

HOMO LABORANS

Een kritiek op Hannah Arendts concepten van arbeid, werk en actie

Astrid Tops

Begeleider: Maren Wehrle

Adviseur: Han van Ruler

Bachelor Thesis Filosofie

Erasmus School of Philosophy

Erasmus Universiteit Rotterdam

Datum: 30-01-2021

Aantal woorden: 10.475

Samenvatting

INHOUDSOPGAVE

INHOUDSOPGAVE	2
INLEIDING	3
H1 ARENDS KRITIEK OP MARX' CONCEPTEN VAN ARBEID EN VRIJHEID	5
1.1 MARX OVER ARBEID EN VRIJHEID	5
1.1.1 EEN DIALECTISCHE BENADERING VAN ARBEID	5
1.1.2 VRIJHEID EN ACTIE	6
1.2 ARENDS HANDELINGSTHEORIE VAN ARBEID, WERK EN ACTIE	7
1.2.1 EEN NADERE INTRODUCTIE VAN DE DRIE HANDELINGSCONCEPTEN	7
1.2.2 HANDELINGSCONCEPTEN ALS DOMEINEN	8
1.2.3 ARENDS ESSENTIALISTISCHE ONTOLOGIE	9
1.2.4 DE NORMATIEVE HIËRARCHIE VAN DE VITA ACTIVA	10
1.3 ARENDT OVER PLURALITEIT EN VRIJHEID	11
1.3.1 ARENDS CONCEPT VAN PLURALITEIT	11
1.3.2 VRIJHEID ALS VRIJHEID VAN NOODZAAK	11
1.4 ARENDS BELANGRIJKSTE KRITIEKPUNTEN OP MARX	12
H2 EEN KRITIEK OP ARENDS HANDELINGSTHEORIE	15
2.1 KRITIEK VANUIT HET PROBLEEM VAN DUURZAAMHEID	15
2.1.1 DE INCONSISTENTIE IN HET CONCEPT VAN ARBEID VERSUS DUURZAAMHEID	15
2.1.2 DE ROL VAN WERK IN HET AANTASTEN VAN DE DUURZAAMHEID	16
2.2 KRITIEK VANUIT HET PROBLEEM VAN RECHTVAARDIGHEID	17
2.2.1 DE LAGE STATUS EN WAARDERING VAN ARBEID	18
2.2.2 DE TOEGANKELIJKHEID VAN HET PUBLIEKE DOMEIN	19
2.2.3 DE NOODZAKELIJKHEID VAN HET SOCIAALECONOMISCHE DEBAT	20
SAMENVATTING EN CONCLUSIE	22
LITERATUURLIJST	24

INLEIDING

In deze thesis staat de tegenstelling tussen arbeid en vrijheid centraal. Zoals bij zoveel belangrijke aspecten van de menselijke conditie bestaan er vroege verhalen die ingaan op deze centrale concepten, bijvoorbeeld de mythe van Sisyphus. Sisyphus was een koning uit de Griekse mythologie die in opstand kwam tegen de onvermijdelijke dood, Thanatos, en daarvoor gestraft werd door de goden. Zijn straf bestond eruit dat hij in de onderwereld een steen omhoog moest rollen tegen een helling. En elke keer als de steen bijna boven was zou de steen weer naar beneden rollen en moest Sisyphus weer opnieuw beginnen. Een passende straf, want arbeid, of het nu als zinloos of zinvol gezien wordt, draagt een connotatie van pijnlijke inspanning, en iedereen die strijdt tegen de vergankelijkheid zal zichzelf, of een ander, moeten ketenen met arbeid¹.

Ook in de 21^e eeuw ontkomen we niet aan arbeid. Het is een noodzakelijke interactie met de wereld om ons heen. Om te eten, om onderdak te verkrijgen, om de wereld die we aan onszelf aanpassen te onderhouden, en om onze menselijkheid te etaleren. Leven vereist een grote mate van inzet en inspanning, weliswaar niet altijd onze eigen inspanning. We kunnen anderen voor ons laten poetsen, we kunnen door anderen bereide maaltijden consumeren. We kunnen een huis kopen in plaats van het te bouwen. Maar hoe dan ook, iemand zal de arbeid moeten verrichten waarmee we ons in leven houden. Het is opmerkelijk dat slechts weinig filosofen hun blik hebben gericht op iets dat zo'n grote impact heeft op het menselijk bestaan.

Karl Marx is de bekendste filosoof die zich met arbeid heeft beziggehouden. Hij ziet arbeid in beginsel als onderdeel van de menselijke conditie en als iets positiefs: "Een wezen beschouwt zichzelf pas als zelfstandig zodra het op eigen benen staat, en het staat pas op eigen benen zodra het zijn bestaan aan zichzelf te danken heeft."² Arbeid maakt de mens vrij, onafhankelijk van de natuur. Maar niet alle vormen van arbeid hebben dat kenmerk behouden; het zijn voor Marx de maatschappelijke verhoudingen die deze activiteit van hun betekenis ontdoen en onvrij maken.

Marx kijkt echter niet zo nauwkeurig naar het verschijnsel arbeid zelf, ook al houdt hij zich in grote mate bezig met het bestuderen van hoe de vruchten van arbeid verdeeld worden. Marx is een filosoof die, vrij geïnterpreteerd, de schuld voor de straf van Sisyphus bij de goden legt, bij de maatschappelijke context. Maar hij heeft weinig aandacht voor het conflict dat in arbeid zelf bevat is, namelijk dat om naar vrijheid te streven het noodzakelijk is de ketenen van arbeid te aanvaarden en dat de onvrijheid dus mogelijk al bevat is in het concept arbeid zelf en niet alleen geïntroduceerd wordt door de maatschappelijke condities.

Een filosofe die veel dieper naar het verschijnsel arbeid zelf heeft gekeken, en er ook beter in slaagt het karakter van arbeid en de strijd tegen de vergankelijkheid te illustreren is Hannah Arendt. Hannah Arendt was een Duitse politieke filosofe die in de jaren '30 van de vorige eeuw vanwege haar Joodse afkomst moest vluchten uit Duitsland, en in 1941 naar de Verenigde Staten vertrok, waar ze een aantal belangrijke politieke filosofische werken schreef. Een van haar belangrijkste werken is *The*

¹ Deze passage is gedeeltelijk overgenomen van een ongepubliceerd essay van de auteur genaamd Sisyphus, een tragedie over arbeid.

² Karl Marx (1969). <https://www.marxists.org/nederlands/marx-engels/1844/manuscripten/3.htm>, bezocht op 28-10-2018.

Human Condition, waarin ze haar ideeën over de *vita activa* uiteenzet, het actieve leven, in contrast met het contemplatieve leven. De drie belangrijkste activiteiten in de *vita activa* zijn arbeid, werk en actie, en ze gaat uitvoerig in op alle drie deze activiteiten, waarbij haar doel is om te laten zien dat actie uiteindelijk als enige activiteit de belangrijkste waarborg is voor de menselijke vrijheid en pluraliteit. Arbeid daarentegen is het onvrije domein van de *animal laborans*, waarin de mens zich niet van dieren kan onderscheiden.

Door arbeid, werk en actie te onderscheiden brengt Hannah Arendt mede een scheiding aan tussen de noodzakelijkheid, duurzaamheid en vrijheid die deze gebieden kenmerken. Daarnaast brengt ze een normatief element aan in haar werk door een hiërarchie aan te brengen tussen deze activiteiten en door de vermenging van arbeid, werk en actie te problematiseren. Deze thesis zal laten zien dat het scheiden van deze domeinen weliswaar een beter inzicht verschaft in het kader van noodzaak en vrijheid, maar dat de normatieve benadering van Arendt en haar opvatting van vrijheid als vrijheid van noodzaak een aantal onwenselijke consequenties heeft waardoor ze er uiteindelijk niet in slaagt de vrijheid van allen te borgen.

H1 ARENDTS KRITIEK OP MARX' CONCEPTEN VAN ARBEID EN VRIJHEID

De opvattingen van Hannah Arendt over arbeid, werk en vrijheid zijn ontwikkeld als een kritiek op het werk van Karl Marx³. Daarom is het van belang een aantal aspecten van het werk van Marx te bespreken. Daarna zal ingegaan worden op hoe Hannah Arendt haar handelingstheorie vormgeeft en welke concepten daarbij een rol spelen. Vervolgens zal duidelijk gemaakt worden wat de kern van haar kritiek op Marx is en waarom zij denkt dat haar eigen theorie dat probleem oplost.

1.1 MARX OVER ARBEID EN VRIJHEID

Er zijn twee aspecten van het werk van Marx waar Arendt met name op reageert, namelijk zijn dialectische ontologie en de relatie die hij legt tussen vrijheid en arbeid.

1.1.1 EEN DIALECTISCHE BENADERING VAN ARBEID

Marx was, in navolging van zijn filosofische voorganger Hegel, een aanhanger van de dialectiek als verklarend model voor de veranderingen in de samenleving. Hegel gebruikte de dialectiek, in de kern een argumentatiestructuur uit de klassieke oudheid, om een maatschappelijk ontwikkelingsproces te duiden. In dat proces roept een oorspronkelijke maatschappelijke toestand vanuit zijn eigen condities een tegenreactie op. Om deze intrinsieke tegenstelling op te lossen ontstaat er een nieuwe maatschappelijke situatie waarin beide componenten geïntegreerd worden. Marx nam van Hegel dit proces over in zijn denken en analyses, maar in tegenstelling tot Hegel, die de dialectiek zag als een ontwikkeling gedreven door ideeën, waren voor Marx juist de specifieke aanwezige maatschappelijke, en met name de economische, condities in de realiteit de aanjagers van dialectische ontwikkeling die zich uitte in de strijd tussen economische klassen. "Geheel in tegenstelling tot de Duitse filosofie, die vanuit de hemel op de aarde neerdaalt, wordt hier van de aarde naar de hemel opgestegen⁴," schreef Marx in samenwerking met Engels bijvoorbeeld, waarmee ze bedoelden dat zij niet uitgingen van een hogere macht die de geschiedenis aanstuurde, zoals Hegel voor hen had gedaan, maar juist aangaf dat de genoemde aardse condities dat deden.

De kern van arbeid voor Marx is dat deze vorm van menselijk handelen in dialoog met de natuur deze aanpast aan de menselijke behoefte; en in dit proces vormt de mens zichzelf.⁵ Dit is zijn antropologische concept van arbeid, de bron van vrijheid.

Arbeid is onderdeel van de productiekrachten (het geheel van productieve vermogens waar een maatschappij over beschikt), die samen met de productieverhoudingen (de eigendomsverhoudingen) bepalen hoe de maatschappij er uitziet. Marx geeft echter in die historische context geen gedetailleerde, statische essentie van wat arbeid is en wat het doet, omdat er een voortdurende wisselwerking tussen arbeid en de sociale context plaatsvindt. Dat geldt niet alleen voor hoe handelingen van arbeid mede bepaald worden door het middel waarmee de arbeid wordt verricht, en waar onder andere technische ontwikkelingen dus een effect op hebben (een handzaag vereist andere handelingen dan een elektrische zaag bijvoorbeeld). Het geldt ook voor de invloed die de productieverhoudingen uitoefenen, dat wil zeggen het maatschappelijke krachtenveld van eigendomsverhoudingen waarin arbeid plaatsvindt. De organisatie van arbeid, de beloning ervoor en

³ Margaret Canovan (1998), p xi. Canovan geeft aan dat *The Human Condition* voortkwam uit een lezingenserie uit 1956 aan de universiteit van Chicago genaamd *Totalitarian Elements in Marxism*.

⁴ Karl Marx & Friedrich Engels (2018). Fragment 2 p114.

⁵ Erich Fromm (1984), pp 33-45

de zeggenschap van de arbeider over het eindproduct bepalen op die manier ook mede wat arbeid op enig moment is.

In een historisch dialectisch proces ontstaat steeds iets nieuws dat nog steeds die functie vervult die arbeid in de menselijke conditie heeft, maar wat steeds andere kenmerken heeft. Vaak als Marx het concept arbeid gebruikt, en met name in zijn latere werk, bedoelt hij dit niet in de oorspronkelijke antropologische betekenis van arbeid, maar het historisch gegroeide concept van arbeid, loonarbeid, dat wat arbeid geworden is onder invloed van de maatschappelijke omstandigheden.

1.1.2 VRIJHEID EN ACTIE

Zoals al gezegd in de inleiding ziet Marx de antropologische arbeid als een bron van vrijheid. Hij noemt arbeid een “spel van zijn eigen lichamelijke en geestelijke krachten”⁶ en vrijheid bestaat voor hem vooral uit de zeggenschap die een mens heeft in zijn relatie met de natuur en de wijze waarop hij zelf die relatie met de natuur en de producten die hij creëert kan vormgeven. De mens schept zichzelf in interactie met de natuur, hij produceert als het ware zijn eigen vrijheid. Marx’ vrijheid is een vorm van meesterschap over de natuur, en arbeid is datgene wat meesterschap mogelijk maakt.

De maatschappelijke omstandigheden zoals productieverhoudingen bepalen echter of arbeid de kracht is die vrijheid en individuele vorming garandeert of juist een bezigheid waarin de mens vooral vervreemd wordt van zichzelf en van de producten van zijn arbeid, een conditie die weinig tot geen vrijheid toe lijkt te laten.

Als de mens, zoals Marx meent, onderworpen is aan dialectische processen die de geschiedenis vormgeven, heeft hij dan nog wel handelingsvrijheid? Een van de beroemdste uitspraken van Marx is de laatste stelling in zijn tekst *Stellingen over Feuerbach*: “De filosofen hebben de wereld slechts verschillend *geïnterpreteerd*; het komt erop aan haar te *veranderen*”⁷. Dit suggereert op zijn minst dat Marx gelooft in een beïnvloedbaarheid van die wereld en haar omstandigheden. Omdat Marx’ dialectiek uit de materiële werkelijkheid voortkomt, is er altijd een wisselwerking mogelijk van factoren die bijdragen aan de historische ontwikkeling. De mens in het systeem van Marx heeft een bescheiden mogelijkheid datzelfde systeem te beïnvloeden en daarmee een bepaalde mate van vrijheid van handelen, zij het dat deze beperkt wordt door de maatschappelijke conditionering van de economische omstandigheden⁸.

Actie wordt bij Marx eigenlijk vanzelf opgeroepen door de maatschappelijke condities die de vrijheid van met name de arbeider inperkt. De bewustwording van deze condities zou verzet oproepen, meende Marx, en daarom zou dit uiteindelijk tot revolutionaire actie moeten leiden. Het doel van deze socialistische revolutie is de mens weer te bevrijden van de vervreemding van de arbeid, en daarmee de belangrijkste bron van identiteit en vreugde in het leven te herstellen⁹.

⁶ Karl Marx (2010). Afdeling III, H5 p. 170.

⁷ Karl Marx (2004).

⁸ Marx & Engels (2018), p. 114: “De mensen zijn de producenten van hun voorstellingen, ideeën enz. – maar dan wel de werkelijke, werkzame mensen, zoals zij geconditioneerd zijn door een bepaalde ontwikkeling van hun productiekraften en het daaraan beantwoordende verkeer tot in zijn verste vertakkingen.”

⁹ Karl Marx (1969). <https://www.marxists.org/nederlands/marx-engels/1844/manuscripten/1.htm> zoals bezocht op 21-10-2018.

1.2 ARENDTS HANDELINGSTHEORIE VAN ARBEID, WERK EN ACTIE

Arendt meende dat de visie van Marx niet tot menselijke vrijheid kon leiden en dat zijn koppeling van arbeid en vrijheid problematisch was. Om dit te laten zien zal eerst besproken worden welke soorten handelingen Arendt onderscheidt in haar handelingstheorie *vita activa*, en vervolgens tot welke ontologie zij komt om de menselijke vrijheid te borgen, als reactie op het werk van Marx.

1.2.1 EEN NADERE INTRODUCTIE VAN DE DRIE HANDELINGSCONCEPTEN

Arendt onderscheidt arbeid, werk en actie als de drie soorten handelingen van de *vita activa*. Het zijn niet de enige menselijke activiteiten, maar het zijn voor haar de activiteiten waarmee de mens zijn actieve leven gestalte geeft. Hij doet dat in de context van de noodzaak van het in leven blijven van arbeid, een duurzame leefwereld creëren in werk, en een identiteit creëren in die leefwereld in de interactie met zijn medemens. Elk van deze activiteiten is een belangrijk onderdeel van de piramide die Arendt daarmee bouwt, met arbeid als de basis en actie als de top. De rode draad die door *The Human Condition* loopt is hoe elk van deze domeinen bijdraagt aan de creatie van de menselijke pluraliteit en vrijheid, maar ook hoe het vermengen van de domeinen juist deze vrijheid weer bedreigt.

Arbeid¹⁰ is voor Arendt de eerste bemiddeling tussen mens en natuur. De menselijke conditie van arbeid is leven. Het is de meest urgente inspanning met bijbehorende pijn die de mens in zijn private leefomgeving moet verrichten om in leven te blijven, en als zodanig is het in sterke mate gekoppeld aan de circulaire levenscyclus zonder begin en einde en aan het element van noodzakelijkheid dat bevat is in alle vormen van arbeid. Voortbrengselen van arbeid, zoals bijvoorbeeld voedsel, zijn niet duurzaam, maar worden voortdurend geconsumeerd om de eindeloze levenscyclus te continueren. Arbeid is een vorm van handelen waarin we ons niet onderscheiden van dieren, ongeacht hoe het wordt uitgevoerd, daarom gebruikt Arendt ook de term *animal laborans*, het arbeidende dier, voor de rol van het verrichten van arbeid, in contrast met de term *homo faber*, de werktuig gebruikende mens, voor de rol van het verrichten van werk. Arendts concept van arbeid legt een focus op de intrinsieke pijn en noodzaak van arbeid die door haar gemist wordt bij de opvatting van arbeid van Karl Marx, die arbeid juist schetst als een bron van vrijheid.

Werk¹¹ is de bezigheid van de *homo faber*. Het is de menselijke conditie van wereldlijkheid en het onderscheidt zich van arbeid op verschillende manieren. Het is lineair; uit werk komt een eindproduct voort vanuit een vooraf aangenomen visie over wat er opgeleverd dient te worden. Het heeft een begin en een einde. Ook is dat wat opgeleverd wordt niet bedoeld voor onmiddellijke consumptie, maar draagt bij aan een duurzame leefomgeving die door mensen is gevormd in contrast met de natuur om ons heen. Deze leefwereld geeft de mens houvast en helpt een referentiekader te creëren dat voor alle mensen hetzelfde is. De duurzaamheid¹² van de gecreëerde objecten kan de individuele levenscyclus van een mens overstijgen en op die manier overstijgen deze producten ook de levenscyclus, hoewel ze die ook kunnen ondersteunen. De *homo faber* verdient de

¹⁰ Hannah Arendt (1998), pp. 79-135

¹¹ Hannah Arendt (1998), pp. 136-174

¹² Arendts concept van duurzaamheid is anders dan het hedendaagse concept van duurzaamheid, dat uitgaat van een meer cyclische benadering van producten. Belangrijke elementen daarbij zijn biologische afbreekbaarheid en de mogelijkheid om het product te recyclen. Arendts concept van duurzaamheid legt juist de nadruk op het niet-cyclische en het overstijgen van een normal levenscyclus, oftewel het vermogen van een voorwerp om voor meerdere generaties mensen de leefomgeving te definiëren.

term *homo* voor Arendt, in contrast met de verrichter van arbeid die niet meer is dan *animal*, omdat hij met deze producten en productiewijze, die start met een denkproces, zich onderscheidt van dieren. Werk is een tussenstap op weg naar vrijheid; het helpt de mens de noodzaak van de levenscyclus te ontstijgen, maar is nog niet de vorm van handelen om vrijheid te scheppen en borgen.

Actie¹³ is de vorm van handelen die de *Vita Activa* voor Arendt compleet maakt. De menselijke conditie van actie is pluraliteit, want deze hoogste vorm van menselijk handelen is voor Arendt de bezigheid die een individuele mens profileert ten opzichte van zijn medemens, en daarmee deze mens een eigen identiteit geeft. De optelsom van deze interactie is wat het publieke domein constitueert, het hoogste podium waarop de mens zich kan tonen aan anderen door te handelen. Actie is een vorm van handelen die de mens in voortdurende wisselwerking brengt met anderen zoals zichzelf, en in dat proces van interactie bestuurt hij niet alleen de publieke leefwereld, maar ook uiteindelijk de menselijke wereld en de natuur. Alleen actie brengt voor Arendt zelfverwerkelijking en daarmee de belofte van pluraliteit en vrijheid door individuele profilering.

1.2.2 HANDELINGSCONCEPTEN ALS DOMEINEN

Denkt Arendt in haar definitie van arbeid, werk en actie in activiteiten, of denkt zij in domeinen waarbinnen handelingen gesitueerd kunnen worden? Dit onderscheid is van belang omdat het gemakkelijker is Arendts indeling te bekritisieren als het handelingen betreft. Sommige handelingen kunnen onderdeel zijn van zowel arbeid, werk als actie. Het bewerken van een stuk grond met een graafmachine om daar groenten op te verbouwen kan dezelfde activiteit zijn als het bewerken van een stuk grond met een graafmachine zodat daar een gebouw op gerealiseerd kan worden. Een culinair kunstwerk kan als een werk gecreëerd worden, maar nog steeds geconsumeerd worden alsof het een product van arbeid is. Er zijn echter goede argumenten om ervanuit te gaan dat Arendt het over domeinen van handelingen heeft, en niet alleen maar de handelingen zelf classificeert.

Arendt geeft aan dat het product dat gerealiseerd wordt onderdeel is van het onderscheid dat ze wil hanteren naast de activiteit zelf. Ze geeft als voorbeeld dat het veel moeilijker is de handelingen van een timmerman en een bakker te classificeren, dan dat het is om brood en een tafel te zien als producten met een verschillende duurzaamheid¹⁴.

Ook bij de bespreking van de producten van actie wordt het duidelijk dat het om meer gaat dan alleen de producten van handelingen. Want deze producten hebben geen betekenis of duurzaamheid in zichzelf, maar krijgen pas betekenis en duurzaamheid in een uitgebreide context van menselijke interactie: "In order to become worldly things, that is, deeds and facts and events and patterns of thought and ideas, they must first be seen, heard, and remembered and then transformed, reified as it were, into things¹⁵".

Een ander voorbeeld dat de context waarbinnen een activiteit plaatsvindt een belangrijke rol speelt is de relatie met de leefomgeving die bevat is in haar definitie van arbeid, werk en actie. De menselijke condities van leven, wereldlijkheid en pluraliteit laten bij Arendt steeds een specifieke relatie zien van de mens met zijn directe omgeving. Arbeid vindt plaats in interactie met de eeuwige cyclus van de natuur, die aan de ene kant leven mogelijk maakt, maar tegelijkertijd leven neemt. Dat

¹³ Hannah Arendt (1998), pp. 175-247

¹⁴ Hannah Arendt (1998), p. 94

¹⁵ Hannah Arendt (1998), p. 95

lijkt een tegenstrijdigheid, maar dat is het niet. Arbeid is de noodzakelijke inspanning om de opbouwende krachten van de natuur te benutten en de afbrekende krachten tijdelijk op afstand te houden, maar is als zodanig altijd onderworpen aan die natuurlijke cyclus, en heeft geen betekenis buiten die context. De wereldlijkheid die in werk wordt gecreëerd is een duurzame aanpassing van die natuur naar een omgeving die meer dan alleen leven mogelijk maakt. De *homo faber* toont meesterschap over de natuur, omdat hij er grondstoffen aan kan onttrekken om die duurzame leefwereld te creëren en daar nieuwe elementen aan toe kan voegen. Daarmee ontstijgt hij de levenscyclus. En in de conditie van pluraliteit telt alleen nog de menselijke gemeenschap onderling. De natuur staat op afstand, en is niet meer betrokken in hoe mensen zich ten opzichte van elkaar profileren.

Het is op grond van de geschetste relaties aannemelijk dat Arendt het heeft over domeinen van handelingen met specifieke essentiële eigenschappen, niet dat zij die essenties al toekent aan de handelingen zelf.

1.2.3 ARENDTS ESSENTIALISTISCHE ONTOLOGIE

Arendt wil de noodzakelijkheid die in arbeid bevat is begrenzen, en gaat daarom uit van een essentialistische ontologie. Haar onderscheid tussen de handelingsdomeinen van arbeid, werk en actie is een onderscheid in essenties, in wezenlijke eigenschappen die statisch zijn en vastliggen en niet veranderen onder druk van de omstandigheden. Dit is een ongebruikelijke keuze in een 20^e-eeuws filosofisch werk, omdat essenties met name een kenmerk zijn van ontologieën uit de klassieke oudheid en de middeleeuwen, die uitgaan van een statische ordening vanuit een eeuwig en onveranderlijk hoogste zijnde, een godheid.

Deze essentialistische ontologie wordt het beste duidelijk gemaakt door het feit dat als Arendt de moderne vermenging van de domeinen van arbeid, werk en actie omschrijft, ze dit steeds doet door te stellen dat het lagere domein zijn eigenschappen behoudt als het zich vermengt met een ander domein. Arendt kaart een aantal problemen aan die in de hedendaagse maatschappij nog zichtbaar zijn, waar hier wat voorbeelden van gegeven worden.

Een probleem dat Arendt aankaart als illustratie van deze vermenging is dat elementen van het domein arbeid, zoals noodzakelijkheid en consumptiedrang, in de huidige maatschappij de duurzaamheid van de menselijke leefwereld, het domein van werk, aantasten. In de woorden van Arendt:

“In our need for more and more rapid replacement of the worldly things around us, we can no longer afford to use them, to respect and preserve their inherent durability; we must consume, devour, as it were, our houses and furniture and cars as though they were the "good things" of nature which spoil uselessly if they are not drawn swiftly into the never-ending cycle of man's metabolism with nature.”¹⁶

Een ander probleem is volgens Arendt dat de noodzakelijkheid van het arbeidsdomein het publieke domein bedreigt als mensen zich niet meer tonen aan elkaar als verschillende individuen met een eigen verhaal en identiteit maar als identieke loonslaven.

In het volgende hoofdstuk zal hier nader op ingegaan worden. Hier volstaat het om aan te geven dat Arendt er in ieder geval vanuit gaat dat de essenties van hogere domeinen aangetast of verdrongen

¹⁶ Hannah Arendt (1998), pp. 125-126

kan worden door de essenties van lagere domeinen en ook dat dit onwenselijk is. De werkelijkheid gedraagt zich weliswaar niet altijd in overeenstemming met de zuivere essentie van de verschillende vormen van handeling en de gewenste scheiding van domeinen, maar dit zou wel zo moeten zijn volgens Arendt; het is hier van belang te constateren dat zij een normatief element in haar werk brengt.

1.2.4 DE NORMATIEVE HIËRARCHIE VAN DE VITA ACTIVA

Arendt zegt nergens heel expliciet wat de 'juiste' volgorde zou moeten zijn van de handelingsdomeinen, maar ze impliceert de hiërarchie op de manier waarop ze de verschillende domeinen bespreekt. In eerste instantie komt de hiërarchie vooral ter sprake in analyses van hoe verschillende tijdperken de activiteiten waarderen, en welke gevolgen dat heeft.

Elk domein wordt besproken alsof het staat op de schouders van het onderliggende domein. Het domein van arbeid gaat de interactie aan met de natuurlijke omgeving en houdt leven in stand, een absolute randvoorwaarde voor zowel het domein van werk als het domein van actie. Het domein van werk creëert een duurzame menselijke leefwereld, het decor voor het domein van actie.

Deze verticale, piramide-achtige structuur wordt versterkt omdat Arendt terminologie gebruikt die een hogere waarde suggereert voor actie dan voor werk, en voor werk dan voor arbeid. Werk wordt verricht door de *homo faber*, menselijk, arbeid door de *animal laborans*, dierlijk. In arbeid onderscheidt de mens zich niet van dieren; pas in werk verheft hij zich boven het dierenrijk en maakt hij gebruik van zijn uniek menselijke vermogens. En alleen in actie kan hij het ultieme doel van de mensheid zoals door Arendt geformuleerd gestalte geven: zijn vrijheid en identiteit te ontwikkelen op het podium gecreëerd door die menselijke wereld in interactie met zijn medemens die gelijkwaardig maar verschillend is.

Anderzijds valt de negatieve lading van woorden op die vaak gehanteerd worden als Arendt over arbeid spreekt, bijvoorbeeld in deze vergelijking van arbeid en werk: "The redemption of life, which is sustained by labor, is wordliness, which is sustained by fabrication."¹⁷ Het bespreken van arbeid als iets waar de mens van verlost moet worden suggereert niet dat er een hoge waarde aan toegekend wordt. Arbeid lijkt bij Arendt altijd een noodzakelijk kwaad te zijn. Zelfs als de pijn van arbeid wordt verlicht door moderne ontwikkelingen is een leven in het teken van arbeid voor Arendt een leven zonder werkelijke waarde, een dierlijk en futiel bestaan. Ze schrijft bijvoorbeeld over het wegnemen van de pijn van arbeid door technologische ontwikkeling: "The danger is that such a society, dazzled by the abundance of its growing fertility and caught in the smooth functioning of a neverending process, would no longer be able to recognize its own futility"¹⁸.

Arendt gebruikt de maatstaf van individuele vrijheid en expressie om de menselijke activiteiten te meten en hun geschiktheid te beoordelen als hoogste activiteit, en de conclusie kan daarom niet anders zijn dan dat Arendt de originele volgorde ook de juiste volgorde vindt: actie is de hoogste vorm van activiteit, en werk staat hoger dan arbeid. Niet omdat actie de hoogste mate aan heerschappij bevat, maar omdat het de meeste individuele vrijheid oplevert.

¹⁷ Hannah Arendt (1998), p. 236

¹⁸ Hannah Arendt (1998), p. 135

1.3 ARENDT OVER PLURALITEIT EN VRIJHEID

Omdat vrijheid en pluraliteit zo nauw verbonden zijn met elkaar in *The Human Condition*, is het belangrijk om stil te staan wat deze concepten voor Arendt betekenen.

1.3.1 ARENDTS CONCEPT VAN PLURALITEIT

Pluraliteit wordt gedefinieerd als een conditie van zowel gelijkheid als verschil: “Plurality is the condition of human action because we are all the same, that is, human, in such a way that nobody is ever the same as anyone else who ever lived, lives, or will live.”¹⁹ Mensen hebben gelijkheid nodig om elkaar te begrijpen, maar de onderlinge verschillen drijven de noodzaak tot communicatie. Als aan deze beide randvoorwaarden is voldaan, dan wordt actie zoals Arendt dat definieert mogelijk. De verschillen tussen mensen ontstaan doordat zij in de omgeving van menselijke interactie opgroeien, en hun individualiteit in taal kunnen ontwikkelen en uitdrukken. Daarbij zijn er verschillende momenten in het leven van een mens waarin hij gebruikt maakt van zijn vermogen om iets nieuws te beginnen, waarvoor Arendt de term nataliteit²⁰ gebruikt en wat bijdraagt aan het eigen verhaal van mensen.

Pas als mensen ten volle kunnen deelnemen in het publieke domein vanuit gelijkheid en verschil ontwikkelen ze volgens Arendt echt hun identiteit. Die ontwikkeling kan alleen in het domein van actie plaatsvinden, want in arbeid bewegen mensen als één lichaam samen, er is geen differentiatie, alles wordt gedreven door noodzaak. Dit duidt zij aan met de term *sameness*. *Sameness* is een vorm van gelijkheid die geen enkel onderscheid propageert, zoals iedereen gelijk is volgens Arendt in arbeid en dood. En in werk worden mensen gedreven door het criterium van nut, wat in zichzelf geen onderscheid met andere mensen propageert. Verder komt de erkenning van het resultaat van werk door anderen pas in het publieke domein, dus het domein van actie, tot stand.

Equality, in contrast met *sameness*, is iets dat zij vooral bespreekt bij haar uitdieping van het publieke versus het sociale domein. Daar komen meerdere opvattingen aan bod, maar *equality* betekent voor Arendt toch vooral, in navolging van een oud Grieks concept, gelijkwaardigheid vanuit verschil, vanuit verschillende mensen met verschillende verhalen om zich vrij tot elkaar te verhouden in actie.

1.3.2 VRIJHEID ALS VRIJHEID VAN NOODZAAK

Het vrijheidsbegrip van Arendt is sterk verbonden aan haar handelingstheorie, en dit vrijheidsbegrip wordt nader toegelicht om in een later stadium te laten zien dat de combinatie van vrijheid, gelijkwaardigheid en afhankelijkheid tot vragen leidt die met Arendts werk niet goed beantwoord kunnen worden.

Bij de bespreking van de oorsprong van de *Vita Activa* noemt Arendt het concept van vrijheid van Aristoteles “... freedom, that is in full independence of the necessities of life and the relationships they originated.”²¹ Dit betekent dat vrijheid ontstaat als men niet onderworpen is aan de noodzaak van arbeid, noch aan de activiteiten van ambachtlieden of kooplieden, dat wil zeggen mensen die geheel of gedeeltelijk onderworpen zijn aan een zekere onvrijheid van beweging en activiteiten.

¹⁹ Hannah Arendt (1998), p. 8

²⁰ Nataliteit is een centraal begrip in Arendts werk omdat zij de geboorte centraal stelt, in tegenstelling tot bijvoorbeeld de dood die bij haar leermeester Heidegger centraal stelt. In het kader van dit werk zal dit begrip echter niet worden uitgediept.

²¹ Hannah Arendt (1998), p. 12

Arendt neemt deze opvatting van vrijheid als vrijheid van noodzaak over. Daarom is er voor haar onvrijheid in arbeid omdat het zich met de noodzakelijke levenscyclus bezighoudt.

Arendt geeft hierbij aan dat er ook een verschil is tussen haar concept van vrijheid en het idee van meesterschap zoals dat in het domein van werk speelt:

*"Homo faber is indeed a lord and master, not only because he is the master or has set himself up as the master of all nature but because he is master of himself and his doings. This is true neither of the animal laborans, which is subject to the necessity of its own life, nor of the man of action, who remains in dependence upon his fellow men."*²²

Meesterschap is daarmee een uitdrukking van solistische onafhankelijkheid, waarbij vrijheid juist het samenspel met en afhankelijkheid van anderen accepteert.

Het publieke domein van actie wordt afgebroken als men vanuit een oogpunt van meesterschap die onzekerheid weg wil nemen, meestal in de vorm van overheersing door een enkeling, zoals in een monarchie of tirannie, waarmee het individu verbannen wordt uit het publieke domein. Op deze manier wordt de vermenging van domeinen werk en actie in Arendts filosofie een oorzaak van het ontstaan van onwenselijke totalitaire regimes. Pluraliteit en het publieke domein worden opgeofferd aan de efficiëntie van een dictatuur; vrijheid wordt opgeofferd aan meesterschap.

Ook leent het instrumentele denken zich niet voor het erkennen van anderen in het publieke domein als gelijkwaardig, want een mens wordt in deze visie een gebruiksvoorwerp. Arendt contrasteert dit in twee termen, *utility (in order to)* en *meaningfulness (for the sake of)*. Ze schrijft daarover: "It is "for the sake of" usefulness in general that homo faber judges and does everything in terms of "in order to."²³ *Utility*, het denken in nut, wordt vanzelf de hoogste betekenis, en medemensen worden beoordeeld op hun nuttigheid voor een gegeven proces, en niet meer als een waarde in zichzelf.

In actie is een vorm van afhankelijkheid te vinden, is dat geen onvrijheid voor Arendt? Actie is voor haar per definitie een zaak van inbreng van vele gelijkwaardige en verschillende mensen, die allen het proces beïnvloeden, en het resultaat is daarom altijd onzeker en afhankelijk van anderen. Arendt ziet die vorm van afhankelijkheid echter niet als onvrijheid. Het resultaat van menselijke handelingen in het domein van actie heeft een ongewisse uitkomst, en dat roept vaak gevoelens van onvrijheid op. Maar Arendt wijst erop dat de concepten van vrijheid en soevereiniteit hier door elkaar gehaald worden. "... sovereignty, the ideal of uncompromising self-sufficiency and mastership, is contradictory to the very condition of plurality."²⁴ Het bereiken van soevereiniteit betekent feitelijk dat anderen niet soeverein kunnen zijn, of dat men zich terugtrekt in een gefantaseerde wereld waarin anderen niet bestaan. Vrijheid en onafhankelijkheid van anderen is dus niet hetzelfde.

1.4 ARENDTS BELANGRIJKSTE KRITIEKPUNTEN OP MARX

Arendt en Marx gaan allebei uit van een proces waarbij het losmaken van de natuur een belangrijke rol speelt om vrijheid te kunnen ervaren, maar Marx ziet de noodzakelijkheid om arbeid te verrichten niet intrinsiek als onvrijheid. Zijn antropologische concept van arbeid gaat vooraf aan de maatschappelijke verhoudingen en hij legt vrijheid vooral in de zeggenschap die de mens over de

²² Hannah Arendt (1998), p. 144

²³ Hannah Arendt (1998), p. 154

²⁴ Hannah Arendt (1998), p. 234

natuur heeft. Maar zoals eerder aangegeven is voor Arendt is meesterschap, of soevereiniteit, geen vrijheid; soevereiniteit draagt altijd beperkingen met zich mee.

Een ander probleem voor Arendt met het concept van vrijheid zoals Marx dat hanteert is dat hij arbeid centraal stelt, het meest onvrije handelen van de *Vita Activa*, dat geregeerd wordt door noodzaak en dwang van de natuurlijke cycli en waarbinnen het niet mogelijk is voor de mens om zich los te maken van zijn dierlijke natuur. Dat arbeid bij Marx soms ook beschreven wordt in termen die meer overeenkomen met hoe Arendt de *homo faber* omschrijft biedt geen oplossing voor Arendt, omdat uiteindelijk ook werk geen vrijheid produceert. Canovan schrijft bijvoorbeeld over Arendts kritiek op Marx: "To conceive of politics as making is to ignore human plurality in theory and to coerce individuals in practice."²⁵ Arendt vindt het juist problematisch dat Marx geen onderscheid maakt tussen arbeid en werk, want daarmee wordt het noodzakelijke karakter van arbeid ontkend, en wordt arbeid een productiviteit toebedeeld die het nooit gehad heeft²⁶.

Arendt geeft daarnaast aan dat Marx inconsistent omgaat met zijn concept van vrijheid, omdat hij bij het bespreken van de communistische revolutie aangeeft dat de mens bevrijd zou moeten worden van arbeid, wat juist hetgeen zou zijn dat ons vrijmaakt. Echter, uit de context van de werken van Marx en Engels die zij daarbij aangeeft²⁷ is het niet aannemelijk dat Marx in dat gedeelte van zijn werk spreekt over zijn antropologisch concept van arbeid. De revolutie volgt bij Marx op het historische concept van arbeid dat onderworpen is aan het geheel van het maatschappelijke krachtenveld, dus voor Marx is die uitspraak niet tegenstrijdig: de mens moet bevrijd worden van de verkeerde soort arbeid, zodat hij terug kan gaan naar de oorspronkelijke vrije vorm ervan. Uit dit kritiekpunt van Arendt blijkt dat zij wellicht onvoldoende aandacht schenkt aan de wisselwerking tussen concept en context van arbeid zoals die bij Marx plaatsvindt.

Het kritiekpunt van Arendt dat volgt uit haar ontologisch model²⁸ is dat Marx de mens aan de dwang van een dialectisch proces van historische ontwikkeling onderwerpt dat buiten de mens gelegen is, en ook daarmee aan de onvrijheid van noodzakelijkheid. Voor Arendt zijn historische ontwikkelingen bij voorkeur een gevolg van handelen vanuit actie. En hoewel bij actie het resultaat niet altijd is wat men vooraf voor ogen heeft, kan vrijheid de basis zijn mits er een publiek domein is dat de pluraliteit en vrijheid van het individu een podium geeft. Het zijn in dat geval contingente menselijke beslissingen die deze ontwikkelingen sturen. De beperkte vrijheid die Marx in zijn dialectische systeem beschikbaar heeft voor het menselijk handelen is voor Arendt onvoldoende. Als dat systeem ook nog eens arbeid centraal stelt kan er geen vrijheid zijn volgens Arendt omdat zij vrijheid van noodzaak ziet als de definitie van vrijheid.

Uit deze kritiek wordt vooral duidelijk dat Arendt een handelingstheorie heeft gecreëerd waarin vrijheid centraal staat en waarbij de noodzakelijkheid van arbeid vooral deze vrijheid niet mag

²⁵ Margaret Canovan (1998), p XII

²⁶ Hannah Arendt (2007), p. 80

²⁷ Hannah Arendt (1998), p. 104

²⁸ Arendt bekritiseert de dialectische methode van Marx niet expliciet in *The Human Condition*, maar wel in een ander werk, zie Hannah Arendt (2007), pp. 70-80. Arendts voornaamste bezwaren die daarin geuit worden zijn dat Marx de dialectische methode loskoppelt van de traditie die steeds een hoogste wezen centraal stelt, en dat hij de methode gebruikt om naar de toekomst toe te extrapoleren in plaats van het heden te duiden vanuit het verleden.

bedreigen. Arendt ontkent het belang van arbeid niet, maar geeft het een eigen domein om de onvrijheid te begrenzen. In het volgende hoofdstuk zal besproken worden welke problemen dat met zich meebrengt.

H2 EEN KRITIEK OP ARENDTS HANDELINGSTHEORIE

In dit hoofdstuk zullen twee problemen centraal staan die gebruikt worden om een kritiek op het werk van Arendt te formuleren. Het eerste probleem is de door Arendt genoemde ondergraving van de duurzaamheid van de menselijke leefwereld die zij analyseert als iets dat veroorzaakt wordt door de onwenselijke invloed van het domein van arbeid op het domein van werk.

Het tweede probleem is dat Arendt normatief stelt dat de vrijheid in het publieke domein alleen kan functioneren als elementen van noodzaak voortkomend uit arbeid daaruit weggehouden worden, maar tegelijkertijd stelt dat pluraliteit nodig is om dat publieke domein vorm te geven. Wat besproken zal worden is dat juist het niet toelaten van discussie over noodzaak in het publieke domein tot onvrijheid leidt.

2.1 KRITIEK VANUIT HET PROBLEEM VAN DUURZAAMHEID

Arendt ziet de aantasting van de duurzaamheid van de menselijke wereld als een punt van zorg. Massaconsumptie, waarbij producten steeds sneller vervangen worden door minder duurzame exemplaren, bedreigt de stabiliteit van het toneel van de menselijke interactie. Het haalt gezamenlijke ijkpunten weg. Het maakt de menselijke leefwereld tot een natuurlijke, noodzakelijke cyclus, waarin de mens zichzelf niet meer kan opbouwen tot iets wat de natuur ontstijgt. Ze analyseert dit als iets dat voortkomt uit de vermenging van het domein van arbeid met het domein van werk: “The ideals of homo faber, the fabricator of the world, which are permanence, stability, and durability, have been sacrificed to abundance, the ideal of the animal laborans.”²⁹ De producten van werk, de gebruiksvoorwerpen die ontworpen zijn om onze menselijke cultuur van duurzaamheid te voorzien worden in toenemende mate eenmalig ‘geconsumeerd’ en daarna weggedaan onder invloed van de allesvernietigende consumptiedrang die het kenmerk is van arbeid. Volgens die redenering zou het domein van arbeid dus duurzaamheid aantasten.

De aantasting van duurzaamheid is in meerdere opzichten een actueel probleem, ook al benoemt Arendt in haar analyse nog niet een aantal meer recentelijk gesignaleerde ontwikkelingen, zoals de aantasting van de levenscyclus door toekomstige tekorten aan grondstoffen, of het vergiftigen van de leefomgeving door afval.

Er zijn echter twee problemen met haar analyse. Ten eerste wordt de rol van arbeid hierbij inconsistent gemaakt, en ten tweede wordt de rol die het domein van werk speelt onderbelicht.

2.1.1 DE INCONSISTENTIE IN HET CONCEPT VAN ARBEID VERSUS DUURZAAMHEID

Arendt ziet twee taken weggelegd voor het domein van arbeid. Het in stand houden van de levenscyclus is de belangrijkste van de twee. Maar arbeid heeft volgens haar nog een taak:

“... the second task of laboring—its constant, unending fight against the processes of growth and decay through which nature forever invades the human artifice, threatening the durability of the world and its fitness for human use.”³⁰

Het creëren van de menselijke leefwereld is voorbehouden aan de *homo faber*, maar het domein van arbeid zorgt ervoor dat wat er aan menselijke artefacten is geproduceerd ook in stand gehouden wordt. Arendt verwijst bij deze analyse naar het repetitieve en weinig heroïsche karakter van

²⁹ Hannah Arendt (1998), p. 126

³⁰ Hannah Arendt (1998), p. 100

onderhoud en schoonmaak, en dat het geen nieuwe zaken oplevert, en daarom niet als werk gezien kan worden. Het is een onderdeel van de natuurlijke cyclus van groei en verval.

Maar als het arbeidsmatige denken aanzet tot overmatige consumptie van de menselijke leefomgeving, en dus de duurzaamheid daarvan aantast, is het dan niet tegenstrijdig om arbeid tegelijkertijd de verantwoordelijkheid te geven om die duurzaamheid van de leefomgeving in stand te houden? Het lijkt onlogisch dat dat de essentie van wat duurzaamheid in stand houdt tegelijkertijd die duurzaamheid bedreigt.

Arendt zou bij haar analyse van het probleem van overmatige consumptie de bovenstaande tegenstrijdigheid hebben kunnen oplossen door de taak van het in stand houden van duurzaamheid bij werk neer te leggen, maar dat zou weer niet te rijmen zijn met het cyclische karakter van taken als onderhoud en poetsen, die niet passen bij de essentie van wat volgens haar werk zou moeten zijn.

Deze inconsistentie komt uiteindelijk voort uit de systematiek van Arendt om haar domeinen van handelingen breed te definiëren. De massaconsumptie is een gevolg van de focus op overleven wat een *doel* is van het domein van arbeid, terwijl het onderhouden van de leefomgeving een *middel* is daarvan. De breedte van haar domein ondergraaft echter de consistentie ervan en dit probleem wordt door Arendt niet echt besproken.

2.1.2 DE ROL VAN WERK IN HET AANTASTEN VAN DE DUURZAAMHEID

Het tweede punt van kritiek op de analyse van Arendt ten aanzien van duurzaamheid is dat zij de rol van de essentie van het domein van werk zelf in het probleem van de aantasting van duurzaamheid onvoldoende onderkent. Deze rol wordt nog versterkt door de hogere waardering die het domein van werk krijgt ten opzichte van het domein van arbeid.

Werk is volgens Arendt gebonden aan een keten van doelen en wordt geregeerd door nut, maar is toch vrij van de noodzaak van de levenscyclus. Deze vrijheid van noodzaak heeft een consequentie die Arendt niet benoemt, namelijk de vrijheid om de noodzakelijkheid van wat geproduceerd wordt buiten beschouwing te laten. Werk kan leiden tot overproductie omdat het niet aan noodzaak gebonden is, alleen maar aan nut. Als het bestaande nog functioneel voldoet, kunnen nieuwe spullen niet noodzakelijk zijn, ook al zijn ze waarschijnlijk wel nuttig. Als iemand al een hamer heeft, is een nieuwe hamer niet noodzakelijk. Maar de tweede hamer is net zo nuttig als de eerste, en kan dezelfde rol vervullen in de productie. Door gebrek aan noodzaak als criterium kan de productie van werk het bestaande gaan vervangen door het nieuwe, ook waar dit niet noodzakelijk is en met alle negatieve gevolgen voor de leefomgeving die daaruit voortkomen.

Deze overbodigheid van productie wordt versterkt door het waarderingsverschil tussen werk en arbeid. Arendt benadert, zoals eerder besproken, het verschil mede normatief, werk wordt hoger gewaardeerd dan arbeid. Deze hogere waardering is een maatschappelijk verschijnsel: het nieuwe, zoals geproduceerd in het domein van werk, wordt meestal hoger gewaardeerd dan het onderhouden van het bestaande, wat tot de taken van het domein van arbeid behoort.

Dit kan geïllustreerd worden met een aantal voorbeelden. In een moderne westerse maatschappij is het een norm geworden om nieuwe sokken te kopen in plaats van de gaten in bestaande sokken te repareren. Laptops worden met een ingebouwde batterij geleverd, die niet meer vervangen kan worden, zodat de levensduur van alle andere onderdelen van zo'n laptop verkort wordt naar dat van het zwakste onderdeel. Het wordt normaal gevonden om een nieuwe telefoon te kopen, ook als de oude nog functioneert. Lokale politici gaan graag de verkiezingen in met het wijzen naar de nieuwe gebouwen die zij hebben laten realiseren, maar scoren niet met het adequate onderhoud dat ze

hebben laten uitvoeren op de bestaande infrastructuur. Aan tweedehands spullen kleeft voor veel mensen nog steeds een negatief, armoedig imago.

De aantasting van de duurzaamheid van de menselijke leefomgeving wordt echter gevoed door zowel dit waarderingsverschil als door de creatie van het niet-noodzakelijke, en het is onbevredigend dat Arendt deze elementen geen plek geeft in haar analyse.

Arendt zou zich kunnen verweren door te stellen dat de hedendaagse vormen van productie waarbij vaak te veel wordt geproduceerd niet meer de zuivere essentie van werk bevatten zoals zij dat heeft geschetst. De opgekomen industriële cultuur van massaconsumptie en massaproductie wijst zij immers aan de overheersing van het domein van arbeid. Maar ze wordt daarin gehinderd door de rol die zij zelf heeft toegekend aan het element van noodzakelijkheid, dat volgens haar exclusief verbonden is aan het domein van arbeid. Ook helpt het niet dat Arendt een zeer negatieve lading aan het concept noodzakelijkheid heeft gegeven, als bedreiger van de vrijheid. Dat noodzakelijkheid ook een positieve rol kan spelen zoals hierboven geschetst, namelijk in het evenwicht bewaren tussen de menselijke en de natuurlijke omgeving, was iets dat Arendt blijkbaar niet wilde erkennen.

Een vergelijking met het ontologische kader van Marx laat zien dat Arendt ook gehinderd wordt door haar essentialistische ontologische positionering. Vanuit Marx' dialectische ontologie is de wegwerpcultuur te analyseren als een ontwikkeling van productie- en consumptieverhoudingen, waarbij meer waarde wordt toegekend aan de aanschaf van nieuwe producten, omdat het repareren van bestaande producten omzet verlagend werkt. De rol van reclame om mensen te verleiden daarin mee te gaan moet daarbij zeker niet uitgevlakt worden. Maar Marx zou arbeid in zichzelf niet zien als de oorsprong van dit mechanisme, maar eerder wijzen op de drang van kapitalisten om hun bezit te vermeerderen door snellere en goedkopere productie, die de duurzame vraag overstijgt, waardoor mensen verleid worden over te stappen op een minder duurzaam consumptiepatroon van goederen.

Dit punt van kritiek wijst erop dat Arendts handelingstheorie niet diep genoeg ingaat op de brede rol van noodzakelijkheid, en dat haar poging om noodzakelijkheid 'op te sluiten' in het domein van arbeid onwenselijke consequenties heeft.

2.2 KRITIEK VANUIT HET PROBLEEM VAN RECHTVAARDIGHEID

Het tweede probleem in het werk van Arendt betreft haar analyse over de interactie van het domein arbeid en het domein actie. De vrijheid zoals gecreëerd in het publieke domein is volgens Arendt niet gebaat bij de invloed die erop uitgeoefend wordt door het domein van arbeid, bijvoorbeeld discussie over sociaaleconomische onderwerpen zoals financiële waardering voor arbeidsmatige taken.

Canovan omschrijft Arendts positie als volgt: "Her contention is that since these economic concerns came to be the center of public attention and public policy (instead of being hidden away in the privacy of the household as in all previous civilizations), the cost have been devastation of the world and an ever-increasing tendency for human beings to conceive of themselves in terms of their desire to consume".³¹ Ook hier gaat Arendt uit van een essentialistische en normatieve scheiding van de domeinen om de vrijheid en pluraliteit te borgen.

Deze scheiding bereikt echter niet het beoogde doel. Zoals hieronder besproken zal worden is er sprake van individuele verschillen in de toegankelijkheid van het publieke domein, die voortkomen uit de lage waardering van arbeid. Arendt stelt als eis aan het publieke debat dat sociaaleconomische verschillen daar geen plek in zouden mogen hebben. Dit beperkt de mogelijkheden van bepaalde groepen om die toegankelijkheid te verbeteren. Daarnaast beperkt het essentialisme van het model

³¹ Margaret Canovan (1998), p. xiv

ook de mogelijkheden om die kenmerken van arbeid, werk en actie aan te passen aan de maatschappelijke omstandigheden.

Anders dan bij het probleem van duurzaamheid ziet Arendt de uitsluiting van sociaaleconomische discussie als een voorwaarde voor de vrijheid in het publieke domein, en niet als een probleem in zichzelf. Maar zoals besproken zal worden is het uitsluiten van dit sociaaleconomische debat wel een probleem dat raakt aan de pluraliteit en vrijheid van allen.

Het probleem zal in drie onderdelen besproken worden. Allereerst speelt de lage maatschappelijke waardering voor arbeidsmatige activiteiten een rol, want dit is een van de redenen waarom het onderwerp niet genegeerd kan worden. Ten tweede zal besproken worden dat de gesignaleerde lage waardering een direct effect heeft op de mogelijkheden om voluit deel te nemen aan actie voor individuen wiens bestaan voornamelijk door arbeid wordt gekenmerkt. Tenslotte leidt dit tot de conclusie dat het in het licht van deze lage waardering het onredelijk is te verwachten dat sociaaleconomische waarderingsverschillen buiten het publieke debat zouden kunnen of moeten blijven als de vrijheid van allen geborgd dient te worden.

2.2.1 DE LAGE STATUS EN WAARDERING VAN ARBEID

Marx wijt de lagere status van arbeid, die invloed uitoefent op de maatschappelijke status van arbeidenden, vooral aan de maatschappelijke omstandigheden. Arendt meent echter dat arbeid intrinsiek die lagere status verdient. Het meningsverschil van Arendt en Marx gaat er niet over of arbeid een lagere status heeft, het gaat er vooral over waardoor de lagere status veroorzaakt wordt.

Ook in recentere filosofische discussies lijkt de lagere status van arbeid als een gegeven beschouwd te worden, en ligt de nadruk van de discussie op de oorzaak van die lagere waardering. De feministische filosofe Andrea Veltman bijvoorbeeld noemt het een Eutyphro-achtige vraagstuk en vat het als volgt samen: “does the labor of maintaining life appear less valuable in Western philosophies and cultures because women and the politically marginalized perform it, or do the marginalized perform it because it is less valuable, meaningful, or fulfilling than other human activities?”³² Veltman stelt dat sommige feministes aangeven dat activiteiten van de levenscyclus die vaak door vrouwen worden uitgevoerd ten onrechte een lagere status worden toegekend. Maar zelf meent zij dat het de activiteiten zijn die de lagere status opdringen aan degenen die ze uitvoeren, “... because this labor is frequently less fulfilling (or more tedious, taxing, stupefying, draining, or disgusting) than other human activities.”

Arendt vermeldt bij haar bespreking van arbeid de klassiek Griekse opvatting dat degene die aan noodzaak onderworpen was, geen burger kon zijn. Niet omdat iemand een slaaf was moest hij arbeiden, maar arbeid betekende onderworpenheid aan noodzaak, wat in de weg zit van burgerschap en kon alleen daarom door slaven worden verricht.

Arendt pleit echter niet voor de herinvoering van de slavernij, zij zegt daarover: “The price for the elimination of life's burdens from the shoulders of all citizens was enormous and by no means consisted only in the violent injustice of forcing one part of humanity into the darkness of pain and necessity.” Maar hoewel slavernij geen alomtegenwoordig maatschappelijk model meer is, laat de wereld van vandaag nog steeds een sterk waarderingsverschil zien tussen de beloning voor arbeid aan de ene kant en de beloning voor werk of het hebben van bezit aan de andere kant.

Arendt en Veltman mogen dan naar de intrinsieke eigenschappen van arbeid kijken als verklaring daarvoor, het lijkt te simpel om de maatschappelijke omstandigheden buiten beschouwing te laten.

³² Andrea Veltman (2010), pp 56-57

Als er veel consensus is over de pijn en het repetitieve element van arbeid, zou het dan juist niet hoog gewaardeerd moeten worden? Zou er geen dankbaarheid getoond moeten worden aan diegenen die de rest van de mensheid verlossen van zich 24 uur per dag met de noodzaak van overleven bezig te houden? Vanuit die redenering zou de beloning relatief hoog moeten zijn ten opzichte van bijvoorbeeld rentenieren op basis van bezit, zeker als er schaarste optreedt aan arbeidskrachten. De arbeidsmarkt in Nederland gedraagt zich momenteel echter niet op die manier. En in de verhouding tussen inkomsten uit arbeid en uit kapitaal, gaan de ontwikkelingen in de westerse economieën de laatste decennia aantoonbaar de andere kant op en leiden tot de situatie dat juist de arbeid die het leven in stand houdt relatief steeds minder loont, en kapitaalbezit, dat weinig bijdraagt aan overleven, steeds meer³³. Zonder een uitgebreide economische analyse hieronder te leggen is het duidelijk dat de economische positie van arbeidenden sterk geraakt wordt door politieke besluitvorming rondom de mate waarin arbeidskrachten uit minder welvarende landen worden geïmporteerd op momenten dat schaarste de relatieve beloning van arbeidenden omhoog zou moeten brengen. Dit is een aspect dat niet intrinsiek is voor de aard van arbeid, maar alles te maken heeft met de politieke besluitvorming in het domein van actie.

2.2.2 DE TOEGANKELIJKHEID VAN HET PUBLIEKE DOMEIN

Is toetreding tot het publieke domein voldoende om te kunnen participeren in dat domein door middel van actie? De mate waarin geparticipeerd kan worden is in sterke mate afhankelijk van de sociaaleconomische positie, vaak gekoppeld aan de beloning voor arbeid, werk of kapitaalbezit.

De lage waardering van arbeid zorgt ervoor dat diegenen die zich daarmee bezighouden een minder hoge maatschappelijke status hebben, en een inkomen verdienen dat lager is dan het gemiddelde. Daarom moeten ze meer arbeidsuren maken om hun gezin te voorzien van eerste levensbehoeften. Als actie bijvoorbeeld vertaald wordt als politieke participatie, dan begint deze voor de meeste mensen onbezoldigd. Pas wanneer men politiek gezien carrière maakt, komen er op een gegeven moment vergoedingen beschikbaar, bijvoorbeeld voor het lidmaatschap van een gemeenteraad, als professional voor een politieke denktank, of in een bestuurdersfunctie als wethouder of burgemeester. Om echter in aanmerking te komen voor dit soort vergoedingen, dient men vaak al jaren politiek actief te zijn. De eerste fase van actie is daarom toegankelijker voor mensen die het zich kunnen veroorloven parttime te werken, omdat hun inkomen hoger is. Dit laat zien dat toetreden tot het publieke domein op zich onvoldoende is; om zichzelf te profileren en vrijheid te ervaren moet elk individu ook over voldoende bestaansmiddelen kunnen beschikken om de tijd vrij te maken voor actie, anders wordt de potentie voor actie in de kiem gesmoord; niet door de noodzakelijkheid van de arbeid die verricht wordt, maar de financiële onderwaardering ervan. Dat arbeid daarnaast van oudsher ook een lage maatschappelijke status kent waardoor politieke invloed beperkter kan zijn, helpt zeker niet.

De conclusie kan alleen maar zijn dat de pluraliteit van deelnemers aan het publieke domein en daarmee de vrijheid van allen bedreigd worden door de lage waardering voor arbeidsmatige activiteiten. Deze lage waardering veroorzaakt een tweedeling in de maatschappij van diegenen die een hogere maatschappelijke status genieten en financieel gezien relatief eenvoudig kunnen participeren en diegenen die vertrekken vanuit een lage maatschappelijke status en voor wie daarnaast nog financiële drempels worden opgeworpen om te kunnen participeren.

³³ Thomas Piketty (2014)

2.2.3 DE NOODZAKELIJKHEID VAN HET SOCIAALECONOMISCHE DEBAT

In het licht van de lage waardering voor arbeid en de drempels die dat opwerpt voor actie, is het tijd terug te keren naar de analyse van Arendt over de invloed van arbeid op actie en haar opinie dat debatten over beloning niet thuishoren in het publieke domein.

Als uitkomst van processen van actie zoals de invoering van de rechtsstaat en het algemene kiesrecht zijn vrouwen en arbeiders de afgelopen eeuw toegetreden tot het publieke domein, en daarmee is de rechtvaardige verdeling van noodzakelijke arbeid en bestaansmiddelen hoog op de publieke agenda gekomen, een onderwerp dat Arendt ziet als een bedreiging voor het publieke domein, met name als het teruggebracht wordt tot bijvoorbeeld een discussie over verschillen in beloning en bezit.

Het is daarbij belangrijk om te benadrukken dat Arendt niet aangeeft dat arbeiders niet welkom zijn in het publieke debat. In tegendeel, ze is in beginsel vol lof over de manier waarop de arbeidersbeweging via actie erin slaagde de arbeidersklasse te laten toetreden tot het publieke domein en spreekt over een nieuwe publieke ruimte die daaruit voortkomt. Inderdaad zou vanuit de gedachte van pluraliteit de toevoeging van arbeidenden een verrijking moeten zijn, vanuit de onderlinge verschillen in ervaring.

Arendt maakt echter een duidelijk onderscheid tussen *the political*, dat zij verbindt met het brede publiek belang, en *the social*, dat zij slechts ziet als een specifieke lobby voor beperkte belangen. Seyla Benhabib verduidelijkt Arendts opvatting over de politieke thema's van de arbeidersbeweging als volgt: "In struggling for the eight-hour working day, or against child labor, or for universal health insurance, one is also struggling for justice, for interests that we as a political community have in common."³⁴ In de strijd van de arbeidersbeweging om toe te kunnen treden tot het publieke domein kwamen zaken op de agenda die een breder maatschappelijk belang dienden, en in die discussie ging het dus om actie. Maar als het ging over de waardering voor en de status van degenen die zich met arbeid bezighielden, dan zag Arendt dat als de ongewenste invloed van de overlevingsdrang, kenmerkend voor het domein van arbeid, een private aangelegenheid en ongeschikt voor het publieke domein.

Arendt meent dat het publieke domein niet kan floreren als de focus van de *animal laborans* overheerst:

"The rather uncomfortable truth of the matter is that the triumph the modern world has achieved over necessity is due to the emancipation of labor, that is, to the fact that the animal laborans was permitted to occupy the public realm; and yet, as long as the *animal laborans* remains in possession of it, there can be no true public realm, but only private activities displayed in the open."³⁵

Economische beslommeringen en de focus op overleven horen volgens Arendt thuis in de private sfeer, en zouden nooit onderwerp van het publieke debat mogen zijn. Deze insteek ontleent ze aan de klassieke Griekse gedachte dat iedere patriarch zijn eigen private domein bestuurd, inclusief vrouwen en slaven, en dat deze aansturing nooit onderwerp van discussie was voor andere gelijkwaardige bezitters van zo'n domein. Arendt houdt vast aan een scheiding van het private en het publieke domein, en het overleven van een huishouden is voor haar een private zaak, geen zaak voor publieke discussie.

³⁴ Seyla Benhabib (2000), p. 145

³⁵ Hannah Arendt (1998), pp. 133-134

De sociaaleconomische discussie die Arendt hier wegzet als onwenselijk staat echter niet op zichzelf, maar is een direct uitvloeisel van het maatschappelijke vraagstuk van de rechtvaardige verdeling van noodzaak. De oude Grieken losten dit verdeelprobleem eenvoudig op door de domeinen van arbeid, werk en actie scherp te scheiden in de uitvoering, en het publieke domein ontoegankelijk te maken voor vrouwen, slaven en arbeiders. Hierdoor waren deze onderdrukten ook niet in staat de vraag over de verdeling van noodzaak aan de orde te stellen via diezelfde processen van actie, en werd hun individuele vrijheid en pluraliteit opgeofferd aan de vrijheid van de elite.

Deze rigoureuze oplossing is niet meer beschikbaar in de huidige westerse maatschappij, en mede daarom doet de scheiding van het private en het publieke waar Arendt haar norm op baseert gedateerd aan. Indien alle huishoudens gemakkelijk hun levenszaken zelf konden regelen, zou het wellicht anders kunnen zijn, maar de maatschappij bepaalt voor veel huishoudens wat de aan hen toegewezen portie is van de aanwezige bestaansmiddelen. En arbeid wordt, zoals al besproken, traditioneel erg laag gewaardeerd in de maatschappij. Hierdoor ontstaat er niet alleen druk op de inkomenssituatie, maar is ook een blijvende achterstand in het verwerven van bezit, waardoor de verschillen in levensstandaard van generatie op generatie worden doorgegeven.

De rechtvaardige verdeling van inkomen als onontkoombaar onderwerp in het publieke debat wordt gevoed door twee zaken: een principiële gelijke toegang tot voorzieningen voor alle burgers, waaronder de voorziening van politieke participatie, gecombineerd met een duidelijk lagere levensstandaard en daardoor een lagere toegankelijkheid van die voorzieningen voor sommige burgers, in dit geval de burgers die arbeid verrichten. De lagere participatiegraad van arbeidenden betekent ook dat zij er minder goed in slagen deze economische onderwerpen naar tevredenheid af te sluiten, en dat de voedingsbodem voor het conflict dus gewoon in stand blijft. De recente discussies in Nederland om de achterstand in salarissen van onderwijzers en zorgmedewerkers aan te passen, en de onwil van de politiek om dit met spoed op te pakken laten duidelijk zien hoe diep de lage waardering voor arbeid, met name arbeid die traditioneel door vrouwen wordt verricht, ingesleten is in de maatschappelijke verhoudingen en dat zelfs onder de omstandigheden die bij uitstek geschikt zouden zijn die waardering aan te passen, zoals een pandemie of een schaarste aan onderwijzend personeel, er een enorme weerstand is dit ook daadwerkelijk te doen.

Is deze discussie over de verdeling van noodzaak een verarming van het publieke debat en een bedreiging van de pluraliteit en vrijheid? Daar waar het leven bedreigd wordt zal dat alle aandacht opeisen en andere zaken verdringen – maar wat is dan het alternatief? Deze zaken negeren, zoals Arendt lijkt te bepleiten, zou betekenen dat juist diegenen die sterke tekortkomingen signaleren in hun beschikbare bestaansmiddelen, met alle onvrijheid die dit genereert, gedwongen zouden worden hun vrijheid blijvend in te leveren ten gunste van diegenen die een overvloed van vrijheid ervaren door een meer dan gemiddeld aandeel in inkomen en bezit.

Daarmee worden onvolkomenheden in het model van Arendt zichtbaar, want de pluraliteit en vrijheid van allen garanderen vereist dat de noodzaak, die ze zo graag weg wil houden van het publieke domein, in dat debat thuis hoort. Niet als een soort besmetting vanuit het domein van arbeid, maar vanuit een spanningsveld voortkomend uit pluraliteit en daarmee het domein van actie zelf, tenminste zolang dat domein zich buigt over de rechtvaardige behandeling van allen.

SAMENVATTING EN CONCLUSIE

Arendt heeft met haar kritiek op Marx en het vormgeven van haar handelingstheorie in *The Human Condition* een belangrijke bijdrage geleverd aan het denken over arbeid. Door het essentialistisch scheiden van arbeid en werk worden beide begrippen gekenmerkt door verschillende eigenschappen. Daarnaast laat zij zien hoe door het domein van actie te vrijwaren van criteria als noodzaak, zoals bevat in arbeid, en nut, zoals bevat in werk, de pluraliteit en vrijheid die kenmerkend zijn voor het publieke domein in stand gehouden kunnen worden. Marx slaagt daar volgens Arendt minder goed in door ten eerste de begrippen niet goed te scheiden, en ten tweede een dialectische ontologie te gebruiken die het onmogelijk maakt dat de domeinen hun essentiële kenmerken behouden. Daardoor leidt zijn denken volgens Arendt tot een ontmanteling van het publieke domein.

Arendts aanpak is echter niet zonder problemen. Zo zijn de essentiële kenmerken van arbeid zoals Arendt ze weergeeft strijdig met elkaar, omdat het domein van arbeid aan de ene kant volgens Arendt de duurzaamheid van de menselijke leefwereld aantast door een eindeloze consumptiedrang, terwijl datzelfde domein van arbeid de duurzaamheid van die menselijke leefwereld in stand zou moeten houden. Ook lijkt ze te weinig oog te hebben voor de rol die werk zelf speelt in het probleem van massaproductie en -consumptie door het kunnen negeren van noodzakelijkheid bij de productie.

Een ander probleem is dat de inherente hiërarchie die Arendt aanbrengt tussen de handelingsdomeinen een lagere waardering voor arbeidsmatige activiteiten lijkt te in te houden. Deze lagere waardering vertaalt zich mede naar status- en machtsverschillen die resulteren in een scheve verdeling van bestaansmiddelen. Hierdoor wordt het individuen die zich meer met arbeidsmatige activiteiten bezighouden vaak moeilijker of zelfs onmogelijk gemaakt van arbeid naar werk naar actie te geraken, waardoor ze in mindere mate of zelfs niet in staat zijn zich in pluraliteit en vrijheid te ontwikkelen. Daarbij geeft Arendt ook nog aan dat elke discussie in het publieke domein over de verdeling van deze bestaansmiddelen een onwenselijke invloed is vanuit het domein van arbeid op het domein van actie, omdat noodzakelijkheid de vrijheid zou bedreigen; dit zou betekenen dat die inherente onrechtvaardigheid tussen de individuele mate van vrijheid niet hersteld zou kunnen worden door processen van actie.

Deze kritiek op Arendt laat zien dat hoewel haar handelingstheorie meer verfijning biedt voor de analyse van maatschappelijke vraagstukken ten opzichte van het instrumentarium waar Marx mee werkte, haar essentialistische domeinen niet normatief gebruikt zouden moeten worden. De ecologische problematiek van de 21^e eeuw vraagt om een andere waardering van arbeid en onderhoud van het bestaande in plaats van niet-noodzakelijke nieuwe productie. En het is een illusie om te denken dat vrijheid en pluraliteit voor iedereen geborgd kan worden zonder de rechtvaardige verdeling van bestaansmiddelen op de agenda te houden.

Net zoals Sisyphus is de mensheid geketend door noodzaak. Dit inzicht is duidelijker geworden door de analyse die Arendt gemaakt heeft van de *vita activa*. Maar haar definitie van vrijheid als vrijheid van noodzaak en haar oplossing om noodzaak op te sluiten in het domein van arbeid staan op gespannen voet met de pluraliteit die ook nodig is om de vrijheid in het publieke domein te borgen.

De lage waardering van arbeid, die voor altijd lijkt verbonden aan de uitzichtloosheid van de bezigheden van Sisyphus, lijkt een maatschappelijk gegeven. Maar arbeid verdient een herwaardering. Want waarom zou het in stand houden van leven gezien moeten worden als een straf, ook al is het circulair en repetitief zoals de opdracht van Sisyphus? Waarom zouden we samen met het omarmen van het leven de noodzaak van arbeid ook niet kunnen omarmen als een

betekenisvolle bijdrage aan het menselijke bestaan³⁶? Door deze herwaardering zouden we ook het publieke domein blijven voorzien van pluraliteit en vrijheid, door de mensen die dit leven mogelijk maken en mogelijk blijven maken door hun arbeid te verwelkomen, omarmen en rechtvaardig mee te laten delen in de vruchten die door arbeid, werk en actie worden bereikt. Kortom, het is tijd om de *animal laborans* en de *homo faber* achter ons te laten, en in plaats daarvan het tijdperk van de *homo laborans* in te luiden, voor wie vrijheid, noodzaak en arbeid geen tegenstellingen meer zijn.

³⁶ Albert Camus stelt in Camus (1991) dat Sisyphus betekenis aan zijn leven geeft door de eindeloze inspanning van de worsteling met het absurde universum, wat nooit omarmd kan worden of opgelost. In deze context gaat het echter niet zozeer om het element van zinloosheid, maar om het element van noodzakelijkheid, dat wel omarmd kan worden.

LITERATUURLIJST

Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press.

Arendt, H. (2007). *The promise of politics*. New York: Schocken Books.

Benhabib, S. (2000). *The reluctant modernism of Hannah Arendt* (new edition). Oxford: Rowman & Littlefield publishers, inc.

Camus, A. (1991). *The Myth of Sisyphus and Other Essays*. (J. O'Brien, trans.) New York: Vintage Books.

Canovan, M. (1998). Introduction to *The Human Condition*. In: Hannah Arendt. *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press.

Fromm, E. (1984). *Marx' visie op de mens*. Utrecht, Bijleveld.

Marx, K. (1969). Parijse manuscripten en andere filosofische geschriften, (geselecteerd door Erich Fromm). In: *Manifesten*. Den Haag: Boucher. <https://www.marxists.org/nederlands/marx-engels/1844/manuscripten/> bezocht op 28-10-2018.

Marx, K. (2004). *Stellingen over Feuerbach* (vert. M. Vanheeuverswyn). <https://www.marxists.org/nederlands/marx-engels/1845/1845feuerbach.htm>, zoals bezocht op 20-10-2018.

Marx, K. (2010). *Het Kapitaal*. Amsterdam, Boom.

Marx, K. & Engels, F. (2018). *Duitse ideologie: I. Feuerbach*. Nijmegen, Vantilt.

Piketty, T. (2014). *Capital in the 21st century*. Cambridge, MA: Belknap Press.

Veltman, A. (2010). Simone de Beauvoir and Hannah Arendt on Labor. *Hypatia*, 25(1)