

De menselijke conditie

HANNAH ARENDT

*De menselijke
conditie*

Vertaling: C. Houwaard

Boom | Amsterdam

Oorspronkelijk verschenen onder de titel
The Human Condition

© The University of Chicago 1958, 1998.
Alle rechten voorbehouden
Licentie door University of Chicago Press, Chicago,
Illinois USA

© Boom uitgevers Amsterdam 2009
Herziene editie – onder een nieuwe titel – in reeks
Grote Klassieken van het oorspronkelijk in 1968 bij
Uitgeverij Het Spectrum en vervolgens in 1994 bij
Uitgeverij Boom verschenen *Vita activa. De mens:
bestaan en bestemming*.
Tweede druk, 2011
Derde druk, 2015
Vierde druk, nieuwe vormgeving, 2017

Behoudens de in of krachtens de Auteurswet van 1912 gestelde uitzonderingen mag niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch door fotokopieën, opnamen of enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever. Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikelen 16h t/m 16m Auteurswet 1912 jo. besluit van 27 november 2002, Stb 575, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoeding te voldoen aan de Stichting Reprorecht te Hoofddorp (postbus 3060, 2130 KB, www.reprorecht.nl) of contact op te nemen met de uitgever voor het treffen van een rechtstreekse regeling in de zin van art. 16l, vijfde lid, Auteurswet 1912. Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16, Auteurswet 1912) kan men zich wenden tot de Stichting PRO (Stichting Publicatie- en Reproductierechten, postbus 3060, 2130 KB Hoofddorp, www.stichting-pro.nl).

No part of this book may be reproduced in any way whatsoever without the written permission of the publisher.

Ontwerp en verzorging omslag: René van der Vooren
Ontwerp binnenwerk: Leo de Bruin †
Uitvoering binnenwerk: Peter Tychon

ISBN 978 90 2440 875 7
NUR 730

www.boomfilosofie.nl
www.boomuitgeversamsterdam.nl

Inhoud

Woord vooraf 7

Inleiding 9

- I De menselijke conditie 15
 - 1. *Vita activa* en de menselijke conditie 15
 - 2. De term *vita activa* 19
 - 3. Eeuwigheid tegenover onsterfelijkheid 24
- II Het publieke en het private domein 28
 - 1. De mens: een maatschappelijk of een politiek dier 28
 - 2. De *polis* en de huishouding 32
 - 3. De opkomst van het maatschappelijke 40
 - 4. Het publieke domein: het gemeenschappelijke 51
 - 5. Het private domein: bezit 59
 - 6. Het maatschappelijke en het private 66
 - 7. De eigen plaats van menselijke activiteiten 71
- III Arbeiden 77
 - 1. 'De arbeid van ons lichaam en het werk van onze handen' 77
 - 2. Het ding-karakter van de wereld 87
 - 3. Arbeid en leven 90
 - 4. Arbeid en vruchtbaarheid 94
 - 5. Het privé-karakter van bezit en rijkdom 101
 - 6. Werktuigen en arbeidsdeling 108
 - 7. Een maatschappij van consumenten 116
- IV Werken 124
 - 1. De duurzaamheid van de wereld 124
 - 2. Reïficatie 127
 - 3. Instrumentaliteit en *animal laborans* 131
 - 4. Instrumentaliteit en *homo faber* 138
 - 5. De ruilmarkt 144
 - 6. De bestendigheid van de wereld en het kunstwerk 151

v	Handelen	160
	1. De zelfonthulling van de handelende in spreken en handelen	160
	2. Het netwerk van betrekkingen en de levensverhalen	166
	3. De zwakheid van de menselijke aangelegenheden	172
	4. De Griekse remedie	177
	5. Macht en de plaats van ontmoeting	183
	6. <i>Homo faber</i> en de plaats van ontmoeting	191
	7. De arbeidersbeweging	196
	8. De traditionele vervanging van handelen door maken	202
	9. Het proceskarakter van handelen	212
	10. Onomkeerbaarheid en de kracht tot vergeving	218
	11. Onvoorspelbaarheid en de macht der belofte	225
vi	De <i>vita activa</i> en de moderne tijd	230
	1. Wereldvervreemding	230
	2. De ontdekking van het punt van Archimedes	239
	3. 'Universele' wetenschap tegenover natuurwetenschap	249
	4. Het opkomen van de cartesiaanse twijfel	254
	5. Introspectie en het verlies aan <i>common sense</i>	260
	6. Het denken en het moderne wereldbeeld	265
	7. De omkering van de rangorde tussen contemplatie en handelen	268
	8. Omkering binnen <i>vita activa</i> en overwinning van <i>homo faber</i>	274
	9. De nederlaag van <i>homo faber</i> en het principe van het geluk	285
	10. Het leven als hoogste goed	293
	11. De overwinning van <i>animal laborans</i>	299
	Noten	307
	Register van persoonsnamen	367
	Zakenregister	371

Woord vooraf

Dit boek dankt zijn ontstaan aan een reeks lezingen, getiteld *Vita Activa*, onder auspiciën van de Charles R. Walgreen Foundation in april 1956 gegeven aan de universiteit van Chicago. Bij de opzet van dit werk, reeds in het begin van de jaren vijftig ter hand genomen, werd mij daarvoor een toelage verleend door de Simon Guggenheim Memorial Foundation, en voor de voltooiing ervan betekende een subsidie van de Rockefeller Foundation een zeer gewaardeerde steun. In de herfst van 1953 bood het Christian Gauss Seminar in Criticism aan de Princeton University mij de gelegenheid enkele van mijn denkbeelden uiteen te zetten in een reeks lezingen onder de titel *Karl Marx and the Tradition of Political Thought*. Ik ben nog altijd dankbaar voor het geduld en de aanmoediging waarmee deze eerste pogingen werden tegemoetgetreden, alsmede voor de levendige gedachtewisseling met schrijvers in Amerika en daarbuiten, waarvoor dit seminar, als studiegroep enig in haar soort, wel bij uitstek een klankbord vormt.

Rose Feitelson heeft mij geassisteerd sinds ik in dit land begon te publiceren, en zij was onmisbaar bij de redactie van dit manuscript en van het register. Ik dank haar zeer voor wat ze voor mij heeft betekend in de afgelopen twaalf jaar.

Hannah Arendt

Inleiding

In 1957 werd een door mensenhanden gemaakt voorwerp het heelal in geslingerd, waar het enige weken om de aarde cirkelde krachtens dezelfde zwaartekrachtwetten die de hemellichamen – zon, maan en sterren – besturen en in beweging houden. Weliswaar was deze door de mens geconstrueerde satelliet geen maan of ster, geen hemellichaam dat zijn baan kon beschrijven over een tijdruimte die zich voor ons, aan de aardse tijd gebonden stervelingen, uitstrekt van eeuwigheid tot eeuwigheid, maar toch was hij in staat gedurende korte tijd in het hemelruim te verblijven; hij bevond en bewoog zich in de nabijheid van de hemellichamen, alsof hij op proef tot hun verheven gezelschap was toegelaten. Deze prestatie, door geen andere geëvenaard, en zelfs nog van grotere betekenis dan de splitsing van het atoom, zou met onverdeelde vreugde zijn begroet als ze niet gepaard was gegaan met verontrustende militaire en politieke omstandigheden. Maar deze vreugde had merkwaardigerwijs niets triomfantelijks; niet trots of ontzag om het schijnbaar oppermachtige en onbegrensde menselijke kunnen vervulde de harten van de mensen, die, van de aarde opkijkend naar het firmament, daar nu een ding van hun eigen maaksel konden aanschouwen. De reactie die onmiddellijk na het bekend worden van de gebeurtenis spontaan tot uitdrukking kwam was opluchting, omdat nu de eerste stap was gezet op de weg ‘naar de bevrijding van de mens uit zijn aardse gevangenis’. En in deze zonderlinge uitspraak, wel verre van te kunnen worden weggewuifd als een lapsus van een of andere Amerikaanse krantenman, lag onbewust de echo van de hoogst merkwaardige epitaaf die meer dan twintig jaar voordien op de grafzuil van een van Ruslands grote wetenschappers was gebeiteld: ‘De mensheid zal niet voor eeuwig gekluisterd blijven aan de aarde.’

Zulke gevoelens en gedachten waren al enige tijd gemeengoed geweest. Zij tonen aan dat mensen steeds weinig moeite hebben zich aan te passen aan wetenschappelijke ontdekkingen en technische ontwikkelingen, dat zij al sinds tientallen jaren juist daarop waren vooruitgelopen. Evenals in zovele andere gevallen heeft de wetenschap ook hier weer bevestigd en tot werkelijkheid gemaakt wat mensen reeds in allerminst fantastische of ijdele dromen hadden geanticipeerd. Nieuw is

slechts dat een van Amerika's meest respectabele dagbladen eindelijk op zijn voorpagina bracht wat tot dan was weggestopt in de zo weinig respectabele literatuur van de science fiction (waaraan helaas nog niemand de aandacht heeft geschonken die ze als voertuig van massasentimenten en massabegeerten verdient). Het banale van de uitspraak moet ons niet over het hoofd laten zien hoe buitensporig ze in feite was; want al hebben christenen de aarde een tranendal genoemd, en al hebben filosofen hun lichaam wel als een kerker voor de geest of voor de ziel beschouwd, in de gehele geschiedenis van de mensheid heeft niemand ooit in de aarde een gevangenis voor de lichamen van de mensen gezien, of staan trappelen om letterlijk, weg van hier, naar de maan te gaan. Zouden de emancipatie en de secularisatie van de moderne tijd, die zijn begonnen met een zich afwenden, nog niet per se van God, maar van een god die de Vader van de mensen in de hemelen was, eindigen met een nog fataler verloochening van een Aarde, die de Moeder was van alle levende schepselen onder de zon?

De aarde is het wezen zelf van de menselijke conditie, en de aardse natuur, die menselijke wezens een woning is waarin zij zonder inspanning en zonder kunstmiddelen kunnen ademen en zich bewegen, zou, voor zover wij weten, als zodanig uniek kunnen zijn in het heelal. De wereld die de mens zich heeft geschapen – zijn kunstmatig milieu – scheidt het menselijke bestaan weliswaar af van het louter dierlijke, maar het leven zelf staat buiten deze kunstmatige wereld, en door deel te hebben aan het leven op aarde blijft de mens verwant aan alle andere levende organismen. Sinds enige tijd is menig wetenschappelijk experiment erop gericht ook het leven tot iets 'kunstmatigs' te maken en de laatste band met de kinderen van de natuur, waartoe toch ook de mens behoort, door te snijden. Hetzelfde reeds gesignaleerde verlangen om de gebondenheid aan de aarde te doorbreken openbaart zich in de pogingen tot het verwekken van leven in de reageerbuis, en tot bevruchting via 'de bevroren voortplantingscellen van mensen van bewezen begraafde onder de microscoop, teneinde superieure menselijke wezens voort te brengen' en '(hun) omvang, vorm en functie te wijzigen'; en de wens aan de menselijke conditie te ontsnappen ligt, vermoed ik, ook ten grondslag aan de hoop de levensduur van de mens te verlengen tot voorbij de grens van honderd jaar.

Deze toekomstige mens, die wetenschappers beweren binnen honderd jaar te zullen produceren, lijkt bezeten te zijn door opstandigheid

tegen het menselijke bestaan zoals dit is gegeven, een vrije gift uit het niets (seculier gesproken), die hij als het ware wenst in te ruilen tegen iets wat hij zelf heeft gemaakt. Aan ons toekomstige vermogen tot het voltrekken van zo'n ruil behoeft al evenmin te worden getwijfeld als aan ons huidige vermogen alle organisch leven op aarde te vernietigen. Van belang is slechts de vraag of wij onze nieuwe wetenschappelijke en technische kennis daadwerkelijk in deze richting wensen te gebruiken, en op deze vraag kan de wetenschap het antwoord niet geven; het is een politieke vraag van de eerste orde, en er is dus alle reden de beslissing in deze niet uitsluitend over te laten aan de geleerden of politici van professie.

Terwijl zulke mogelijkheden misschien nog verre toekomstmuziek zijn, hebben de eerste boemerangeffecten van de grote triomfen van de wetenschap zich reeds aangekondigd in een crisis binnen de natuurwetenschap zelf. De moeilijkheid ligt in het feit dat de 'waarheden' van de moderne wetenschappelijke wereldbeschouwing nog wel in wiskundige formules aangetoond en technologisch bewezen kunnen worden, maar niet meer normaal onder woorden te brengen of zelfs maar te denken zijn. Zodra over deze 'waarheden' als over begrippen en in de termen van de logica wordt gesproken, zal het resultaat, 'zo al niet even zinloos als een driehoekige cirkel, dan toch veel ongerijmder dan een "gevleugelde leeuw" zijn' (Erwin Schrödinger). Wij weten nog niet of deze situatie definitief is. Maar het is denkbaar dat wij mensen, aan de aarde gebonden wezens die zich zijn gaan gedragen alsof zij bewoners van het heelal zijn, nimmer in staat zullen zijn tot begrip van, dat wil zeggen: te denken en spreken over, de dingen die wij niettemin in staat zijn te doen. In dat geval zou het zijn alsof ons brein, de fysieke, materiële voorwaarde voor ons denken, niet meer bij machte is te registreren wat wij doen, zodat wij voortaan daadwerkelijk machines nodig hebben om voor ons te denken en te spreken. Als waar blijkt dat weten (in de moderne betekenis van technische kennis) en denken voorgoed eigen wegen zijn gegaan, dan zouden wij inderdaad de machteloze slaven worden, niet zozeer van onze machines als wel van onze technische kennis, niet-denkende wezens, tot speelbal geworden van elk apparaat, hoe moorddadig ook, dat technisch mogelijk is.

Maar zelfs afgezien van deze laatste en vooral nog onzekere consequenties stelt de door de wetenschappen geschapen situatie ons voor een politiek probleem van de grootste betekenis. Waar en wanneer het

belang van het spreken in het geding is, is er per definitie een politieke kwestie aan de orde, want het is het spreken dat de mens tot een politiek wezen maakt. Als wij de ons veelvuldig gegeven klemmende raad zouden opvolgen ons in cultureel opzicht te richten naar het huidige wetenschappelijke kunnen, dan zouden wij in alle ernst opteren voor een wijze van leven waarin het spreken geen zin meer had. Want de natuurwetenschap heeft zich in het jongste verleden gedwongen gezien haar toevlucht te nemen tot een 'taal' van wiskundige symbolen die, hoewel oorspronkelijk bedoeld ter afkorting van definities in woorden, thans definities bevat die op geen enkele wijze meer kunnen worden terugvertaald in het woord. De reden waarom het verstandig zal zijn het politieke oordeel van wetenschappers qua wetenschappers te wantrouwen, is niet in de eerste plaats gelegen in hun gebrek aan 'karakter' – dat zij niet hebben geweigerd hun medewerking te verlenen aan de ontwikkeling van atoomwapens –, of in hun naïviteit – dat zij niet hebben begrepen dat zij, wanneer deze wapens er eenmaal waren, de laatsten zouden zijn die over het gebruik ervan zouden worden geraadpleegd –, maar ligt in het feit dat zij zich bewegen in een wereld waarin het woord zijn macht heeft verloren. En wat mensen ook doen of weten of ervaren, het krijgt pas zin wanneer en in zoverre erover gesproken kan worden. Er mogen waarheden zijn die het woord te boven gaan, en deze kunnen misschien van beslissende betekenis zijn voor de enkele mens, dat wil zeggen, voor de mens in zoverre hij geen politiek wezen is, wat hij verder ook mag zijn. Maar de mensen in het meervoud, dat wil zeggen mensen voor zover zij leven en zich bewegen en handelen in deze wereld, kunnen de dingen slechts als zinrijk ervaren wanneer en omdat zij in staat zijn met elkaar te spreken en zich voor elkaar en voor zichzelf verstaanbaar te maken.

Dichterbij staat een andere en misschien even beslissende, niet minder beangstigende gebeurtenis: de opkomst van de automatisering, die binnen enkele decennia waarschijnlijk de fabrieken zal ontvolken en de mensheid de oudste en meest natuurlijke last waaronder zij gebukt gaat, de last van de arbeid en het juk van de nooddrift, van de schouders zal nemen. Ook hierbij is een fundamenteel aspect van de menselijke conditie in het geding, maar het verzet daartegen, de wens zich van de druk en de pijn van zware arbeid te bevrijden, is geen verschijnsel van de moderne tijd, maar even oud als de geboekstaafde geschiedenis. Vrij zijn van arbeid is op zichzelf niet iets nieuws; het was eens een van de

hechtst gefundeerde voorrechten van de weinige uitverkorenen. In dit geval lijkt dus van de vooruitgang van de wetenschap en de ontwikkeling van de techniek slechts profijt te zijn getrokken om iets tot stand te brengen, waarvan alle vroegere eeuwen hadden gedroomd, maar dat geen enkele had kunnen verwezenlijken.

Zo lijkt het, inderdaad. Maar dit is slechts schijn. Want de moderne tijd heeft theoretisch de arbeid verheerlijkt en de facto van de gehele maatschappij een maatschappij van arbeiders gemaakt. De vervulling van de wens komt derhalve op een moment waarop ze, evenals de vervulling van wensen in sprookjes, zichzelf slechts teniet kan doen. Een maatschappij van arbeiders staat op het punt de ketenen van de arbeid te slaken, maar deze maatschappij kent die andere, hogere en zinrijkere activiteiten niet meer, die het de moeite waard maken deze vrijheid te veroveren. Binnen deze maatschappij, die egalitair is omdat dit de wijze van samenleven is, waartoe samen-arbeiden noopt, is er geen klasse meer overgebleven, geen aristocratie van hetzij politieke hetzij geestelijke signatuur, waarvan de impuls tot een herwaardering en een eerdere herstel van de andere vermogens van de mens zou kunnen uitgaan. Zelfs presidenten, koningen en eerste ministers beschouwen hun ambt als een voor het functioneren van de maatschappij noodzakelijke taak, en onder de intellectuelen zijn het nog slechts individuele figuren, die wat zij doen beschouwen in termen van werk en niet in termen van een middel van bestaan. Wij worden geconfronteerd met het vooruitzicht van een maatschappij van arbeiders zonder arbeid, dat wil zeggen zonder de enige vorm van activiteit die er voor hen is overgebleven. Iets ergers kan men zich moeilijk voorstellen.

Dit boek tracht niet een antwoord op deze zorgelijke en verwarrende vragen te geven. Zulke antwoorden worden iedere dag gegeven, en het zijn zaken van praktische politiek, onderworpen aan het oordeel van velen. Die antwoorden kunnen nooit liggen in theoretische beschouwingen of in de inzichten van één persoon, alsof het hier problemen betrof waarvoor slechts één oplossing mogelijk is. Wat ik mij voorstel in de volgende bladzijden te doen, is de menselijke conditie aan een hernieuwd onderzoek te onderwerpen in het licht van onze jongste ervaringen en meest recente zorgen. Dit is kennelijk een zaak van het denken; en het komt mij voor dat juist gedachteloosheid – vergaande zorgeloosheid, hopeloze verwarring of gezapige herhaling van ‘waarheden’ die lege gemeenplaatsen zijn geworden – een van de meest opvallende

kenmerken van onze tijd is. Wat ik beoog, is derhalve heel eenvoudig: het pretendeert niet meer te zijn dan nadenken over wat wij doen.

‘Wat wij doen’ is dan ook het hoofdthema van dit boek. Het houdt zich slechts bezig met de meest elementaire aspecten van de menselijke conditie, met die activiteiten dus, die zowel volgens traditionele als volgens hedendaagse opvattingen binnen het bereik van ieder menselijk wezen liggen. Om deze en andere redenen is de hoogste en misschien wel meest zuiver menselijke activiteit waartoe mensen in staat zijn, de activiteit van het denken, hier buiten beschouwing gelaten. Stelselmatig beperkt het boek zich daarom tot een bespreking van arbeiden, werken en handelen, waaraan de hoofdstukken III, IV en V zijn gewijd. Historisch behandel ik in hoofdstuk VI de moderne tijd, en verspreid door het gehele boek de verschillende constellaties binnen de hiërarchie van activiteiten, zoals wij die uit de westerse geschiedenis kennen.

De moderne tijd is echter niet hetzelfde als de moderne wereld. Wetenschappelijk gesproken liep de moderne tijd, die in de zeventiende eeuw is begonnen, ten einde aan het begin van de twintigste eeuw; politiek gesproken is de moderne wereld, de wereld waarin wij thans leven, geboren op het moment dat de eerste atoombommen tot ontploffing werden gebracht. Deze moderne wereld zelf, die de achtergrond vormt van dit boek, breng ik niet in bespreking. Enerzijds bepaal ik mij tot een ontleding van die algemeen menselijke vermogens, die uit de menselijke conditie voortvloeien en permanent zijn, dat wil zeggen niet reddeloos verloren kunnen gaan zolang de menselijke conditie zelf niet is veranderd; anderzijds heeft de historische analyse ten doel de oorsprongen van de moderne wereldvervreemding op te sporen, zoals die zich openbaart in de tweeledige vlucht, van de aarde weg in het heelal en uit de wereld in het eigen ik, teneinde een inzicht te krijgen in de soort samenleving die, in de moderne tijd tot ontwikkeling gekomen, zich juist op het moment aandiende dat ze werd geconfronteerd met de intrede van een nieuw en vooralsnog onbekend tijdperk.

I DE MENSELIJKE CONDITIE

1. *Vita activa* en de menselijke conditie

Met de term *vita activa* wil ik drie fundamenteel menselijke activiteiten aanduiden: arbeiden, werken en handelen. Ze zijn fundamenteel, omdat elk van deze activiteiten correspondeert met een van de fundamentele voorwaarden, waaronder aan de mens het leven op aarde is gegeven.

Arbeiden is de activiteit die correspondeert met het biologische proces van het menselijke lichaam, waarvan de spontane groei, stofwisseling en uiteindelijke verval gebonden zijn aan de levensbehoeften die door de arbeid worden voortgebracht en in het levensproces ingevoegd. De menselijke conditie van arbeiden is het leven zelf.

Werken is de activiteit die correspondeert met het niet-natuurlijke aspect van het menselijke bestaan, dat treedt buiten de bedding van, en waarvan de sterfelijkheid niet wordt gecompenseerd door, de zich eeuwig herhalende levenscyclus van de soort. Werken schept een 'kunstmatige' wereld van dingen, een kunstmatig milieu dat zich duidelijk onderscheidt van alle natuurlijke milieus. Binnen de grenzen van deze wereld heeft ieder individueel leven zijn plaats, terwijl die wereld zelf geacht wordt ze alle te overleven en te boven te gaan. De menselijke conditie van werken is het zijn in de wereld.

Handelen, de enige activiteit die zich rechtstreeks, en niet via dingen of materie, tussen mensen voltrekt, correspondeert met de menselijke conditie van de pluraliteit, met het feit dat op aarde geleefd en de wereld bewoond wordt door mensen, niet door de Mens. Hoewel alle aspecten van de menselijke conditie op de een of andere wijze verband houden met de politiek, is deze pluraliteit specifiek de conditie – niet slechts de *conditio sine qua non*, maar de *conditio per quam* – van iedere vorm van politiek leven. Vandaar dat in de taal van de Romeinen, misschien het politieke volk dat wij hebben gekend, de woorden 'leven' en 'zijn onder mensen' (*inter homines esse*) als synoniemen werden gebruikt, evenals 'sterven' en 'niet meer zijn onder mensen' (*inter homines esse desinere*).

Maar in zijn meest elementaire vorm is de menselijke conditie van het handelen zelfs in Genesis impliciet gegeven ('man en vrouw schiep Hij *hen*'), wanneer wij ervan uitgaan dat dit verhaal van de schepping van de mens principieel verschilt van dat volgens welk God oorspronkelijk de Mens (Adam) schiep, 'hem' en niet 'hen', zodat de veelheid van menselijke wezens wordt toegeschreven aan vermenigvuldiging.¹ Menselijk handelen zou een overbodige weelde zijn, een willekeurig ingrijpen in algemene gedragspatronen, als mensen eindeloos te reproduceren herhalingen waren van eenzelfde model, waarvan de aard of het karakter voor allen eender was en evenzeer te voorspellen als de aard of het karakter van welk ander ding ook. Pluraliteit is de conditie van het menselijk handelen omdat wij allen eender, dat wil zeggen menselijk, zijn in die zin, dat niemand ooit gelijk is aan iemand anders die ooit heeft geleefd, leeft, of zal leven.

Deze drie activiteiten, en de condities waarmee ze corresponderen, hangen ten nauwste samen met de meest algemene conditie van het menselijke bestaan: geboorte en dood, nataliteit en sterfelijkheid. Arbeiden houdt niet slechts de individuele mens in leven, maar verzekert ook het voortbestaan van de soort. Werken en het resultaat van werken, het menselijke kunstproduct, verlenen een zekere mate van bestendigheid en duurzaamheid aan de vergankelijkheid van het aardse leven en de kortstondigheid van de menselijke tijd. Het handelen, in zoverre het leidt tot vestiging en instandhouding van politieke gemeenschappen, schiept de voorwaarde voor de herinnering, dat wil zeggen voor de geschiedenis. Arbeiden, werken en handelen wortelen al evenzeer in de nataliteit in zoverre ze mede de taak hebben de wereld te scheppen en te bestendigen ten bate van, voorzieningen te treffen voor, en rekening te houden met de voortdurende toevloed van nieuwe generaties, die bij de geboorte als vreemdelingen in deze wereld aankomen. Toch staat het handelen in nauwere betrekking tot het aspect van de nataliteit van de menselijke conditie dan de beide andere activiteiten; het nieuwe begin, inherent aan iedere geboorte, kan zich aan de wereld slechts kenbaar maken krachtens het vermogen dat de pasgeborene bezit tot een opnieuw beginnen, dat wil zeggen tot handelen. In deze zin van een begin maken houden alle menselijke activiteiten een element in van handelen, en dus van nataliteit. En daar het handelen de politieke activiteit bij uitstek is, zal waarschijnlijk de centrale categorie van het politieke denken, anders dan bij het metafysische denken, gezocht moeten worden in de nataliteit en niet in de sterfelijkheid.

De menselijke conditie omvat meer dan de voorwaarden waaronder aan de mens het leven is gegeven. Mensen zijn geconditioneerde wezens omdat alles waarmee zij in aanraking komen, onmiddellijk hun bestaan mee gaat conditioneren. De wereld waarin de *vita activa* zich afspeelt, wordt gevormd door dingen die menselijke activiteiten hebben voortgebracht; maar die dingen, die hun bestaan uitsluitend danken aan mensen, conditioneren niettemin voortdurend hun menselijke makers. Buiten en behalve de voorwaarden waaronder aan de mens het leven op aarde is gegeven, en gedeeltelijk daarvan uitgaande, scheppen mensen voortdurend hun eigen door hen zelf in het leven geroepen voorwaarden, die, ondanks hun menselijke oorsprong en hun veranderlijkheid, dezelfde conditionerende macht bezitten als natuurlijke dingen. Alles wat, rechtstreeks of zijdelings, een min of meer blijvende rol in het leven van de mens gaat spelen, neemt onmiddellijk het karakter aan van een conditie van het menselijke bestaan. Op grond daarvan zijn mensen altijd, wat zij ook doen, geconditioneerde wezens. Alles wat langs natuurlijke weg in de wereld van de mensen zijn intrede doet, of er als resultaat van menselijke kunnen in wordt opgenomen, wordt tot een aspect van de menselijke conditie. De inwerking van de wereld als gegeven werkelijkheid op het menselijke bestaan wordt ondergaan en beseft als een conditionerende kracht. De objectiviteit van de wereld – haar door dingen (objecten) bepaalde karakter – en de menselijke conditie zijn elkaars complement; omdat het menselijke bestaan een geconditioneerd bestaan is, zou het onmogelijk zijn zonder de dingen, en deze zouden een chaotische verzameling voorwerpen zonder samenhang zijn, een niet-wereld, als ze niet het menselijke bestaan mee conditioneerden.

Om misverstand te voorkomen: de menselijke conditie is niet hetzelfde als de menselijke natuur, en die menselijke natuur is geenszins gelijk te stellen met de som van alle menselijke activiteiten en vermogens, die corresponderen met de menselijke conditie. Want de activiteiten die wij hier bespreken noch die welke onbesproken blijven, zoals het denken en de rede, en zelfs niet de meest nauwgezette registratie van alle activiteiten, kunnen worden geacht essentiële kenmerken van het menselijke bestaan te vormen in die zin, dat dit bestaan zonder deze activiteiten en vermogens niet langer menselijk zou zijn. De meest radicale verandering in de menselijke conditie die wij ons kunnen voorstellen, zou plaatsvinden als mensen van de aarde zouden verhuizen naar

een andere planeet. Zo'n, niet meer volstrekt onmogelijke, verhuizing zou inhouden dat de mens zou moeten leven onder door hemzelf geschapen voorwaarden, radicaal verschillend van die op aarde. Arbeiden noch werken noch handelen, noch zelfs het denken zoals wij dit kennen, zouden dan nog enige zin hebben. Toch zouden zelfs deze van de aarde geëmigreerden nog altijd menselijke wezens zijn; maar het enige wat wij van hun 'natuur' zouden kunnen zeggen is dat zij nog altijd geconditioneerde wezens zijn, ook al is hun menselijke conditie er nu tot op grote hoogte een van eigen maaksel.

De vraag naar de menselijke natuur, Augustinus' *quaestio mihi factus sum* ('ik ben mijzelf een vraagstuk geworden'), lijkt noch in individueel psychologische, noch in algemeen filosofische zin te beantwoorden. Het is hoogst onwaarschijnlijk dat wij, die van alle ons omringende dingen de eigen aard kunnen vaststellen, doorgronden en definiëren, ooit in staat zouden zijn dit te doen met betrekking tot onszelf – het zou zoiets zijn als het springen over onze eigen schaduw. Bovendien geeft niets ons het recht aan te nemen dat de mens een eigen natuur of wezen heeft in de zin waarin dit met andere dingen het geval is. Met andere woorden: als wij een eigen natuur of wezen hebben, zou stellig alleen een god in staat zijn die te kennen en te definiëren, en een eerste vereiste om dit te kunnen doen zou zijn dat hij in staat was over een 'wie' te spreken als over een 'wat'.² Wij worden hier in verlegenheid gebracht, omdat de normen van het menselijke kennen, die van toepassing zijn op dingen met 'natuurlijke' eigenschappen, met inbegrip van onszelf in de beperkte mate waarin wij vertegenwoordigers zijn van de hoogst ontwikkelde vorm van organisch leven, ons in de steek laten zodra wij de vraag stellen: En *wie* zijn wij? Vandaar dat pogingen om de menselijke natuur te definiëren bijna onveranderlijk op enigerlei wijze uitlopen op de constructie van een godheid, dat wil zeggen, de god van de filosofen die zich, sinds Plato, op de keper beschouwd heeft ontpopt als een soort platonische conceptie van de mens. Natuurlijk vormt de ontmaskering van zulke filosofische concepties van het goddelijke als verzinnebeeldingen van menselijke vermogens en eigenschappen, geen bewijs, of zelfs maar een argument, voor het niet-bestaan van God; maar het feit dat pogingen om de natuur van de mens te definiëren zo gemakkelijk een voorstelling bij ons doen opkomen van iets wat wij zeer beslist 'bovenmenselijk' moeten noemen, en dat derhalve identiek is met het goddelijke, kan ons slechts wantrouwig maken met betrekking tot het begrip 'menselijke natuur'.

Anderzijds kunnen de dingen die het menselijke bestaan conditioneren – het leven zelf, nataliteit en sterfelijkheid, het zijn in de wereld, pluraliteit, de aarde – nooit ‘verklaren’ wat wij zijn of het antwoord geven op de vraag wie wij zijn, om de eenvoudige reden dat ze ons nooit absoluut conditioneren. Dit is ook altijd de opvatting geweest van de filosofie, in tegenstelling tot de wetenschappen – antropologie, psychologie, biologie enz. – die zich eveneens met de mens bezighouden. Maar vandaag de dag kunnen wij met enig recht beweren dat zelfs wetenschappelijk is aangetoond dat wij, hoewel wij nu leven, en waarschijnlijk altijd zullen leven, onder aardse voorwaarden, toch niet louter aan de aarde gebonden wezens zijn. De moderne natuurwetenschap dankt haar grote triomfen aan het feit dat ze de aardse natuur is gaan bekijken vanuit een waarlijk universeel gezichtspunt, dat wil zeggen: vanaf een bewust en nadrukkelijk buiten de aarde gekozen punt, het punt van Archimedes.

2. De term *vita activa*

De term *vita activa* is geladen met een eeuwenoude traditie. Hij is even oud als (maar niet ouder dan) onze traditie van het politieke denken. En deze traditie, die geenszins kan worden beschouwd als het kort begrip van alle politieke ervaringen van de westerse mensheid, vindt haar oorsprong in een zeer bepaalde historische gebeurtenis: het rechtsgeding tegen Socrates en het conflict tussen de filosoof en de *polis* (Griekse stadstaat). Ze rekende af met vele ervaringen van een vroeger verleden die niet meer beantwoordden aan haar onmiddellijke politieke doeleinden, en ze heeft tot aan haar einde, dat ze vond in het werk van Karl Marx, een hoogst selectieve ontwikkeling te zien gegeven. De term zelf, in de middeleeuwse filosofie de standaardvertaling van het aristotelische *bios politikos*, komt reeds voor bij Augustinus, in wiens *vita negotiosa* of *actuosa* de oorspronkelijke betekenis nog bewaard is gebleven: een leven gewijd aan de publieke zaak, dat is aan de politiek.³

Aristoteles onderscheidde drie wijzen van leven (*bioi*) die mensen in vrijheid, dat wil zeggen: in volledige onafhankelijkheid van de zorgen om het dagelijks bestaan en de daaruit voortvloeiende gebondenheden, konden kiezen. Deze vooropstelling van vrijheid sloot alle wijzen van

leven uit die er in hoofdzaak op gericht waren zich de middelen van bestaan te verschaffen – niet slechts het leven in arbeid van de slaaf, die daartoe gedwongen was door de noodzaak in leven te blijven en door de wil van zijn meester, maar ook het werkende leven van de vrije ambachtsman en het op gewin gerichte leven van de koopman. Ze sloot, kortom, iedereen uit die, gedwongen of vrijwillig, voor zijn gehele leven of tijdelijk, afstand had gedaan van de vrije beschikking over zijn doen en laten.⁴ De drie resterende vrije wijzen van leven hebben gemeen dat ze betrokken waren op het ‘schone’, dat wil zeggen op de dingen die niet absoluut noodzakelijk noch louter nuttig zijn: het leven van de zintuiglijke geneugten, dat het schone, zoals het is gegeven, weet te genieten; het leven gewijd aan de zaken van de *polis*, waarin men uitblinkt door schone daden; en het leven van de filosoof, gewijd aan het onderzoek van en de contemplatie van eeuwige dingen, waarvan de eeuwigerende schoonheid niet kan worden opgeroepen door de mens, noch veranderd door het gebruik ervan.⁵

Het voornaamste verschil tussen het aristotelische en het latere middeleeuwse gebruik van de term is dat de *bios politikos* uitdrukkelijk slechts het domein van de menselijke aangelegenheden aanduidde, met het accent op het handelen, *praxis*, noodzakelijk om dit terrein van het publieke leven te scheppen en te beheersen. Arbeiden noch werken werd geacht voldoende waardigheid te bezitten om een *bios* te vormen, een autonome en authentiek menselijke wijze van leven; aangezien ze dienstbaar waren aan de voortbrenging van wat noodzakelijk en nuttig was, konden ze niet vrij zijn, niet onafhankelijk van menselijke noden en behoeften.⁶ Dat de op de politiek gerichte wijze van leven aan dit oordeel ontsnapte, hangt samen met de Griekse opvatting van *polis*-leven, dat voor hen de uitdrukking was van een zeer bepaalde en vrij gekozen vorm van politieke organisatie, en niet van een willekeurige vorm van politiek handelen, nodig om mensen in een geordend verband bijeen te houden. Niet dat het de Grieken of Aristoteles ontging dat het samenleven van mensen altijd een of andere vorm van politieke organisatie nodig maakt, en dat het regeren over onderdanen een zeer eigen wijze van leven kan zijn; maar het regime van de despoot kon, omdat het ‘alleen maar’ een noodzakelijkheid was, niet worden beschouwd als een vrije wijze van leven en had dan ook geen verwantschap met de *bios politikos*.⁷

Met het verdwijnen van de antieke stadstaat – Augustinus moet de