

# VRYHEID EN SELFONTHULLING IN HANNAH ARENDT SE PERFORMATIEWE OPVATTING VAN HANDELING

deur Marinus SCHOEMAN (Pretoria)

Vryheid is seker *die* sentrale en oorkoepelende tema in die werk van Hannah Arendt, en as sodanig is dit verweef met al die ander aspekte van haar filosofie. Trouens, byna elke faset van Arendt se filosofie kan beskou word as 'n verdere uitwerking van of uitbreiding op die tema van vryheid. Daarom is dit onmoontlik om binne die beperkte omvang van hierdie artikel alles wat sy oor vryheid te sê het in 'n enkele greep saam te vat. Ek sal hier slegs die aandag vestig op enkele grondtrekke van haar vryheidsbegrip, en meer spesifiek hoe sy dit in verband bring met “handeling”, “openbare gesprekvoering”, “selfonthulling”, “performatiwiteit” en “burgerlike vriendskap”.

## 1. VRYHEID EN HANDELING

Uit die staanspoor moet dit duidelik gestel word dat Arendt vryheid nie beskou as 'n essensiële eienskap wat inherent is aan die menslike

Marinus SCHOEMAN (1951) is 'n medeprofessor aan die Departement Filosofie, Universiteit van Pretoria. Resente publikasies sluit o.m. in: 'Overcoming Resentment. Remarks on the Supra-moral Ethic of Nietzsche and Hannah Arendt', in: H.W. SIEMENS and V. ROODT (Eds.), *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 2008, pp. 431-449; 'Die liberale welsynstaat — demokrasie of meritokrasie?', *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 50/2010, pp. 1-14; 'Education for democracy', *SA Journal of Philosophy* 29/2010, pp. 132-139.

natuur nie. Die mens is nie “van nature” vry wanneer hy gebore word (soos Rousseau gemeen het) nie, maar hy word *vir vryheid* gebore. Dwarsdeur haar werk beklemtoon Arendt die klaarblyklike onvermoë van die Westerse filosofiese tradisie om vryheid te bedink as ’n *wêreldlike* fenomeen wat slegs tot openbaring kan kom in die handeling tussen meerdere mense. Hierdie onvermoë hang saam met die opkoms, veral onder invloed van die Stoa en die Christendom, van die idee van ’n *innerlike* vryheid — die vryheid van die wil. Vryheid was oorspronklik ’n “worldly, tangible reality” (BPF 148),<sup>1</sup> maar die filosofiese identifikasie van vryheid met die wil verdring die fenomenale realiteit van wêreldlike vryheid — ’n ontwikkeling wat volgens Arendt “fatale gevolge” vir die politieke teorie gehad het (BPF 162-165). Vryheid is vir Arendt ’n wêreldlike fenomeen omdat dit die vryheid is van ’n “plural We” wat betrokke is “in changing our common world”.<sup>2</sup> As sodanig is dit “the very opposite of ‘inner freedom,’ the inward space into which men escape from external coercion and *feel free*” (BPF 146). So ’n *filosofiese* vryheid — of dit nou die brose vryheid van die wil of die onbeperkte vryheid van denke is — “remains without outer manifestations and hence is politically irrelevant” (*ibid.*). Vryheid word slegs ’n ervaarbare werklikheid daar waar mense *handel*, waar hulle hulleself deur uitsonderlike dae en woorde onderskei van ander lewende wesens en uitstyg bo die sfeer van natuurlike drange en behoeftes. Daarby is handeling slegs moontlik in die openbare ruimte, die sfeer van die politiek. Vryheid is dus wesenlik ’n *politieke* fenomeen.

In ‘What is Freedom?’ formuleer Arendt haar oortuiging dat vryheid wesenlik saamhang met (politieke) handeling treffend soos volg (BPF 146):

The field where freedom has always been known, not as a problem, to be sure, but as a fact of everyday life, is the political realm. [...] Freedom, moreover, is not only one among the many problems and phenomena of the political

<sup>1</sup> Gebruikte afkortings van Arendt se werke waarna in hierdie artikel verwys word: HC: *The Human Condition*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1958; BPF: *Between Past and Future*, New York, Viking Press, 1968 (1961<sup>1</sup>); OR: *On Revolution*, Harmondsworth, Penguin, 1973 (1963<sup>1</sup>); MDT: *Men in Dark Times*, Harmondsworth, Penguin, 1973 (1955<sup>1</sup>); LM: *The Life of the Mind*, Vol. 1 & 2, London, Secker & Warburg, 1978; EU: *Essays in Understanding 1930-54*. Ed. J. KOHN, New York, Harcourt Brace & Co. 1994; OV: *On Violence*, New York, Harcourt Brace & World, 1970.

<sup>2</sup> Sien LM-2, p. 200.

realm properly speaking, such as justice, or power, or equality; freedom [...] is actually the reason that men live together in political organization at all. Without it, political life as such would be meaningless. The *raison d'être* of politics is freedom, and its field of experience is action.<sup>3</sup>

Handeling geskied volgens Arendt by uitstek in die politieke domein, in die openbare ruimte van die *polis*<sup>4</sup> as die ruimte waarin meningswisseling en oorlegpleging plaasvind, en waar persone hulleself in onderlinge wedywering deur unieke, uitsonderlike — grootse — handeling van andere kan onderskei (HC 176; 205-206). 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).

Die openbare of politieke sfeer is die sfeer van vryheid in dié sin dat dit by uitstek die sfeer van handeling is. Handeling, in teenstelling tot

<sup>3</sup> Hierdie aanhaling moet saamgelees word met die volgende: "Hence, in spite of the great influence the concept of an inner, non-political freedom has exerted upon the tradition of thought, it seems safe to say that man would know nothing of inner freedom if he had not first experienced a condition of being free as a worldly tangible reality. We first become aware of freedom or its opposite in our intercourse with others, not in the intercourse with ourselves. Before it became an attribute of thought or a quality of the will, freedom was understood to be the free man's status, which enabled him to move, to get away from home, to go out into the world and meet other people in deed and word. This freedom clearly was preceded by liberation: in order to be free, man must have liberated himself from the necessities of life. But the status of freedom did not follow automatically upon the act of liberation. Freedom needed, in addition to mere liberation, the company of other men who were in the same state, and it needed a common public space to meet them — a politically organized world, in other words, into which each of the free men could insert himself by word and deed" (BPF 148). Vir 'n bespreking van Arendt se kritiek op 'n "politiek van bevryding", veral met betrekking tot die Franse Revolusie en Karl Marx, sien M. SCHOEMAN, *Generositeit en Lewenskuns. Grondtrekke van 'n post-Nietzscheaanse etiek*, Pretoria, Fragmente Uitgewers, 2004, p. 135 e.v.

<sup>4</sup> 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." Cf. HC 48-49; 55.

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; cf. BPF 165-166). Die vryheid van handeling bestaan in 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; cf. 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).

## 2. OPENBARE GESPREKVOERING

’n Mens kan *as mens* volgens Arendt leef sonder om te arbeid of iets te vervaardig (hy kan dit aan andere oorlaat), maar nie sonder om te handel en te praat nie: “A life without speech and without action [...] is literally dead to the world; it has ceased to be a human life because it is no longer lived among men” (HC 176). 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 onverbreeklik verbonde met redevoering (“speech”), want slegs in die redevoering kry dit enige relevansie of betekenis. As daar geen verskille tussen mense was nie, sou hulle nie werklik taal nodig gehad het nie, en as handeling uitsluitlik ’n middel tot ’n bepaalde doel sou wees, dan sou dit veel doeltreffender verrig kon word in stilte of deur die gebruik van eenduidige tekens of kodes (*ibid.*).

Handeling in die volle sin van die woord transendeer die orde van natuurlike lewensproesse (die ryk van die noodsaak). Dit is 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 bye — gekenmerk deur sy vermoë tot redenering en taal (*logos*), en dit is wat tegelykertyd van hom ’n *politieke* wese maak.<sup>5</sup> Deur onderlinge oorlegpleging, gesprekvoering en debat — deur taal dus — word ’n mens eers waarlik mens, betree jy die wêreld van menslike aanleenthede. In haar beroemde essay oor die Duitse filosoof en skrywer, Theodor Lessing, skryf Arendt:

For the world is not humane just because it is made by human beings, and it does not become human just because the human voice sounds in it, but only when it becomes the object of discourse. However much we are affected by the things of the world, however deeply they may stir and stimulate us, they become human for us only when we can discuss them with our fellows. 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 (MDT 32; cf. HC 204).

Arendt beklemtoon voortdurend dat taal die Griekse *polis* oorheers het. In ’n kommentaar op die onderskeid wat Aristoteles gemaak het tussen politieke en nie-politieke vorme van gesag, skryf Arendt soos volg:

To be political, to live in a *polis*, meant that everything was decided through words and persuasion and not through force and violence. In Greek self-understanding, to force people by violence, to command rather than to persuade, were prepolitical ways to deal with people characteristic of life outside the *polis* [...]. [E]verybody outside the *polis* — slaves and barbarians — was *aneu logou*, deprived, of course, not of the faculty of speech, but of a way of life in which speech and only speech made sense and where the central concern of all citizens was to talk with each other (HC 26; cf. OR 35).

<sup>5</sup> Cf. 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).

Dwarsdeur haar geskifte maak sy dit duidelik dat egte, outentieke politiek geleë is in *handeling*, en dat politieke handeling by uitstek *spraak*handeling is: 'n spreke in die openbaar oor openbare aangeleenthede.<sup>6</sup> Die Griekse *polis* dui volgens haar op 'n grootse kultuurprestasie in dié sin dat dit politieke handeling “gereguleer” of gekanaliseer het in die medium van spraak: “most political action, in so far as it remains outside violence, is indeed transacted in words” (HC 26). Individuele kragtoere soos dié waarmee Homeros se helde vorendag gekom het, word sekondêr gestel aan die vergaderings van burgers waarin onderlinge gesprekvoering, beraadslaging of diskussie 'n deurslaggewende rol speel in die proses van besluitneming oor sake van openbare belang.

Arendt verwyf die filosowe vir hulle geringskatting van hierdie burgerlik-politieke lewe deur dit ondergeskik te stel aan die *vita contemplativa*. Tekenend hiervan is Plato se “concern with the eternal”, wat volgens Arendt heeltemal iets anders beteken as — en trouens in stryd is met — die (politieke) strewe om “onsterflik” te word deur grootse dae en woorde:

The philosopher's experience of the eternal, which to Plato was *arrhéton* (“unspeakable”), and to Aristotle *aneu logou* (“without word”) [...] can occur only outside the realm of human affairs and outside the plurality of men, as we know from the Cave parable in Plato's *Republic*, where the philosopher, having liberated himself from the fetters that bound him to his fellow men, leaves the cave in perfect “singularity”, as it were, neither accompanied nor followed by others. Politically speaking, if to die is the same as “to cease to be among men”, experience of the eternal is a kind of death [...] It may be that the philosophers' discovery of the eternal was helped by their very justified doubt of the chances of the *polis* for immortality or even permanence, and it may be that the shock of this discovery was so overwhelming that they could not but look down upon all striving for immortality as vanity or vain-glory, certainly placing themselves thereby in open opposition to the ancient city-state and the religion which inspired it (HC 20).<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Plek-plek definieer Arendt politieke handeling as politieke *spreke* (cf. HC 3; 27; 31), of sê sy dat “most acts [...] are performed in the manner of speech” (HC 178). Woordlose aktiwiteit is geen handeling nie; dit is óf stilte óf geweld.

<sup>7</sup> Arendt meen egter dat “the eventual victory of the concern with eternity over all kinds of aspirations toward immortality is not due to philosophic thought. The fall of the Roman Empire plainly demonstrated that no work of mortal hands can be immortal, and it was accompanied by the rise of the Christian gospel of an ever-lasting individual life to its position as the exclusive religion of Western

In teenstelling tot die filosofiese tradisie met sy afkeer in die burgerlik-politieke lewe, wil Arendt juis die aandag vestig 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, ooreding 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 prosesse 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.

### 3. SELFONTHULLING

Kenmerkend van handeling en van spreke in die openbare ruimte is dat dit gepaard gaan 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

mankind. Both together made any striving for an earthly immortality futile and unnecessary. And they succeeded so well in making the *vita activa* and the *bios politikos* the handmaidens of contemplation that not even the rise of the secular in the modern age and the concomitant reversal of the traditional hierarchy between action and contemplation sufficed to save from oblivion the striving for immortality which originally had been the spring and center of the *vita activa*” (HC 21).

as ekspressie van 'n voorafgegewe identiteit nie, want 'n mens weet nie vantevore *wie* jy gaan onthul nie (HC 180; 192).<sup>8</sup> 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 gebeurde-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

<sup>8</sup> Sien R. VISKER, *The Public and the Private. Reply to Taminioux* (unpublished paper, 2000). Visser wys tereg op die produktiewe rol wat die openbare ruimte speel in die selfonthulling, en meer spesifiek die meningsvorming wat daarmee gepaard gaan. 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. Visser 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 in sy werk *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton, Princeton UP, 1996, p. 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.”



his qualities. On the contrary, it 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 gepaard gaan met selfonthulling — Arendt identifiseer hierdie selfonthulling met vryheid — het die handeling altyd gevolge 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; cf. HC 205-206).<sup>9</sup>

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,

<sup>9</sup> Sien D. VILLA (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge UP, p. 123 waar Jerome Kohn soos volg opmerk: “If we knew what we were doing when we act we would not be free but enacting or unfolding a plan.”

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; cf. HC 190; 232-33).

Die selfonthulling wat in en deur die handeling plaasvind is tege-lykertyd willekeurig en onwillekeurig. Daar gebeur altyd iets wat die akteur nie voorsien het nie, iets waardeur hy verras word. Dit is omdat sy handeling 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 politieke handeling saam met ander.<sup>10</sup> Vryheid is paradoksaal te vinde in die prysgawe van die self en sy outonomie oftewel soewereiniteit,<sup>11</sup> en vryheid is die *raison d'être* van die politiek (BPF 146).

#### 4. 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

<sup>10</sup> Vir 'n mooi verduideliking van hierdie aspek van Arendt se denke, sien B. HONIG, *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, Cornell UP, 1993, pp. 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 M. SCHOEMAN, *Generositeit en Lewenskuns.*, p. 131 e.v.

<sup>11</sup> 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; cf. HC 234-235.

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.<sup>12</sup> In teenstelling tot gedrag moet politieke handeling beskou word as performatief en a-teleologies van aard. As sodanig kan dit waarskynlik beter verstaan word na analogie van estetiese voorwerpe oftewel kunswerke. Arendt is bekend daarvoor dat sy eweveel waarde toeken aan groot kuns as aan outentieke politiek. Weliswaar het politieke dade geen objektiewe bestaan soos kunswerke (letterkunde en die beeldende kunste) nie, en moet dit eerder na analogie van die uitvoerende kunste verstaan word. 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).<sup>13</sup> 'n Handeling is, soos enige artistieke skepping,

<sup>12</sup> 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.”

<sup>13</sup> Vir 'n goeie beskrywing van die ekspressivisme, sien Ch. TAYLOR, *Hegel*, Cambridge, Cambridge UP, 1975, pp. 16-50. Vir 'n goeie insig in Arendt se anti-ekspressivisme, sien D. VILLA, *Politics, Philosophy, Terror*, hoofstukke 5 en 6. Villa toon oortuigend aan dat “Arendt’s appeal to theatrical

geen “uitvloeisel” 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 voortrefflike (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 kunswerk 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 voortrefflikheid — 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. Sy verduidelik dit, met verwysing na een van Isak Dinesen se verhale, soos volg:

It is an indispensable element of human pride to believe that who somebody is transcends in greatness and importance anything he can do and produce.

metaphors in her discussions of political action 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 H. SIEMENS, ‘Action, Performance and Freedom in Hannah Arendt and Friedrich Nietzsche’, *International Studies in Philosophy* 37/2005, pp. 107-126.

[...] Only the vulgar will condescend to derive their pride from what they have done. [...] The saving grace of all really great gifts is that the persons who bear their burden remain superior to what they have done, at least as long as the source of creativity is alive; for this source springs indeed from *who* they are and remains outside the actual work process as well as independent of *what* they may achieve (HC 211).

## 5. ROLLESPEL EN MASKERS

Die selfonthulling wat plaasvind in die politieke handeling het egter ook 'n keerkant: iedere onthulling is tegelykertyd ook 'n verberging. Arendt stel die politieke akteur voor as iemand wat vele dinge verberg ten einde meer te kan onthul. Soos in die antieke teater dra hy 'n masker. In die antieke teater het die masker die akteur se gesig verberg, maar tog sy eie stem laat deurklink. Arendt verwys na die Romeinse begrip *persona*, wat oorspronklik iets soos masker beteken het, en later oordragtelik die betekenis gekry het van 'n politieke en juridiese persoonlikheid (draer van regte en verpligtinge) wat die politieke domein aan elke burger toegeskryf het, en waarsonder elkeen slegs op sy naakte, ongevormde, natuurlike self aangewese sou wees:

The profound meaningfulness inherent in the many metaphors derived from the theatre is perhaps best illustrated by the history of the Latin word *persona*. In its original meaning, it signified the mask ancient actors used to wear in a play. (The *dramatis personae* corresponded to the Greek *ta tou dramatos prosopa*.) The mask as such obviously had two functions: it had to hide, or rather to replace, the actor's own face and countenance, but in a way that would make it possible for his voice to sound through. At any rate, it was in this twofold understanding of mask through which a voice sounds that the word *persona* became a metaphor and was carried from the language of the theatre into legal terminology. The distinction between a private individual in Rome and a Roman citizen was that the latter had a *persona*, a legal personality, as we would say; it was as though the law had affixed to him the part he was expected to play on the public scene, with the provision, however, that his own voice would be able to sound through. [...] Without his *persona*, there would be an individual without rights and duties, perhaps a "natural man" — that is, a human being or *homo* in the original meaning of the word, indicating someone outside the range of the law and the body

politic of the citizens, as for instance a slave — but certainly a politically irrelevant being (OR 106-107).

In hierdie passasie sien ons tipies die skerp skeidslyn wat Arendt trek tussen die openbare en die private sfeer. Slegs in politieke handeling, dit wil sê in die openbare sfeer, kan daar selfonthulling plaasvind. Alleen hier is daar lig; in die ander sferes van die mens se bestaan heers daar duisternis. In sy nie-politieke lewe is die mens gereduseer tot sy biologiese spesies-bestaan, of tot die stereotipe gestaltes van sosiale gedrag, of tot 'n verlore stryd om 'n amorfe persoonlikheid te handhaaf teen alle sosiale druk in. Daar is geen “ware” of outentieke self apart van die politieke self soos wat hy in die openbaar verskyn of gepresenteer word nie. Die ware self kan slegs 'n politiek gedefinieerde self wees; hy kan nie opgesoek word in die oneindige moontlikhede van sy innerlike prosesse of uitwendige reaksies nie.<sup>14</sup>

Vervolgens wil ek nader ingaan op wat presies Arendt bedoel met hierdie vorming en dissiplinerings wat die self in politieke handeling ondergaan. Om te handel in die openbare sfeer beteken om 'n bepaalde vorm aan te neem, soos die masker wat 'n akteur opsit of die rol (*persona*) wat hy aanneem in 'n drama-opvoering. Om 'n masker te dra of 'n bepaalde *persona* aan te neem, impliseer vir Arendt nie noodwendig om skynheilig of onopreg te wees nie. Intendeel, sonder 'n masker of volgehoue rol-identiteit kan daar volgens Arendt geen sprake wees van opregtheid nie. Die ongemaskerde gesig is die onbeskermd (ongehude) self wat uitgelewer is aan selfbeheptheid en selfverterende passies soos haat en woede. Die skynheilige of onopregte mens, aan die ander kant, is iemand wat, indien hy ontmasker sou word, niks agter sy masker het om te openbaar nie: hy is 'n kompulsiewe rolspeler, verander gedurig

<sup>14</sup> Sien die volgende treffende kommentaar hierop van G. KATEB, *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, Totowa, Rowman & Allenheld, 1984, pp. 8-9: “Political action is the great definer and concentrator of the self, the great stimulus to the formation of a self out of its own welter. Political action introduces coherence into the self and its experience. Such coherence is redemptive. Narrative, dramatic, or poetic art perfects the coherence. [...] Arendt thus drives her thesis of the real self as the worldly self very hard. Her contrast between the inner chaos and the shining world is never more acute than when she writes of the revelatory powers of political action. It is almost as if she welcomed the discipline of political action (when rightly done) as an excluder of most of the content of the human heart and mind.”

van een rol na 'n ander, veins 'n bepaalde rol-identiteit sonder om homself ooit daarmee te vereenselwig (alhoewel hy meestal onbewus is daarvan en homself wysmaak dat hy inderdaad is wat hy momenteel voorgee om te wees).

Om 'n masker te dra is volgens Arendt om 'n bepaalde *persona*, 'n rol, 'n posisie, 'n publieke identiteit vol te hou.<sup>15</sup> Die selfonthulling wat in die openbare sfeer plaasvind het duidelik 'n formele, onpersoonlike karakter. Dit is nie soseer die akteur self wat onthul word nie as eerder die “waarheid” wat in die gegewe omstandighede vereis word of paslik is. Die waarheid wat hier tot openbaring kom is altyd relatief tot 'n spesifieke konteks. Dit is 'n *konteks-relevante* waarheid. Dit is geen universele of tydlose waarheid nie, en nog minder is dit die waarheid van blote inligting en kommunikasie. Waarheid moet hier in 'n retoriese sin verstaan word; dit gaan hier oor die kuns van die oorreding, oor “finding the right words at the right moment” (HC 26). En, soos hierbo reeds opgemerk, sal 'n samelewing wat toegewy is aan die politieke lewe noodwendig ook toegewy wees aan die kuns van openbare redevoering en debat.

## 6. VERBY INTIMITEIT EN SENTIMENTALITEIT: BURGERLIKE VRIENDSKAP

Politieke handeling gee aan die akteur die geleentheid om te ontsnap aan die greep van sy eie subjektiwiteit, sy innerlike of “naakte” self. Daarin kom die spesifiek menslike vermoë om vry te wees tot openbaring. Die akteur neem 'n bepaalde rol aan; hy leef hom op 'n unieke en skeppende (verbeeldingryke) manier in die rol in. Hy vertolk en speel die rol ooreenkomstig sy opvatting van wat die rol vereis. Sodoende stiler hy (gee hy vorm aan) homself, en transendeer hy die psigiese determinismes en die chaos van sy innerlike self. Deur sodanige stilering of vormgewing kan die self in sy verhouding tot andere uitstyg bo die sfeer van intimiteit en sentimentaliteit. Die gepaste verhouding tussen

<sup>15</sup> Cf. G. KATEB, *Hannah Arendt*, pp. 10-11. Die relevante teksgedeelte hier is Arendt, OR 98-109.

burgers is volgens Arendt een van *vriendskap*, in teenstelling tot broederliefde, meegevoel en deernis:

We are wont to see friendship solely as a phenomenon of intimacy, in which the friends open their hearts to each other unmolested by the world and its demands. [...] Thus it is hard for us to understand the political relevance of friendship. When, for example we read in Aristotle that *philia*, friendship among citizens, is one of the fundamental requirements for the well-being of the City, we tend to think that he was speaking of no more than the absence of factions and civil war within it. But for the Greeks the essence of friendship consisted in discourse. They held that only the constant interchange of talk united citizens in a *polis*. In discourse the political importance of friendship, and the humanness peculiar to it, were made manifest. This converse (in contrast to the intimate talk in which individuals speak about themselves), permeated though it may be by pleasure in the friend's presence, is concerned with the common world, which remains "inhuman" in a very literal sense unless it is constantly talked about by human beings (MDT 31-32).

Vriendskap in 'n politieke sin is 'n soort vennootskap in argument- en gesprekvoering. Dit is gebaseer op wedersydse respek en toewyding aan die gemeenskaplike (publieke) belang. Burgerlike vriendskap skep die ruimte wat nodig is vir 'n mens om waarlik *mens* te wees, waarby ont-hou moet word dat "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 [...]" (MDT 33).

'n Belangrike voorwaarde vir politieke handeling is dat die individuele deelnemers 'n "wêreld" met mekaar in gemeen moet hê. Hierdie wêreld konstitueer die ruimte of konteks waarbinne die individuele akteurs aan mekaar kan verskyn. Arendt beklemtoon deurgaans dat dit 'n mensge-maakte ruimte is en nie van nature gegewe is nie:

The birth and death of human beings are not simple natural occurrences, but are related to a world into which single individuals, unique, unexchangeable, and unrepeatable entities, appear and from which they depart. Birth and death presuppose a world which is not in constant movement, but whose durability and relative permanence makes appearance and disappearance possible, which existed before any one individual appeared into it and which will survive his eventual departure. Without a world into which men are born and from which they die, there would be nothing but changeless eternal recurrence, the death-less everlastingness of the human as of all other species (HC 96-97; cf. HC 52).



Om deel te hê aan 'n gemeenskaplike wêreld beteken egter nie vir Arendt dat 'n mens deel moet wees van 'n "organiese" gemeenskap of één moet word met 'n groter geheel nie. Die wêreld en die dinge daarin bring individue byeen deur 'n (gedeelde) ruimte tussen hulle te open:

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 (HC 52; cf. HC 182).

Die wêreld as tussenruimte is dit wat pluraliteit — 'n ware verskeidenheid van perspektiewe op dieselfde saak — moontlik maak.<sup>16</sup> Politiek word wesenlik bedreig waar hierdie gedeelde sin vir die wêreld verlore gaan, waar individue onverskillig raak en hulleself onttrek van die gemeenskaplike wêreld, waar daar geen sorg en geen liefde meer is vir die wêreld nie. Arendt dui hierdie toestand aan met die term "worldlessness", wat vir haar sinoniem is met 'n toestand van kulturele verval en barbarisme (MDT 21; cf. HC 248 e.v.). Sy verwys na tydperke waarin hierdie toestand heers as "dark times", en sy gebruik ook die term "wêreldvervreemding" om hierdie toestand aan te dui. In teenstelling tot Marx is sy van mening dat "world alienation, and not self-alienation [...] has been the hallmark of the modern age" (HC 254).

Wêreldloosheid tree in wanneer daar uitgegaan word van die veronderstelling dat die wêreld geen duur of permanensie het nie:

Worldlessness as a political phenomenon is possible only on the assumption that the world will not last [...]. Only the existence of a public realm and the world's subsequent transformation into a community of things which gathers

<sup>16</sup> Vir Arendt is die veelvuldigheid van verskillende perspektiewe die waarborg vir 'n gemeenskaplike werklikheid en 'n gemeenskaplike wêreld (HC 50; 57; 58): "[T]he public realm relies on the simultaneous presence of innumerable perspectives and aspects in which the common world presents itself. [...] For though the common world is the common meeting ground of all, those who are present have different locations in it. [...] 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, compared to which even the richest and most satisfying family life can offer only the prolongation or multiplication of one's own position with its attending aspects and perspectives. [...] 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. [...] The end of the common world has come when it is seen only under one aspect and is permitted to present itself in only one perspective."

men together and relates them to each other depends entirely on permanence. If the world is to contain a public space, it cannot be erected for one generation and planned for the living only; it must transcend the life-span of mortal men. [...] It transcends our life-span into past and future alike; it was there before we came and will outlast our brief sojourn in it. It is what we have in common not only with those who live with us, but also with those who were here before and with those who will come after us. But such a common world can survive the coming and going of the generations only to the extent that it appears in public. It is the publicity of the public realm which can absorb and make shine through the centuries whatever men may want to save from the natural ruin of time (HC 55).

Daar is verskeie maniere waarop hierdie toestand van wêreldloosheid of wêreldvervreemding kan intree. Arendt verwys onder meer na “eksterne” faktore soos globalisering en die grootskaalse onteiening/ontworteling wat deur kapitalisme veroorsaak word (HC 254-257), asook die bandeloosheid en eensaamheid wat kenmerkend is van die moderne massa-samelewing.<sup>17</sup> Die bedenklieke rol wat die filosofiese tradisie in hierdie verband gespeel het, moet ook volgens Arendt nie onderskat word nie. Wêreldloosheid is nie slegs kenmerkend van die Platonies-Christelike tradisie met sy asketiese inslag nie, maar ook van die subjekgesentreerdheid van die moderne filosofie wat sig (op uiteenlopende maniere) manifesteer in beide die rasionalisme van die Verligting én die Romantiek.<sup>18</sup>

Oor die algemeen kan wêreldvervreemding in verband gebring word met houdings van onverskilligheid of afkeer (“resentment”) ten opsigte van die wêreld en die menslike kondisie. Dikwels gaan dit gepaard met ’n terugtrekking in meer intieme vorme van gemeenskap of “broederskap”, soos byvoorbeeld by die vroeë Christendom, wat die wêreldlike “tussenruimte” uitwis of laat platval en hulle lede aan mekaar bind deur die alles-opeisende krag van die “liefde” of van die gedeelde geloofsoortuiging (HC 53). Nog voorbeelde waarna sy verwys is die broederskap van die “pariahdom” (die bannelinge of uitgeworpenes) en die onderdrukte en uitgebuite groepe of klasse (*les malheureux* soos hulle in die

<sup>17</sup> Arendt skryf uitvoerig hieroor in *The Origins of Totalitarianism*. Cf. G. KATEB, *Hannah Arendt*, p. 175 se kommentaar in dié verband.

<sup>18</sup> Sien byvoorbeeld Arendt se uitvoerige bespreking van die moderne filosofie in HC 257-294.

18de eeu genoem is, en *les misérables* in die 19de eeu) (MDT 19-24). Hierdie mense het weliswaar die vermoë om mekaar by te staan en dikwels vertoon hulle “a kindness and sheer goodness of which human beings are otherwise scarcely capable”, asook “a joy in the simple fact of being alive, rather suggesting that life comes fully into its own only among those who are, in worldly terms, the insulted and injured.” Nogtans meen Arendt dat hierdie toestand dui op ’n “radical loss of the world, so fearful an atrophy of all the organs with which we respond to it — starting with the common sense with which we orient ourselves in a world common to ourselves and others and going on to the sense of beauty, or taste, with which we love the world — that in extreme cases [...] we can speak of real worldlessness. And worldlessness, alas, is always a form of barbarism” (MDT 21).

Arendt het groot lof vir ’n figuur soos Theodor Lessing wat vanweë bepaalde omstandighede “never felt at home in the world as it then existed and probably never wanted to, and still after his own fashion he always remained committed to it” (MDT 13). Hy het skepties gestaan ten opsigte van “philanthropic feelings” en ’n “brotherly attachment to other human beings which springs from hatred of the world in which men are treated ‘inhumanly’” (MDT 20). Teenoor die 18de-eeuse gedweep met broederskap stel hy *vriendskap* (“which is as selective as compassion is egalitarian”) as die belangrikste verskynsel “in which alone true humanity can prove itself” (*ibid.*).

Arendt is besonder fel in haar kritiek op beide die sentimentalisme en rasionalisme van die 18de eeu wat volgens haar slegs keerkante van dieselfde munt is:

[B]oth could lead equally to that enthusiastic excess in which individuals feel ties of brotherhood to all men. In any case this rationality and sentimentality were only psychological substitutes, localized in the realm of invisibility, for the loss of the common, visible world. Now this “human nature” and the feelings of fraternity that accompany it manifest themselves only in darkness, and hence cannot be identified in the world. What is more, in conditions of visibility they dissolve into nothingness like phantoms. The humanity of the insulted and injured has never yet survived the hour of liberation by so much as a minute. This does not mean that it is insignificant, for in fact it makes insult and injury endurable; but it does mean that in political terms it is absolutely irrelevant (MDT 24).

Ook waar Arendt skryf oor die waarde van vergiffenisvolheid as politieke deug, dring sy daarop aan dat dit nie in 'n sentimentele, moralistiese sin verstaan moet word nie. Vergewing moet nie, soos by Jesus en sy volgelinge, vereenselwig word met gevoelens van “liefde” en “deernis” nie:

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 primêr 'n saak van handeling en nié van innerlike “gesindheid” nie. Dit is daarby 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 groot gebeure waarin die wêreld sig in sy nimmereindigende veelvoud aan ons vertoon. Juis om die wêreldgerigtheid 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 betekensmoontlikheide. 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 ek elders probeer aantoon het,<sup>19</sup> kan daar geen sprake van deugdelikheid wees los van handeling en buite die openbare lewe nie.

Lessing is vir Arendt 'n toonbeeld van die onsentimentele vriendskapsverhouding wat sy beskou as konstitutief vir die politiek en 'n gesonde gemeenskapslewe:

Lessing, too, was already living in “dark times” [...]. We have seen what a powerful need men have, in such times, to move closer to one another, to seek in the warmth of intimacy the substitute for that light and illumination which only the public realm can cast. But this means that they avoid disputes and try as far as possible to deal only with people with whom they cannot come into conflict. For a man of Lessing's disposition there was little room in such an age and in such a confined world; where people moved together in order to warm one another, they moved away from him. And yet he, who was polemical to the point of contentiousness, could no more endure loneliness than the excessive closeness of a brotherliness that obliterated all distinctions. He was never eager really to fall out with someone with whom he had entered into a dispute; he was concerned solely with humanizing the world by incessant and continual discourse about its affairs and the things in it. He wanted to be the friend of many, but no man's brother (MDT 37).

In nog 'n verdere opsig het Lessing 'n modelstatus in die oë van Arendt, naamlik wat betref sy nugtere siening van “waarheid” in die politiek:

Because Lessing was a completely political person, he insisted that truth can exist only where it is humanized by discourse, ... [where] there are many voices and where the announcement of what each “deems truth” both links and separates men, establishing in fact those distances between men which together comprise the world. Every truth outside this area, no matter whether it brings good or ill, is inhuman in the literal sense of the word; but not

<sup>19</sup> Sien M. SCHOEMAN, *Generositeit en Lewenskuns*.

because it might rouse men against one another and separate them. Quite the contrary, it is because it might have the result that all men would suddenly unite in a single opinion, so that out of many opinions one would emerge, as though not men in their infinite plurality but man in the singular, one species and its exemplars, were to inhabit the earth. Should that happen, the world, which can form only in the interspaces between men in all their variety, would vanish altogether (MDT 38).

Arendt word dikwels deur sommige van haar kritici voorgelou as 'n elitis en 'n voorstander van 'n meritokrasie eerder as die demokrasie, wat dan veral verband sou hou met haar gestrengte onderskeide tussen die publieke en die private sfeer, en tussen (politieke) handeling en (sosiale) gedrag. Dit is egter duidelik dat Arendt se gestrengte onderskeide nie gekonstrueer is 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 'n kunsmatige “tuiste” 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 nie in sy “vrye wil” of “selfekspresie” nie. 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.

## 7. SLOT: HANDELING VANUIT BEGINSELS

Arendt is oortuig daarvan dat die verregaande psigologisering en sentimentalisering wat in die openbare lewe ingetree het, rampspoedige gevolge het. Elders het ek hierdie kwessie uitvoerig bespreek,<sup>20</sup> veral met verwysing na Arendt se kritiek op Rousseau en Robespierre. Hier wil ek egter (en ten slotte) die aandag vestig op 'n ander (weliswaar verbandhoudende) aspek van haar filosofie, naamlik haar beskouing oor die rol van “beginsels” in die politiek.

Om die onpersoonlike, nie-subjektivistiese aard van politieke handeling te beklemtoon, introduceer Arendt in die essay ‘What is Freedom?’ (in BPF) die begrip *acting from a principle* — in onderskeid tot aktiwiteite wat bepaal word deur doelwitte of motiewe. Sy maak die volgende stelling (ek het vroeër reeds daarna verwys): “Action, to be free, must be free from motive on the one side, from its intended goal as a predictable effect on the other” (BPF 151). Motiewe en oogmerke is weliswaar altyd teenwoordig, maar 'n handeling is vry “to the extent that it is able to transcend them”. In 'n effens gewysigde vorm formuleer sy dit soos volg: “Action insofar as it is free is neither under the guidance of the intellect nor under the dictate of the will — although it needs both for the execution of any particular goal” (BPF 152). Arendt wil die definisie van politieke handeling probeer suiwer van enige vorm van innerlike bestemming, of dit nou dié is van die wil, of van die berekenende intellek, die vurige hartsbegeerte, of die behoeftes van die liggaam of die gees. Egte politieke handeling is “onpersoonlik” in die sin dat dit handeling is vanuit 'n beginsel. Wat is 'n beginsel? Vir Arendt is dit hoegenaamd geen morele beginsel in die normale sin van die woord nie. Sy formuleer dit soos volg:

Principles do not operate from within the self as motives do [...] but inspire, as it were, from without; and they are much too general to prescribe particular goals, although every particular aim can be judged in the light of its principle once the act has been started. For, unlike the judgment of the intellect which precedes action, and unlike the command of the will which initiates it, the

<sup>20</sup> Sien M. SCHOEMAN, *Generositeit*, hoofstuk 7.

inspiring principle becomes fully manifest only in the performing act itself [...] In distinction from its goal, the principle of an action can be repeated time and again, it is inexhaustible, and in distinction from its motive, the validity of a principle is universal, it is not bound to any particular person or to any particular group. However, the manifestation of principles comes about only through action, they are manifest in the world as long as the action lasts, but no longer (BPF 152).

Arendt gee die volgende voorbeelde van sodanige beginsels: “honor or glory, love of equality, which Montesquieu called virtue, or distinction or excellence — the Greek *aei aristeuein* (‘always strive to do your best and to be the best of all’) [...]” (*ibid.*). In ’n ander essay maak sy melding van “such political principles as freedom, justice, honor, and courage” (BPF 243). In *The Human Condition* (§33 en 34) gee sy ’n uitvoerige behandeling van die handelingsimmanente beginsels van vergewing (“forgiving”) en belofte (“promising”), wat volgens haar die *sine qua non* is van ’n waarlik deugdelike lewe.<sup>21</sup>

Om ooreenkomstig ’n beginsel te handel beteken nie slegs om daardeur geïnspireer te wees nie, maar ook om dit te manifesteer. Dit gaan vir ’n politieke akteur nie om die nastrewing van byvoorbeeld eer of aansien nie; veel eerder doen hy alles wat hy doen op ’n erbare manier, of hy verrig erbare handeling. Net so is dit ook met vryheid gesteld: “the appearance of freedom, like the manifestation of principles, coincides with the performing act. Men *are* free — as distinguished from their possessing the gift for freedom — as long as they act, neither before nor after; for to *be* free and to act are the same” (BPF 152-53).

Om te leef in getrouheid en toewyding aan ’n beginsel is om nie die self en sy eiebelang voorop te stel nie. Dit is om vry te wees van die dwingende noodsaak van liggaamlike en psigiese behoeftes en begeertes. 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

<sup>21</sup> Vir ’n uitgebreide bespreking van hierdie twee beginsels en die fundamentele rol wat dit speel in Arendt se etiek van die deug, sien M. SCHOEMAN, *Generositeit*, pp. 174-181.



native city more than my own soul". Hierop lewer sy soos volg kommentaar:

Most of Machiavelli's arguments 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).

Ten slotte moet nogmaals gewys word op die eiesoortigheid wat volgens Arendt kenmerkend is van die etiese dimensie van die menslike bestaan. 'n Waarlik etiese (deugdelike) lewe is slegs moontlik binne die openbare oftewel politieke sfeer. En hierdie sfeer is vir haar die afgesonderde ruimte, soortgelyk aan die verhoog van 'n drama-opvoering, waar akteurs aan mekaar en aan hulle gehoor verskyn in die gestalte van 'n bepaalde persona of 'n rol, welke rol elke akteur dan met die grootste mate van virtuositeit en oortuigingskrag probeer vertolk. Die deugdelikheid wat hier op die spel is, is 'n deugdelikheid in terme van outonome politieke beginsels wat nie gereduseer behoort te word tot die mens se natuurlike behoeftes of sy morele en godsdienstige oortuigings of sentimente nie. Soos by die uitvoerende kunste is die bron van deugdelikheid wat sig manifesteer in politieke handeling, d.w.s. in uitsonderlike daade en woorde, suiwer die wil om te "speel" — om op te tree, 'n uitvoering te gee, 'n persona vol te hou, of deur 'n beginsel geïnspireer en daaraan lojaal te wees. Dit kan egter slegs 'n werklikheid word wanneer dit gepaard gaan met die (intellektuele) deug van goeie oordeel, waarop ek hier nie verder kan ingaan nie.<sup>22</sup>

**SLEUTELWOORDE:** Hannah Arendt, vryheid, handeling, openbare gesprekvoering, selfonthulling, deugdelikheid, virtuositeit, performatiwiteit, anti-ekspressivisme, burgerlike vriendskap.

**KEYWORDS:** Hannah Arendt, freedom, action, public discourse, self-disclosure, virtue, virtuosity, performativity, anti-expressivism, civil friendship.

<sup>22</sup> Sien my taamlik uitvoerige bespreking van Arendt se beskouings oor "goeie oordeel" en hoe dit saamhang met *phronesis* (insig), goeie smaak en 'n verfynde *common sense* in M. SCHOEMAN, *Generositeit*, pp. 167-174.

---

SUMMARY: *Freedom and Self-disclosure in Hannah Arendt's Performative View of Action*

In the first six sections of this article the author discusses various aspects of Arendt's view of freedom. Particular attention is given to her performative (dramaturgical) view of action and to her idea of the self-revelatory nature of action. According to Arendt, action should not be interpreted in expressivist terms, nor should one judge it in terms of its utility or fixed religious or moral norms. Actions are to be judged solely in terms of their "greatness" or excellence, which for Arendt is akin to the virtuosity that one finds in the performing arts. Freedom and virtue manifest in the performance of great and virtuosic actions in the presence of (and in concert with) others. Thus, these actions depend on the existence of a vigorous public sphere (which for Arendt implies "civic friendship"). They are also co-constitutive of the public sphere, helping to sustain it and keeping it alive. The concluding section summarises Arendt's views on an authentically human (i.e. virtuous) existence, and places a particular emphasis on the notion of "acting from principle". Once again, this highlights the impersonal and anti-expressivist character of action.