Arendt sonder twee handelingsimmanente beginsels uit wat volgens haar by uitstek duursaamheid en stabiliteit (en m.i. dus ook deugdelikheid) aan handelinge verleen, naamlik *vergewing* en *belofte*. Handelinge kan aan *al* die maatstawwe vir voortrefflikheid of deugdelikheid wat ons tot sover bespreek het voldoen, maar dit sou alles tevergeefs wees as dit nie was vir mense se vermoë om mekaar te vergewe en om aan mekaar beloftes te maak en dit te hou nie. Die vermoë tot belofte en vergewing verleen nie slegs stabiliteit en duursaamheid aan ons handelinge nie, maar gee ons in die eerste plek die vrymoedigheid om hoegenaamd te handel. Die kultivering van die vermoë tot belofte en vergewing kan daarom beskou word as die hoogste uiting van (en voorwaarde vir!) deugdelikheid.

Arendt ontwikkel haar idees oor vergewing en belofte in die twee laaste paragrawe (§33 en 34) van die hoofstuk oor "Action" in *The Human Condition*. Albei hierdie paragrawe moet gelees word teen die agtergrond van §32 wat handel oor die "process character of action". Hier beklemtoon Arendt nogmaals die broosheid (onbeheersbaarheid en onvoorspelbaarheid) van handeling:

[M]en never have been and never will be able to undo or even to control reliably any of the processes they start through action... And this incapacity to undo what has been done is matched by an almost equally complete incapacity to foretell the consequences of any deed or even to have reliable knowledge of its motives. While the strength of the production process is entirely absorbed in and exhausted by the end product, the strength of the action process is never exhausted in a single deed... The reason why we are never able to foretell with certainty the outcome and end of any action is simply that action has no end... [H]e who acts never quite knows what he is doing ... he always becomes "guilty" of consequences he never intended or foresaw ... All this is reason enough to turn away with despair from the realm of human affairs and to hold in contempt the human capacity for freedom, which, by producing the web of human relationships, seems to entangle its producer to such an extent that he appears much more the victim and the sufferer than the author and doer of what he has done. Nowhere, in other words, ... does man appear to be less free than in those capacities whose very essence is freedom. (HC 233-34)

Vroeër is reeds vasgestel dat handeling volgens Arendt vryheid en pluraliteit veronderstel, en juis dit maak dat handeling altyd gekenmerk word deur kontingensie en nie-soewereiniteit. Gesien vanuit die tradisionele standpunt wat vryheid gelykstel aan soewereiniteit, is handeling noodwendig absurd en iets wat eerder vermy moet word:

It is in accordance with the great tradition of Western thought ... to accuse freedom of luring man into necessity, to condemn action, the spontaneous beginning of something new, because its results fall into a predetermined net of relationships, invariably dragging the agent with them, who seems to forfeit his freedom the very moment he makes use of it. The only salvation from this kind of freedom seems to lie in non-acting, in abstention from the whole of human affairs as the only means to safeguard one's sovereignty and integrity as a person. (HC 234)

Volgens Arendt is die tradisionele vereenselwiging van vryheid met soewereiniteit (die outonomie van die subjek) 'n werklikheidsvreemde en 'n handelings- of politiek-vyandige illusie. Gegewe die onbeheersbaarheid en onvoorspelbaarheid van handeling is dit verstaanbaar dat mense na so 'n illusie sal gryp, maar volgens Arendt is dit heeltemal onnodig en inderdaad verwerplik. Ons

moet afsien van die droom van die mens as soewereine (outonome) subjek, en van die vraag na hoe hierdie droom in die praktyk verwesenlik kan word. Die vraag wat ons onself eerder moet afvra is “whether the capacity for action does not harbor within itself certain potentialities which enable it to survive the disabilities of non-sovereignty” (HC 236).

Dit bring ons dan by vergewing en belofte wat albei deur Arendt beskou word as ’n remedie teen die onomkeerbaarheid en onvoorspelbaarheid van die prosesse wat deur handeling op dreef gebring word, en daarby ’n remedie “[which] does not arise out of another and possibly higher faculty, but is one of the potentialities of action itself” (ibid.). Arendt verduidelik die remediërende werking van vergewing en belofte soos volg:

The possible redemption from the predicament of irreversibility – of being unable to undo what one has done though one did not, and could not, have known what he was doing – is the faculty of forgiving. The remedy for unpredictability, for the uncertainty of the future, is contained in the faculty to make and keep promises. The two faculties belong together in so far as one of them, forgiving, serves to undo the deeds of the past, whose “sins” hang like Damocles’ sword over every new generation; the other, binding oneself through promises, serves to set up in the ocean of uncertainty, which the future is by definition, islands of security without which not even continuity, let alone durability of any kind, would be possible in the relationships between men. (HC 237)

Albei hierdie vermoëns is afhanklik van pluraliteit, van die teenwoordigheid van ander mede-akteurs, “for no one can forgive himself and no one can feel bound by a promise made only to himself.” Omdat albei ten nouste verbonde is met openbaarheid en pluraliteit, is hulle “protopolitieke” vermoëns: “their role in politics establishes a diametrically different set of guiding principles from the ‘moral’ standards inherent in the Platonic notion of rule.” (ibid.)

Arendt beskou Jesus van Nasaret as die “discoverer of the role of forgiveness in the realm of human affairs.”¹⁴ Die feit dat Jesus die waarde van vergewing binne ’n religieuse konteks ontdek en geartikuleer het, beteken nie dat dit nie ook in ’n sekulêre opset belangrik kan wees nie. In rudimentêre vorm is die waarde daarvan reeds erken in die Romeinse beginsel om die lewens te spaar van diegene wat in oorloë verslaan en onderwerp is, en ook in die reg (prerogatief) van die staatshoof om ’n oortreder te begenadig deur sy doodsvonnis tersyde te stel. Die waarde van vergewing lê vir Arendt in die volgende:

[T]respawning is an everyday occurrence which is in the very nature of action’s constant establishment of new relationships within a web of relations, and it needs forgiving, dismissing, in order to make it possible for life to go on by constantly releasing men from what they have done unknowingly. Only through this constant mutual release from what they do can men

¹⁴ Wat Arendt merkwaardig vind in die leringe van Jesus is die volgende: “Jesus maintains against the ‘scribes and pharisees’ first that it is not true that only God has the power to forgive, and second that this power does not derive from God ... but on the contrary must be mobilized by men toward each other before they can hope to be forgiven by God also. Jesus’ formulation is even more radical. Man in the gospel is not supposed to forgive because God forgives and he must do ‘likewise,’ but ‘if ye from your hearts forgive,’ God shall do ‘likewise.’ The reason for the insistence on a duty to forgive is clearly ‘for they know not what they do’ and it does not apply to the extremity of crime and willed evil, for then it would not be necessary to teach: ‘And if he trespass against thee seven times a day, and seven times in a day turn again to thee, saying, I repent; thou shalt forgive him.’ Crime and willed evil are rare, even rarer perhaps than good deeds; according to Jesus, they will be taken care of by God in the Last Judgment, which plays no role whatsoever in life on earth, and the Last Judgment is not characterized by forgiveness but by just retribution...” (HC 238)

remain free agents, only by constant willingness to change their mind and start again can they be trusted with so great a power as that to begin something new. (HC 238-39)

Hieruit is dit duidelik: daar kan volgens Arendt op aarde niks méér eties wees – en geen groter deug wees – nie as om die omstandighede te help skep waarin dit vir mense moontlik is om met hulle lewens aan te gaan, om met vrymoedigheid opnuut weer 'n begin te maak, om van plan te verander sonder die drukkende las van 'n skuldgevoel.¹⁵ Dit is wat bedoel word met die term vergiffenisvolheid, wat myns insiens eweseer aangedui kan word met die term generositeit in die sin van gulhartigheid, grootmoedigheid en ruimgeestigheid, alhoewel Arendt vreemd genoeg, sover ek kon vasstel, nêrens dié term gebruik nie.

Arendt beskou wraakgierigheid as die teendeel van vergiffenisvolheid, en by implikasie as die ergste ondeug. Hierin stem sy ooreen met Nietzsche se standpunt dat wraaksugtigheid en nydigheid, gevoed deur ressentiment, die uiterste vorm van ondeug verteenwoordig. Soos Nietzsche meen ook sy dat die ondeugdelikheid van wraaksug veral dáárin geleë is dat dit uit sigself niks nuut of skeppend inisier nie, maar bloot reaktief is:

[F]orgiveness is the exact opposite of vengeance, which acts in the form of re-acting against an original trespassing, whereby far from putting an end to the consequences of the first misdeed, everybody remains bound to the process, permitting the chain reaction contained in every action to take its unhindered course. In contrast to revenge, which is the natural, automatic reaction to transgression and which because of the irreversibility of the action process can be expected and even calculated, the act of forgiving can never be predicted; it is the only reaction that acts in an unexpected way and thus retains, though being a reaction, something of the original character of action. Forgiving, in other words, is the only reaction which does not merely re-act but acts anew and unexpectedly, unconditioned by the act which provoked it and therefore freeing from its consequences both the one who forgives and the one who is forgiven. (HC 240-41)

Dit is voorts interessant dat Arendt straf beskou as 'n alternatief vir vergewing en *nie* as die teendeel daarvan nie. Beide straf en vergewing het ten doel om 'n einde te maak aan iets wat sonder ingryping eindeloos kan voortduur. Albei het egter ook hulle beperkinge. Hulle staan naamlik magteloos voor manifestasies van wat Kant die “radikaal bose” noem: dié oortredings wat in beginsel eintlik onvergeeflik en onstrafbaar is omdat hulle so totaal buite die orde van humane aangeleenthede en menslike mag val.¹⁶

Arendt benadruk dat vergiffenisvolheid nie in 'n sentimentele, moralistiese sin verstaan moet word nie. Sy stel dit dan ook duidelik dat vergewing nie soos by Jesus en sy volgelinge vereenselwig moet word met gevoelens van “liefde” en “deernis” nie:

¹⁵ “Without being forgiven, released from the consequences of what we have done, our capacity to act would, as it were, be confined to one single deed from which we can never recover; we would remain the victims of its consequences forever...” (HC 237)

¹⁶ “This is the true hallmark of those offenses which, since Kant, we call “radical evil” and about whose nature so little is known, even to us who have been exposed to one of their rare outbursts on the public scene. All we know is that we can neither punish nor forgive such offenses and that they therefore transcend the realm of human affairs and the potentialities of human power, both of which they radically destroy wherever they make their appearance. Here, where the deed itself dispossesses us of all power, we can indeed only repeat with Jesus: ‘It were better for him that a millstone were hanged about his neck, and he cast into the sea.’” (HC 241)

Love, by reason of its passion, destroys the in-between which relates us to and separates us from others... Love, by its very nature, is unworldly, and it is for this reason, rather than its rarity that it is not only apolitical but antipolitical, perhaps the most powerful of all antipolitical human forces. If it were true, therefore, as Christianity assumed, that only love can forgive ..., forgiving would have to remain altogether outside our considerations. (HC 242-43)

Om te vergewe is vir Arendt, soos ons reeds hierbo gesien het, 'n kwessie van handeling. Dit is nie 'n saak van innerlike “gesindheid” nie, en ook nie bloot 'n reaktiewe optrede nie, maar 'n aktiewe ingryping waardeur iets nuuts geïnisieer word. Dit skep nuwe omstandighede waardeur mense die geleentheid kry om met vrymoedigheid weer te handel, om opnuut weer toe te tree tot die openbare lewe waar hulle aan andere kan verskyn en in woord en daad hulle unieke bydrae kan lewer tot die gebeure waarin die wêreld sig in sy nimmereindigende veelvoud aan ons vertoon. Juis om die wêreld-gerigtheid van vergewing te benadruk, haal Arendt dit uit die “narrowly circumscribed sphere” van die liefde, en bring sy dit eerder in verband met iets soos *respek* oftewel eerbied:

Respect, not unlike the Aristotelian *philia politiké*, is a kind of “friendship” without intimacy and without closeness; it is a regard for the person from the distance which the space of the world puts between us, and this regard is independent of qualities which we may admire or of achievements which we may highly esteem. (HC 243)

Vergiffenisvolheid, soos deugdelikheid in die algemeen, spruit voort uit 'n “sorg vir die wêreld”, uit 'n “ongeïnteresseerde welgevalle” daarin dat dinge aan ons verskyn en steeds weer op nuwe en onverwagse maniere in verskyning tree. Om vergiffenisvol te wees beteken om ontvanklik te wees vir die wêreld en sy onuitputlike rykdom van betekenisemoontlikhede. Dit impliseer 'n houding van ruimgeestigheid of respek teenoor andere: iedereen moet (minstens in beginsel) die reg gegun word om in die openbare sfeer te verskyn suiwer op basis daarvan dat hy 'n *persoon* is, d.w.s. sonder om van hom te verwag dat hy eers bewys moet lewer van sy verdienstelikheid. In hierdie sin, so wil ek beweer, geld vergiffenisvolheid as basisdeug in die oë van Arendt. Dit is 'n onmisbare voorwaarde vir handeling en vir die instandhouding van die openbare sfeer, en soos ons reeds gesien het, kan daar geen sprake van deugdelikheid wees los van handeling en buite die openbare lewe nie.

Dit bring ons by 'n punt van kritiek wat dikwels teen Arendt geopper word, naamlik dat sy 'n elitist sou wees, en 'n voorstander van 'n meritokrasie eerder as die demokrasie, wat dan veral verband sou hou met haar gestrenge onderskeide tussen die publieke en die private sfere, en tussen (politieke) handeling en (sosiale) gedrag. Volgens my is Arendt se gestrenge onderskeide egter nie gekonstrueer om mense of groepe uit te sluit uit die politieke sfeer nie, maar om te wys op die gevare wat inherent is aan bepaalde mentaliteite of houdings ten opsigte van die openbare ruimte. Waar mense se optrede gedryf word deur die onmiddellikheid van byvoorbeeld ondraaglike onderdrukking of materiële gebrek, kan daar geen sprake wees van die nodige vryheid en onpersoonlikheid wat kenmerkend is van (politieke) handeling nie. Die sterk gevoelens en behoeftes wat sulke desperate, dikwels gewelddadige optrede aanspoor, het min te make met wat Arendt “die sorg vir die wêreld” noem – die sorg vir die instandhouding van die openbare ruimte, die kunsmatige ruimte wat aan mense gebied word deur 'n onderlinge politieke assosiasie. Die sorg vir hierdie “tussenruimte”, vir die struktuur van instellings en die voorwaardes van assosiasie wat daarin geld, is die waarmerk van outentieke (eties-politieke) handeling. In hierdie wêreldlikheid

(“worldliness”) van die mens se handeling setel sy vryheid, en nié in sy “vrye wil” of (soos vroeër reeds gemeld) in sy “selfekspresie” nie.¹⁷

Verder moet gewys word op Arendt se aandring dat *niemand* in beginsel (en by voorbaat) uitgesluit behoort te word van deelname aan die openbare lewe van die politiek nie. Waar persone wel toetree tot die politieke sfeer kan daar egter met reg van hulle verwag word om bepaalde kwaliteite te openbaar. Hulle word beoordeel in terme van “their trustworthiness, their personal integrity, their capacity of judgement, often their physical courage”, hulle toewyding aan openbare aangeleenthede (die *res publica*), en hulle strewe na uitnemendheid “regardless not only of social status and administrative office but even of achievement and congratulation” (OR 274-75).¹⁸ Gevolglik het deelname aan die politiek noodwendig ’n “elitistiese” (lees: “aristokratiese” of selfperfeksionistiese) dimensie:¹⁹ Slegs dié wat oor buitengewone vermoëns en ’n passie vir die openbare lewe beskik behoort by wyse van spreke “toegelaat” te word om hulle plek in te neem in die openbare sfeer. Die eis dat *almal* moet deelneem, ongeag hulle bekwaamheid of enige blyke van belangstelling in openbare sake, kan maklik lei tot die ontwaarding van politieke handeling en die korruptering daarvan deur buite-politieke sake en belange.

Hierdie opmerkings van Arendt moet saamgelees word met haar pleidooi vir die “reg om regte te hê”. Hiermee bedoel sy die reg om te behoort aan ’n *politieke gemeenskap* waar jy gesien en gehoor kan word, d.w.s. die reg op politieke regte. Hierdie reg is die mees fundamentele reg van alle regte. Dit vind sy doel en legitimititeit in sigself, in die menslike kondisie van wêreldlikheid, nataliteit en pluraliteit.

¹⁷ Beide die voluntaristiese en die ekspressivistiese opvattinge van vryheid (wat aan die wortel lê van die moralistiese etos) maak van die gemeenskaplike, openbare wêreld ’n blote verlengstuk van die self, en so word die integriteit en relatiewe permanensie daarvan vernietig. Juis daarom is dit so ’n wesenlik gevaarlike (onetiese, ondeugdelike) opvatting, want die behoud van ’n gemeenskaplike, openbare wêreld en alles wat Arendt daaronder verstaan is immers ’n *sine qua non* vir ’n waarlik deugdelike (etiese) lewe.

¹⁸ Hierdie kwaliteite verskil hemelsbreed van die idee van “leierskap” wat deesdae so hoog aangeslaan word. Die obsessie met “leierskap” is volgens Arendt kenmerkend van ’n samelewing “which has perverted all virtues into social values.” Dit impliseer ’n vorm van elitisme wat vir Arendt totaal verwerplik is, omdat dit ’n nuwe tipe oligargie daarstel: “the domination of the many by the rule of the few. From this, one can only conclude – as indeed our whole tradition of political thought has concluded – that the essence of politics is rulership and that the dominant political passion is the passion to rule or to govern. This, I propose, is profoundly untrue...” (OR 276).

¹⁹ Vir Arendt se opmerkings oor “elitisme” sien OR 275-280. Arendt het nie voorsien dat letterlik almal in ’n samelewing die vreugde (maar ook inspanning) van politieke deelname sou najaag nie: “the political way of life has never been and will never be the way of life of the many” (OR 275). Sy was geïnteresseerd in die strukture wat kan meehelp tot die bemagtiging van “those few from all walks of life who have a taste for public freedom and cannot be ‘happy’ without it” (OR 279). Soos Jefferson het sy geglo dat deelname aan die rade op voetsool-vlak ’n kweekskool kan wees vir ’n “‘élite’ that is chosen by no one but constitutes itself”. Oor hierdie “élite” sê Arendt: “Politically they are the best, and it is the task of good government and the sign of a well-ordered republic to assure them of their rightful place in the public realm. To be sure, such an ‘aristocratic’ form of government would spell the end of general suffrage as we understand it today; for only those who as voluntary members of an ‘elementary republic’ have demonstrated that they care for more than their private happiness and are concerned about the state of the world would have the right to be heard in the conduct of the business of the republic. However, this exclusion from politics should not be derogatory, since a political élite is by no means identical with a social or cultural or professional élite. The exclusion, moreover, would not depend upon an outside body; if those who belong are self-chosen, those who do not belong are self-excluded.” (OR 279-80)

Vanuit ’n Arendtiaanse standpunt is die erkenning van ’n politieke gemeenskap afhanklik van die mate waarin die lede van hierdie gemeenskap self die menslike kondisies van nataliteit en pluraliteit respekteer. Die effektiewe uitlewing van die politieke beginsels van openbaarheid en pluraliteit in ’n gemeenskap is volgens Arendt die beste waarborg – hoe kwesbaar ook al – vir ’n menswaardige bestaan. En die skending van hierdie twee beginsels is volgens haar ’n “law against humanity”. ’n Ware demokrasie vereis ’n vertroue in gelykheid en, waar nodig, maatreëls om dit in stand te hou. Dit impliseer egter hoegenaamd geen uniformiteit of homogenisering van verskille nie. Homogenisering verwys vir Arendt na die geloof in maakbaarheid (“social engineering”), wat ons juis die broosheid en kwesbaarheid van ’n politieke gemeenskap laat vergeet. Volgens Arendt sal dit lei tot die vernietiging van die publieke ruimte en van outentieke politiek, wat die deur wawyd ooplaat vir totalitêre heerskappy of nuwe vorme van despotisme.

’n Waarlik etiese, deugdelike bestaan kan volgens Arendt slegs tot uiting kom binne die ruimte van ’n *duursame politieke gemeenskap*. As sodanig “it has ... no more to support itself than the good will to counter the enormous risks of action by readiness to forgive and to be forgiven, to make promises and to keep them” (HC 244-45). Die trou wat met beloftes gepaardgaan, en die grootmoedigheid wat sig manifesteer in dade van vergiffenis, lê volgens Arendt aan die wortel van ’n duursame politieke gemeenskap. Beloftes bind die betrokkenes deur die tyd heen aan mekaar, en vergewing maak dit moontlik om daardie bande te verstewig en in stand te hou. Vir Arendt is belofte en vergewing gerig op *gesamentlike* handeling, op ’n politieke lewe waarin die politiek self sentraal staan.

BIBLIOGRAFIE

- Arendt, H. 1958. *The Human Condition* [HC]. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Arendt, H. 1966 (1951). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace & Co.
- Arendt, H. 1968 (1961). *Between Past and Future* [BPF]. New York: Viking Press.
- Arendt, H. 1970. *On Violence* [OV]. New York: Harcourt Brace & World.
- Arendt, H. 1973 (1963). *On Revolution* [OR]. Harmondsworth: Penguin.
- Arendt, H. 1973 (1955). *Men in Dark Times* [MDT]. Harmondsworth: Penguin.
- Arendt, H. 1978. *The Life of the Mind: Vol. 1 & 2*. London: Secker & Warburg.
- Arendt, H. 1990. Philosophy and Politics. *Social Research* 57(1):73-103.
- Arendt, H. 1994. *Essays in Understanding 1930-54* [EU]. J. Kohn (ed.). New York: Harcourt Brace & Co.
- Arendt, H. 1994. Some Questions of Moral Philosophy. *Social Research* 61(4):739-764.
- Arendt, H. 2003. *Responsibility and Judgment*. J. Kohn (ed.). New York: Schocken Books.
- Birmingham, P. 1995. Hannah Arendt’s Dismissal of the Ethical. In Van Haute, Ph. & Birmingham, P. (eds). *Dissensus Communis. Between Ethics and Politics*. Kampen: Kok Pharos, pp. 131-153.
- Dossa, S. 1989. *The Public Realm and the Public Self. The Political Theory of Hannah Arendt*. Waterloo: Wilfrid Laurier Univ. Press.
- Honig, B. 1988. Arendt, Identity, Difference. *Political Theory* 16(1): 77-98.
- Honig, B. 1993. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Kateb, G. 1984. *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Totowa: Rowman & Allenheld.
- Machiavelli, N. 1952. *The Prince* (trans. L. Ricci & E. Vincent). New York: American Library.
- MacLachlan, A. 2006. An Ethic of Plurality: Reconciling politics and morality in Hannah Arendt. A. MacLachlan & I. Torsen (eds). *History and Judgement*. Vienna: IWM Junior Visiting Fellows’ Conferences, Vol. 21.
- Schaap, A. 2001. Guilty subjects and political responsibility: Arendt, Jaspers and the resonance of the “German Question” in politics of reconciliation. *Political Studies* 49: 749-766.
- Schaap, A. 2005. Forgiveness, Reconciliation and Transitional Justice. A. Lang & J. Williams (eds). *Hannah Arendt and International Relations*. New York: Palgrave MacMillan.
- Schoeman, M. 2004. *Generositeit en Lewenskuns. Grondtrekke van ’n post-Nietzscheaanse etiek*. Pretoria: Fragmente Uitgewers.

- Schoeman, M. 2008. Overcoming resentment. Remarks on the supra-moral ethic of Nietzsche and Hannah Arendt. H. Siemens & V. Roodt (eds). *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin/ New York: Walter de Gruyter, pp. 431-449.
- Siemens, H. 2005. Action, Performance and Freedom in Hannah Arendt and Friedrich Nietzsche. *International Studies in Philosophy* 37(3):107-126.
- Villa, D. 1996. *Arendt and Heidegger. The fate of the political*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Villa, D. 1999. *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Villa, D. (ed.). 2000. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Visker, R. 2000. *The Public and the Private. Reply to Taminiaux* (Unpublished paper, 2000).