

Politiek en de noodzaak van 'consideratie'

William Denayer

werkt als onderzoeker aan het Instituut voor Stedebouw en Ruimtelijke Ordening van de KU Leuven. Hij promoveerde in 1993 te Leiden op *Handelen en denken bij Hannah Arendt. Een ontologie van het actieve leven*. Adres: de Kerchovestraat 122, B 1501 Buizingen, België, tel.: 02/356.95.48.

Samenvatting

Om Arendts conceptie van het politieke handelen te begrijpen, dient zowel gebruik te worden gemaakt van haar werk dat expliciet over de politiek handelt, als van haar werk over het leven van de geest. Politiek handelen is niet mogelijk zonder representatief denken en oordelen. In Arendts opvatting van politiek is geen plaats voor ideologie of voor louter door eigenbelang ingegeven handelingen. Een van de wezenlijke taken van de politiek bestaat volgens Arendt uit het realiseren van burgerschap. Dit impliceert vooral een realistische sociale herverdelingspolitiek. Betoogd wordt dat Arendts pleidooi voor kleinschaligheid goed aansluit bij het werk van Melucci over de pogingen van nieuwe sociale bewegingen om het alledaagse leven te 'hermaken.'

1. Inleiding¹

Om het politieke handelen bij Arendt te beschrijven, wordt bijna zonder uitzondering uitsluitend gebruik gemaakt van haar werken die expliciet over politiek handelen, zoals *The human condition*, *Between past and future* en *On revolution*. Deze benadering doet in twee opzichten onrecht aan Arendts inzichten over de politiek.

In de eerste plaats heeft Arendt in de postuum uitgegeven publikaties *The life of the mind* en *The lectures on Kant's political philosophy* haar conceptie van het handelen gecompleteerd. Haar ideeën en uitweidingen over de faculteiten van de geest mogen, in het kader van een politieke theorie, in eerste instantie wellicht vreemd aandoen, maar maken van die theorie niettemin integraal deel uit. De werken over de geest vertegenwoordigen niet zozeer, zoals vaak wordt gedacht, Arendts terugkeer naar de filosofie. Zij vormen de vervollediging van haar werk

over de politiek. De inzichten uit *The life of the mind* en *The lectures* verrijken Arendts conceptie van het actieve leven en maken deze op een aantal punten consistent. Om dit uit te leggen wordt in par. 2 het handelen besproken zoals dit uit *The human condition* naar voren komt. Hierna worden enkele inzichten gedistilleerd uit *The life of the mind* en *The Lectures* (par. 3).

In de tweede plaats wordt bijna nooit gebruik gemaakt van een aantal minder bekende maar verhelderende teksten waarin Arendt zeer concreet de hedendaagse politiek bespreekt. In dit artikel maken we wel gebruik van deze teksten om enkele belangrijke misverstanden waartoe Arendts werk aanleiding geeft, recht te zetten (par. 4). Dit maakt het tevens mogelijk haar maatschappijkritiek te bespreken (par. 5). Ten slotte zal kort worden stilgestaan bij enkele mogelijkheden en nieuwe opgaven van politiek handelen in het huidige tijdsbestek. Daarbij zal vooral aandacht worden besteed aan nieuwe sociale bewegingen (par. 6).

2. Politiek handelen in *The human condition*

Arendt legde in *The human condition* (1958) zelf uit waarom zij een werk met zulk een fantastische titel had geschreven.² Haar onderzoek was ingegeven door de angst dat de moderne mens verward was geraakt in een rebellie tegen het menselijk bestaan zoals het was gegeven. Arendt vreesde dat het civilisatieproces en het totalitarisme een verandering in de menselijke bestaansvoorwaarden teweeg hadden gebracht. Daarom drong zich de noodzaak op deze bestaansvoorwaarden nauwkeurig te omschrijven. Arendt verdeelde het actieve leven (in het werk uit 1958 betekende dit het uiterlijk zichtbare, gemeenschappelijke leven van de mens) onder in arbeid,

werk en actie. Onder arbeid verstaat zij de noodzakelijke, monotone en repetitieve inspanningen ter bevrediging van de biologische behoeften. Werk bestaat uit het maken van duurzame objecten volgens een vooraf bedacht plan. *Homo faber*, de ambachtsman en de kunstenaar, redt zich uit de onderwerping aan de natuur door een specifiek menselijke wereld te realiseren. Werk wordt evenwel begrensd door een louter utilitaristisch interpretatiekader. *Animal laborans* en *homo faber* maken deel uit van de gemeenschap, maar participeren niet in politieke zin. De politieke actie is volgens Arendt de hoogste activiteit waartoe de mens in staat is. Bij actie handelen mensen rechtstreeks, zonder de tussenkomst van objecten, met andere mensen. De politiek is het domein van de intersubjectiviteit.

Actie is competitief redevoeren in de publieke ruimte van een gemeenschap. Actoren nemen hierbij politiek-ethische beslissingen op basis van afgewogen praktische oordelen. Arendts these luidt dat het handelen verscheidene belangrijke, unieke, existentiële eigenschappen bezit. Kenmerkend voor de actie is dat mensen aan elkaar verschijnen zoals zij wezenlijk zijn. Later, in *The life of the mind*, legde Arendt uit dat de vorming van de specifieke identiteit zich voltrekt door de tussenkomst van de wilsfaculteit. De wil maakt het handelen mogelijk doordat hij, voor de duur van de handeling, de politieke actor ontdoet van zijn belangrijkste obstakels: zijn biologische en psychologische zelf.³ Het zelf staat in voor de instandhouding van het leven. Het coördineert de inspanningen van de arbeid. Het zelf huist in de sfeer van het private, van de noodzakelijkheid en is daardoor een gedetermineerde, in essentie triviale grootheid. De identiteit is daarentegen een publieke entiteit. Arendt sprak van 'verschijning en actualisatie.' Arendt maakt dus een onderscheid tussen de mens in zijn private hoedanigheid en de mens als burger, als publieke actor. Zij maakte dit onderscheid duidelijk door de publieke sfeer van de handelende te vergelijken met het publieke bestaan van de ambachtsman. Zij die elkaar ontmoeten in de publieke ruimte van de markt, doen dit niet in de eerste plaats in hun hoedanigheid van mensen, maar als producenten en handelaren. De ambachtsman leidt een beperkt publiek, maar geen politiek bestaan. Specifiek voor het handelen is dat tussen de leden van de vertoogsruimte 'sheer human togetherness' heerst. De vorming

van de identiteit is noodzakelijk om samen te kunnen handelen. De menselijke identiteit vindt haar uitdrukking in de pluraliteit. De pluraliteit vloeit voort uit de confrontatie van de existentiële uniciteit van samen handelende mensen. De pluraliteit van de in het publieke domein principieel aan elkaar gelijke mensen uit zich in het verschil der meningen, het uiteen van de diverse opinies. De pluraliteit voedt en onderhoudt het 'web' van de interactieve, publieke symbolische relaties. De pluraliteit, die niet aanwezig is in arbeid en in werk, is onontbeerlijk voor het politieke handelen. Pluraliteit is niet de *conditio sine qua non* maar de *conditio per quam* van het politieke leven. Dit samen handelen genereert macht. Macht beantwoordt volgens Arendt niet aan de instrumentaliserende van de wil van anderen, maar aan de opbouw van een gemeenschappelijke wil. Macht komt voort uit de mogelijkheid dat ieder zijn eigen opinie verdedigt terwijl alle anderen daar open voor staan. Het niet optimaliseren van macht komt neer op het verwaarlozen van datgene waarom gehandeld wordt, de actualisatie van vrijheid.⁴ Vrijheid is volgens Arendt het bestaansrecht van politiek: handelen en vrij zijn vallen samen.

Arendt beschreef de actie als fundamenteel onvoorspelbaar. Wanneer de actor de publieke ruimte betreedt, komt hij terecht in een web van menselijke relaties met de hieraan inherente verscheidenheid aan opinies en conflicten. Als gevolg hiervan zal de handeling bijna nooit het doel bereiken dat de actor zich oorspronkelijk gesteld had. Zijn invoeging in de interactieve ruimte, die in zulke mate gevoelig is dat één daad, soms zelfs één woord, volstaat om de gehele constellatie te wijzigen, sorteert een reeks gevolgen die niet anticepeerbaar en niet controleerbaar zijn. De actor weet niet waar hij werkelijk aan begint. Deze onvoorspelbaarheid maakt dat het handelen niet met een traditionele notie van verantwoordelijkheid in overeenstemming is te brengen. Arendt legde uit dat de actie, door de mogelijkheid van vergeven en beloven, moreel zelfregulerend is. Beloven en vergeven beperken de risico's van het handelen doordat ze relatieve stabiliteit en voorspelbaarheid in de publieke sfeer introduceren. Elkaar beloven en vergeven moet volstaan bij de toewijzing van verantwoordelijkheid omdat handelingen uniek en *sui generis* zijn. Het belangrijkste criterium bij het beoordelen van handelingen is niet moreel, maar be-

treft het vermogen tot grootsheid: 'Unlike human behavior – which the Greeks, like all civilized people judged according to "moral standards"... action can be judged only by the criterion of greatness, because it is in its nature to break through the commonly accepted and reach into the extraordinary where whatever is true in common and everyday life no longer applies' (Arendt 1958, 246). De toepassing op de actie van een 'transcendente', extrapolitieke (religieuze of filosofische), niet via intersubjectieve weg verkregen verantwoordelijkheidsnotie compromitteert het vermogen tot innovatie. Ieder handelen dient op zijn eigen termen, in zijn uniciteit, te worden beoordeeld.

Arendt schreef deze conceptie van politiek neer met de duidelijke bedoeling om, tegen de traditionele theorie in, de intrinsieke waarde van het actieve leven voorop te plaatsen. Uit de maatschappijkritiek van *The human condition* blijkt echter dat zij ernstige problemen ondervond om de *vita activa* te bespreken zonder daar het denken bij te betrekken. Arendt legde uit dat in de moderniteit de arbeid, de oorspronkelijk laagst gewaardeerde bestaansvoorwaarde, op maatschappelijk gebied dominant is geworden. De onteigening die gepaard gaat met de opkomst van de kapitalistische productie- en eigendomsverhoudingen is daarbij doorslaggevend geweest. Hoewel prekapitalistische samenlevingen door grote sociale ongelijkheden gekenmerkt werden, bleef hierin ieder verzekerd van een levensnoodzakelijk minimum. De feodale gemeenschap beantwoordde volgens Arendt nog aan het ideaaltypische model van de Griekse *polis*. In de moderne tijd leiden de door de onteigening ontstane schaarste en nood tot het instrumentaliseren van politieke instellingen ten behoeve van private belangen. Daarmee verdwijnt de vrijheid, het bestaansrecht van de politiek, uit de publieke sfeer. In een maatschappij waar (nagenoeg) alles in functie van het materiële staat, worden betekenisvolle activiteiten steeds verder gemarginaliseerd. In het huidige tijdsbestek handelen volgens Arendt alleen kunstenaars en wetenschappers nog op een betekenisvolle manier. Deze opmerking is merkwaardig omdat kunstenaars en wetenschappers niets met de actie, zoals die in *The human condition* beschreven wordt, te maken hebben. In deze studie had Arendt betoogd dat de actie ontstaat uit 'een wezenlijk menselijk samenzijn', dat

zij haar basis vindt in het *common sense* begrijpen van de wereld, dat het belang van de handelingen ligt in het intersubjectief verkrijgen van betekenis. Het ondanks alles voortbestaan van de actie in de postmoderniteit zou echter niet te wijten zijn aan de *common sense* en de pluraliteit, maar aan de *isolatie* die het artistieke scheppen en het wetenschappelijke vorsen kenmerkt. Hoewel de publieke ruimte bijna geheel vernield is en het werk steeds verder bij de metabolische consumptie van *animal laborans* betrokken is geraakt, ontplooiën specifieke – geïsoleerde – individuen nog steeds betekenisvolle activiteiten. Arendt weet dit aan het vermogen te *denken*. Wat in de huidige tijd aan werk en actie overblijft is dus niet afhankelijk van de voorwaarden die Arendt in haar boek voor hun bestaan aangaf. Arendt sloot het denken uit van de studie van het actieve; een bespreking van deze faculteit bleek evenwel vereist voor de verklaring van het problematische behoud van de actie in de huidige tijd. Derhalve lag de wending naar 'het leven van de geest' voor de hand.

3. Politiek handelen in *The life of the mind* en *The lectures*

In *The life of the mind* (geschreven in 1974 en 1975) kwam Arendt terug op de onderverdeling tussen *vita activa* en *vita contemplativa*. Arendt nam het zichzelf kwalijk dat zij in *The human condition* de traditionele, filosofische tweedeling tussen een 'actief' en een 'contemplatief' leven had aangehouden. Door het denken van het actieve leven uit te sluiten, had zij de traditionele conceptie van het denken als een solitaire bezigheid, zonder bijzondere politieke relevantie, impliciet onderschreven. *The life of the mind* en *The lectures* brengen hierin verandering. Arendt besprak in deze werken de rol van het denken, het willen en het oordelen bij het tot stand komen van politieke handelingen. Zij beklemtoonde de noodzaak van 'representatief denken' en sprak zich andermaal in negatieve zin uit over het utopische denken. Wij zetten deze punten op een rij en geven enig commentaar.

Een eerste belangrijk kenmerk van het denken is dat het niet in een factische relatie tot de werkelijkheid staat. Het denken manifesteert zich nooit *onmiddellijk* in de wereld, maar drukt zich uit door middel van metaforen.⁵ Het denken werkt met ab-

straties, met algemeenheden (zoals rechtvaardigheid en billijkheid). Het oordelen daarentegen werkt met bijzonderheden, die in een contingente relatie tot de werkelijkheid staan. Het oordelen is eveneens een geestelijke faculteit maar het bezit, in tegenstelling tot het denken, een sociale component. Aan het oordelen is eigen dat we er bij anderen bijval voor zoeken. Meer nog: 'judgment... can be extended and become paradigmatic for the public sphere' (Arendt 1978, 83). Aangezien het oordelen, als geestelijke faculteit, autonoom is, wordt het bijzondere vergeleken met iets dat zelf ook een bijzonderheid is. De bijzonderheid waarmee vergeleken wordt, draagt echter een algemeenheid in zich. Anders is oordelen niet mogelijk. De bijzonderheid die een algemeenheid in zich draagt, vond Arendt in het *exemplarische voorbeeld* van de representatieve figuren ('moed is zoals Achilles'). Het oordeel bezit exemplarische validiteit in de mate waarin het voorbeeld juist gekozen wordt. Dit *spontane* kiezen van voorbeelden is echter afhankelijk van een *voorafgaand* denkproces. De figuur die als exemplarisch voorbeeld van moed wordt voorgehouden, moet werkelijk moedig zijn. Om deze reden noemde Arendt het oordelen een 'neveneffect' van het denken. Het is slechts mogelijk om spontaan over bijzonderheden te oordelen indien vooraf over het wezen daarvan is nagedacht.

Het exemplarische voorbeeld doet in de gemeenschap vervolgens dienst als maatstaf, als *tertium comparationis*. De interactie tussen het denken en het oordelen vormt volgens Arendt de *enige* wijze waarop een ethisch principe in de gemeenschap ingang kan vinden zonder dat daardoor de vrijheid om innoverend te handelen wordt aangetast. Essentieel is dat het principe waaraan de handeling ontspringt niet van een aangenomen of opgedrongen 'hogere bron' wordt afgeleid en niet met een vorm van extrapolitieke sanctiëring gepaard gaat.⁶ Alleen wanneer de validering van een exemplarisch voorbeeld intersubjectief gebeurt, wanneer de politieke actoren zelf de limieten voor de actie ontwikkelen in de vorm van gemeenschapszin, blijft de gemeenschap als een pluraliteit van gelijken ongeschonden.⁷

Het bestaan van politiek bewijst dat mensen geen autark bestaan kunnen leiden. Politiek wordt immers niet alleen gewild omwille van de voordelen die zij individuen kan bieden. Tot de *polis* wil men

behoren omwille van het samenleven en samen handelen zelf. Alleen als lid van een gemeenschap is de mens in staat tot het existentieel surplus van zoiets als het 'goede leven'.⁸ Mensen houden met elkaar rekening omdat zij zich van elkaar afhankelijk weten. Dit 'rekening houden' beschreef Arendt, in navolging van Kant, als 'representatief denken'. Representatief denken bestaat uit een zich verplaatsen in de situatie van anderen om van daaruit in hun plaats proberen te denken met als doel zo goed mogelijk hun opinie te begrijpen. Representatief denken is geen uiting van empathie, die het oordeel alleen maar kan vertroebelen, maar een aangelegenheid van verbeelding. De verbeelding maakt het mogelijk om zaken helder en afstandelijk te denken, en verzekert zo de relatieve onpartijdigheid van het oordeel. Arendt noemde het representatieve denken het politieke vermogen bij uitstek. Hoe beter iemand er in slaagt de standpunten van anderen te begrijpen, hoe beter zijn opinie en oordeel zullen zijn. Oordeel vereist 'consideratie' omdat ik, als mens, als politiek wezen, behoefte heb aan intersubjectiviteit en relationaliteit: 'we are "considerate", in the original meaning of the word. We must overcome our special subjective conditions for the sake of others. () [T]he nonsubjective element in the nonobjective senses is intersubjectivity' (Arendt 1978, 67).

Met het oordelen is nog meer verbonden. Het oordelen stelt niet alleen in staat te onderscheiden tussen goed en kwaad, mooi en lelijk. Het vervult de mens ook met melancholie. Dit gevoel en de zekerheid van de dood kunnen worden ontvlucht door het aanhangen van een historicistisch-teleologische interpretatie van de geschiedenis. Precies dit escapisme tast volgens Arendt echter de waardigheid van de mens aan. Deze waardigheid blijft alleen gewaarborgd wanneer daden op zichzelf blijven staan en niet in historicistisch perspectief worden gezien: 'It is against human dignity to believe in progress' (Arendt 1982, 77).⁹ Niet de geschiedenis, de vooruitgang en het succes, maar de over betekenis mijmerende toeschouwer die zich van deterministische illusies bevrijd heeft en wiens oordeel in de gemeenschap validiteit kan verwerven, is de geëigende rechter van het menselijk handelen.

Arendts inzichten uit *The life of the mind* en *The lectures* verlenen consistentie aan een conceptie van politiek handelen die niet door ideologische prefe-

renties en/of *louter* door calculerende afwegingen over de eigen positie bepaald kan zijn. Het handelen is spontaan en innovatief, maar voltrekt zich binnen de grenzen van de gemeenschapszin. Deze grens beperkt de actieradius van het handelen echter niet, aangezien de gemeenschapszin zelf mee door het handelen wordt ingevuld. Tegen de *sensus communis* staat de *sensus privatus*, die men het gebied van de ideologie zou kunnen noemen.¹⁰ Het zuiver logisch redeneren behoeft geen communicatie en geen intersubjectiviteit en kan bijgevolg verworpen tot de totalitaire 'logica van een idee'. Waarlijk politiek handelen vereist denken, representatief denken en oordelen. Te zamen vormen zij de buffers voor apolitiek gedrag.

4. Belangen of geen belangen?

Een belangrijk misverstand over Arendts visie op de politiek gaat over de functie van belangen. Vrijwel algemeen wordt aangenomen dat politiek bij Arendt geen doel/middelen-relaties en bijgevolg geen belangenarticulaties omvat. Politiek zou bij haar geen middel zijn om een doel te bereiken, maar een doel op zich. De participatie in de politiek is het doel van de handeling. Daarmee ligt de kritiek dat Arendt geen hedendaagse, realistische visie van politiek levert, voor de hand. Arendt zou niet stilstaan bij concrete beleidsvragen, maar zich verliezen in een aan Aristoteles schatplichtig meta-vertuog over het goede leven. Hierin is al wat met belangen, met economie en sociale regulering te maken heeft uit de politiek verwijderd. Wat overblijft is, volgens Habermas, 'a state which is relieved of the administrative processing of social problems; a politics which is cleansed of socio-economic issues; an institutionalization of public liberty which is independent of the organization of public wealth; a radical democracy which inhibits its liberating efficacy just as the boundaries where political oppression ceases and social repression begins – this path is unimaginable for any modern society' (Habermas 1977, 15). De Haan verdedigt in zijn proefschrift met betrekking tot het oordelen een soortgelijke lezing: 'Volgens Arendt is dit politieke oordelen belangeloos, omdat de relaties die voortkomen uit het publieke oordelen niet bemiddeld zijn door een objectief *interest*. Mensen zitten niet aan elkaar vast door de dingen die ze

bezitten, maar slechts in hun oordelen. Daarom geeft het oordelen vorm aan vrijheid, begrepen als complete onafhankelijkheid van de materiële wereld. () [I]n het openbare oordelen abstraheert men van sociale ongelijkheid, en presenteert men zichzelf als politiek gelijke' (De Haan 1993, 162; zie ook Prins 1991; Canovan 1992, waarin aan Arendts werk elitaire connotaties worden toegeschreven).¹¹

Volgens Habermas en De Haan biedt Arendts conceptie van politiek uitsluitend plaats voor communicatieve handelingen. Arendt beschouwt strategisch en instrumenteel handelen als vormen die van het politieke domein uitgesloten moeten blijven. Daardoor komt zij in de onmogelijke positie een onderscheid te moeten verdedigen tussen rationeel doelgerichte, maar mogelijk manipulerende en gewelddadige handelingen enerzijds en de Aristotelische praxis anderzijds. Arendts conceptie van politiek is volgens Habermas en De Haan niet substantieel in te vullen. Maar Arendts onderscheid tussen werk en actie heeft, in tegenstelling tot wat Habermas en anderen denken, niet tot doel strategische en instrumentele interacties van het politieke handelen uit te sluiten. Handelen mag nooit samenvallen met, maar staat niet los van belangenarticulatie. Arendt was zich terdege bewust van de meer erkende aspecten van politiek als onder meer door socio-economische belangen gedreven doelgericht handelen dat door machtsstrijd beslecht wordt. Handelen onderscheidt zich van werk, het uitvoeren van een vooraf bepaald plan, doordat de instrumentele motivatie er *nooit alleen* staat. Handelen transcendeert louter doelgerichte rationaliteit. Handelen bestaat uit een *combinatie* van het nastreven van een specifiek belang (het doel van de actie) en een verlangen naar samen handelen, naar 'publiek geluk' en identiteits- en zinbeleving (het motief van de actie).

5. Hedendaags politiek handelen en maatschappijkritiek

Arendts conceptie van politiek als een wereld op zich, zonder doel/middelen-relaties, los van de materiële reproductie, zou volgens haar critici (vergelijk de bijdrage van Van Gunsteren elders in dit nummer) leiden tot het probleem dat politieke interacties inhoudelijk niet kunnen worden ingevuld. Deze interpretatie berust op een fundamentele mislezing. We

geven een voorbeeld van arendtiaanse (belangen)politiek. Dit biedt tevens de gelegenheid Arendts maatschappijkritiek weer te geven.

Arendt bracht in *Public rights and private interests* en in *On violence* allerlei onderscheidingen aan tussen publieke en private belangen, tussen belangen van burgers en belangen van private personen. Publieke belangen worden niet *rechtstreeks* van private belangen afgeleid en vormen daarvan niet noodzakelijkerwijs de grootste gemene deler. Publieke belangen zijn geen collectieve private belangen en evenmin verlichte private belangen. Arendt lichtte de verschillen toe aan de hand van belangenconflicten die kunnen ontstaan tussen huiseigenaars en huurders. Redelijkerwijs zou men kunnen veronderstellen dat wederzijds eigenbelang tot overeenstemming over het na te streven primordiale doel, het in stand houden van een verzorgde woning, zal leiden. In werkelijkheid is deze redelijkheid dikwijls ver te zoeken. Dat komt doordat eigenbelang uitsluitend begaan is met het zelf. Het zelf houdt geen rekening met lange-termijnbelangen, zoals belangen van volgende generaties of met 'bredere', bij voorbeeld esthetische overwegingen. Zo'n louter calculerend, geheel op het eigenbelang betrokken denken is natuurlijk niet bijzonder redelijk of nobel, maar, gezien de machtsverhoudingen in de maatschappij, geheel realistisch: '[The near is my shirt but nearer is my skin - mentality] is the not very noble but adequate response to the time discrepancy between men's private lives and the altogether different life expectancy of the public world. To expect people, who have not the slightest notion of what the *res publica*... is, to behave nonviolently and argue rationally in matters of interest is neither realistic nor reasonable' (Arendt 1972, 175). Arendt stelt hier het bestaan van een publieke ruimte voorop als een noodzakelijke voorwaarde om belangen op niet-gewelddadige, redelijke wijze te kunnen regelen. De passage betekent niet dat huiseigenaars en huurders een publieke ruimte behoeven om daarin hun conflicten te beslechten. Hun relatie is volgens Arendt wezenlijk sociaal en niet politiek. Waarom is een publieke ruimte niettemin noodzakelijk? Een publieke ruimte kan onder meer training in discursieve vaardigheden en saamhorigheid bewerkstelligen. Mensen kunnen zo zicht krijgen op de publieke, gemeenschappelijke zaak. Daarin gaat het om dingen die permanent in de

wereld aanwezig zijn (zoals bij voorbeeld een historisch gebouw) en waarvan de waarde niet in monetaire termen uitdrukbaar is, onder meer omdat tevens de belangen van toekomstige generaties erin mee spelen. Deze analyse bevat correcte elementen, maar geeft nog niet de kern van Arendts positie weer. Deze moet als volgt worden gezien.

Mensen die verweekeld zijn in een gevecht om het overleven, kunnen niet redelijk handelen. Zonder bestaanszekerheid bannen zij alle bredere, 'wereldse' overwegingen uit hun berekeningen. Hierin kan slechts verandering optreden indien zij in staat worden gesteld hun instinctieve egoïsme te overwinnen. In eerste instantie dient dit te gebeuren door mensen bestaanszekerheid te laten verwerven en de gelijkheid van kansen te bevorderen. In tweede instantie dient de toegankelijkheid tot het politieke domein te worden verbeterd. Het probleem daarbij is dat deze beide hoofdvarianten van een dergelijke 'empowerment'-politiek volgens Arendt haaks staan op de dynamiek van de moderne produktiewijzen die leiden tot steeds meer onteigening en ongelijke verdeling: 'Neither the capitalist system nor the socialist system respect ownership any longer – inflation and devaluation are capitalist modes of expropriation – although both, in different ways, respect acquisition' (Arendt 1977, 108). Die onteigening ontnemt mensen *de facto* de mogelijkheid tot burgerschap dat, hoe men het ook draait of keert, een bepaalde mate van *freedom from want* impliceert. De volgende passage laat daarover geen twijfel: 'To ask sacrifices of individuals who are not yet citizens is to ask them for an idealism which they do not have and cannot have in view of the urgency of the life process. Before we ask the poor for idealism, we must first *make them citizens*, and this involves so changing the circumstances of their private lives that they become capable of enjoying the "public"' (Arendt, 1977, 107).

De publieke ruimte is noodzakelijk om private individuen tot burgers te maken. Gezien in het licht van de gegeven citaten kan dit alleen betekenen dat in een democratie burgers de opdracht hebben het burgerschap voor allen mogelijk te maken en dat dit een realistische sociale herverdelingspolitiek impliceert. Alleen door zulk een herverdeling kunnen op termijn politieke revitalisatie en samenwerking vorm krijgen en kan worden toegewerkt naar de re-

alisatie van gemeenschapsdoeleinden en rechtvaardigheid (zie ook Walzer 1983 en 1989). Hierbij moet worden aangetekend dat die rechtvaardigheid niet het uitvlakken van *alle* sociale ongelijkheden inhoudt. Zo'n jacobijns project is niet politiek van aard en zal, door zijn radicaliteit en de ermee gepaard gaande doorgedreven maakbaarheidspretenties, bovendien maar al te gemakkelijk totalitaire vormen aannemen (zie ook Achterhuis 1988, 151). Het is wel een taak van een democratische politiek om sociale ongelijkheden binnen aanvaardbare grenzen te houden. Arendt reikt daarvoor een maatstaf aan die, door zijn algemeenheid, misschien onvolkomen is, maar ons niettemin een goed begin lijkt (zie ook Bovens, Trappenburg, Witteveen 1994).¹² Sociale ongelijkheden zijn aanvaardbaar in zoverre in de gemeenschap ieder, ongeacht zijn maatschappelijke positie, beschikt over de reële mogelijkheid om te participeren in de politieke sfeer. Deze opdracht is volgens Arendt trouwens niet alleen een zaak van politiek of van rechtvaardigheid, maar van beschaving: 'If men are to remain civilized or to become so, the art of associating together must grow and improve in the same ratio in which the equality of conditions is increased' (Arendt 1972, 179). Volgens Arendt – dit is zonder meer een centraal thema in haar werk – kan de logica van de *homo economicus* alleen worden bedwongen door individuen eigen-dom, een eigen plaats in de wereld, te laten verwerken.¹³

Een probleem hierbij is dat volgens Arendt in de moderne tijd de publieke ruimte zelf onteigend geraakt is. De publieke ruimte werd geïnstrumentaliseerd ten behoeve van de articulatie van *private* groepsbelangen.¹⁴ Gezien de hedendaagse economische realiteit kunnen staten en regio's momenteel in feite nauwelijks een onafhankelijke politiek voeren (Boyer 1986, Harvey 1989). Gemeenschappen staan tevens relatief machteloos tegenover de huidige technologische ontwikkelingen (Beck 1988, Postman 1992). In de maatschappij is of dreigt een onderklasse te ontstaan. Gevestigde politieke actoren, wier positie mede afhankelijk is van de groei-economie, die zij bijgevolg niet ter discussie stellen (Habermas 1985, Van Dieren 1995), brengen geen of onvoldoende aandacht op voor dit verschijnsel (Galbraith 1983). Anderzijds getuigen sommige nieuwe sociale bewegingen van 'middle class popu-

lism' (Lash en Urry 1987). In die zin is het primaat van de politiek verloren gegaan.

Deze maatschappijkritiek kan nog verder worden gespecificeerd. Pluraliteit, de *conditio per quam* van politiek, is geen vanzelfsprekend gegeven. Het feit dat '[m]en, not man live on the earth' is onvoldoende voorwaarde voor het ontstaan van pluraliteit. Het natuurlijke gegeven van de geboorte, waarin de pluraliteit volgens Arendt haar oorsprong vindt, behoudt zijn relevantie slechts wanneer tussen de mensen een wereld bestaat die de pluraliteit eerbiedigt en aanmoedigt. Van pluraliteit is sprake wanneer '[m]en, not Man, live on the earth *and inhabit the world*' (Arendt 1958, 9). Pluraliteit is niet verzoenbaar met ideologie of terreur. Volgens Arendt is het vooruitgangsgeloof echter een ideologie en vormt het consumptisme een verinnerlijkte terreur. Arendt legde feilloos de fundamentele tegenstelling bloot die het geloof in de vooruitgang en de produktie ter wille van de produktie kenmerken. De huidige economie produceert om te voorzien in de behoefte aan loonarbeid door te voorzien in de bevrediging van door diezelfde economie zelf opgewekte behoeften aan de produkten van die arbeid. In oorsprong is het werk een activiteit waarbij de mens op een bedachtzame, voor hemzelf en de wereld niet-destructieve wijze duurzame produkten maakt. De huidige produktie is daarentegen destructief voor milieu en natuur, bevredigt ternauwernood nog werkelijke menselijke behoeften en schept uit zichzelf lang niet meer voldoende arbeidsplaatsen: 'It is only too true that the premise underlying this whole age, its capitalist and socialist development, has been... progress and that, as Mumford says, "the going is the goal", not because there was inherent meaningfulness in the "going" but rather because... to stop wasting, ... to say at a given moment enough is enough would spell immediate doom. () Today it is almost universally accepted that we must above all make cars to keep jobs, not to move people about... but from keeping the economy from collapsing' (Arendt 1975, 3).

6. Hernieuwde mogelijkheden tot politiek handelen?

Arendt zoekt in verschillende bijdragen naar nieuwe mogelijkheden tot politiek handelen. Zo bevat *On violence* een opmerkelijk pleidooi voor politieke

verandering en kleinschaligheid. Arendt spreekt hier over de eerste generatie waarvoor de technologie concreet een bedreigende dimensie verkreeg. De technologie bedreigde hele bevolkingsgroepen met werkloosheid, het voortbestaan van gehele naties en mogelijk het leven op aarde zelf (Arendt 1972). Deze dreigingen noopten tot politiek handelen. Burgerlijk ongehoorzaam en andere groepen ageerden tevens tegen de bureaucratie – volgens Arendt de moderne regeervorm –, de sociale anomie, het verdwijnen van politiek als een vormgeven aan gemeenschappelijke doelen, de partijen, die geen conceptie van een algemeen belang hanteerden, maar verworpen waren tot private organisaties met een eigen elite en tegen de vernieuwde opkomst van het nationalisme. De huidige staat van de wereld lijkt Arendts onheilspellende voorspellingen te bevestigen (Van Dieren 1995). Aan de andere kant zijn nieuwe vormen van politiek ontstaan. Die bespreken we kort aan de hand van het werk van Andrea Melucci over de nieuwe sociale bewegingen.

Volgens Melucci spelen in hedendaagse 'complexe' samenlevingen sociale bewegingen een vitale rol in het genereren van *betekenis*. Betekenis wordt gezien als een resultaat van collectieve zelf-realisatie in de maatschappelijke, maar, vreemd genoeg, niet in de politieke sfeer: 'Contemporary social movements... have shifted towards a non-political terrain: the need for self-realization in everyday life. () [S]ocial movements have a conflictual and antagonistic, but not a political orientation, because they challenge the logic of complex systems on cultural grounds' (Melucci 1989, 23; zie ook Duyvendak e.a. 1992). Nieuwe sociale bewegingen zijn actief op het gebied van het alledaagse leven. Het 'hermaken' daarvan is (naar binnen toe) per definitie geen strategisch, maar communicatief handelen. Dit communicatief handelen heeft (naar buiten toe) echter onmiskenbaar strategische gevolgen. Hedendaagse bewegingen functioneren volgens Melucci als tekens (zie ook Habermas 1981). Tekens vertegenwoordigen symbolische uitdagingen aan dominante situatiedefinities en de bijhorende waarden en normen. Hedendaagse bewegingen stellen volgens Melucci radicale vragen omtrent de doelen van het individuele en het sociale leven. Zij waarschuwen vanuit kritisch-rationeel perspectief voor cruciale problemen die complexe maatschappijen bedreigen. Sociale be-

wegingen vervullen voor de samenleving vitale functies die traditionele (doelrationeel handelende) politieke actoren niet (meer) (kunnen) waarmaken.

De nieuwe sociale bewegingen zijn volgens Melucci om verschillende redenen nieuw. Hun actie overschrijdt de beslissingsruimte van het politiek systeem en realiseert zo politieke regeneratie en innovatie. Nieuwe bewegingen investeren veel tijd en energie in het construeren van organisatievormen die niet (in eerste instantie) instrumenteel zijn voor het bereiken van politieke doelen via het politieke systeem, maar voorwaarden zijn om, binnen de beweging zelf, tot handelen te komen. Ook nieuw aan de bewegingen is volgens Melucci de integratie van de latente en de zichtbare dimensies van de collectieve actie. In de traditie van bij voorbeeld de werknemersbeweging bestond een duidelijk onderscheid tussen het private en het sociale leven van de georganiseerde werknemers. Emotionele investeringen, cognitieve raamwerken en leefgewoonten lagen in elk van de beide sferen anders. In de nieuwe sociale bewegingen zou dit niet het geval zijn. De acties van de nieuwe bewegingen zijn dan zowel *prepolitiek* doordat participanten in informele netwerken nieuwe betekenissen en omgangsvormen uittesten (de 'herwaardering van het alledaagse leven') als *metapolitiek* doordat participanten problemen in de openbaarheid brengen die door de huidige politiek niet kunnen worden opgelost en die door traditionele politieke actoren evenmin adequaat kunnen worden gearticuleerd.

De bewegingen zijn volgens Melucci ook efficiënt vanuit politiek oogpunt. Zij initiëren institutionele veranderingen door organisatorische praktijken te herdefiniëren. Een tweede effect van hun optreden is de selectie van nieuwe politieke actoren. Een derde effect is culturele innovatie, de ontwikkeling van nieuw levensvormen die – erg langzaam – in het politieke systeem doorsijpelen. Op deze manier wijzen nieuwe sociale bewegingen niet op het einde van de politiek, maar op de radicale herdefiniëring ervan. Hun handelingsbereidheid contrasteert (soms) met die uit de grauwe zone van de partijpolitiek (Habermas 1981 en 1985). Wie nog steeds meent dat de taak van de democratie ligt in het veiligstellen van competitie tussen economische actoren en het verzekeren van de regels die de politieke representatie mogelijk moeten maken en eerlijk moeten laten ver-

lopen, ziet niet de diepgaande socio-economische, socio-psychologische en socio-politieke veranderingen die zich de voorbije decennia hebben voltrokken. Volgens Melucci is het eertijds gangbare onderscheid tussen staat en civiele maatschappij, waarop de politieke cultuur van het kapitalisme, de partijdemocratie, geënt was, vervaagd (zie ook Lash en Urry 1987). De traditionele tweeledige structuur lijkt te zijn vervangen, aan de bovenzijde door een dicht, interdependent en intensief werkende structuur van verschillende transnationale entiteiten (zie ook Boyer 1986) en, aan de onderzijde, door een veelheid aan politieke actoren met elk eigen ruimtelijke contexten, eigen instellingen, specifieke systemen van representatie en besluitvormings- en implementatiewijzen, die elkaar vaak genadeloos beconcurreren en niet tot samenwerking in staat blijken (zie ook Castells 1983). Daarbij komt dat de vroegere relatieve homogeniteit van sociale identiteiten en belangen lijkt te zijn geëxplodeerd. Staat en civiele maatschappij verworden tot culturele en symbolische vormen, die niet langer als het eigene van specifieke sociale groepen kunnen worden beschouwd. De sociale bewegingen vinden hun functie in deze constellatie omdat zij vechten tegen de ultimate ontheemding die zou bestaan uit de situatie dat de mens in geen enkele concrete ruimte nog zou thuishoren (zie ook Lefebvre 1991). Een dergelijke strijd kan niet eendimensioneel als belangenpolitiek worden begrepen. Sociale bewegingen verdedigen volgens Melucci de 'rights of everyday life, such as those relating to space, time, birth and death, individual's biological and affective dimensions, and the survival of the planet and the human species' (Melucci 1989, 173). Om de 'rechten van alledag' te kunnen articuleren zijn publieke ruimten nodig die onafhankelijk functioneren van het beleid, het politieke systeem en de partijen. De actie van sociale bewegingen is veelzijdig. Hun actie kan worden beschouwd als een bijdrage om de politiek te revitaliseren. De bewegingen hebben volgens Melucci de potentie om vanuit het alledaagse leven een democratisering uit te dragen.

Noten

1. Met dank aan prof. dr. A.M.J. Kreukels en dr. M. Trapenburg voor hun kritiek op een eerdere versie van dit artikel.

2. Voor het schrijven van deze paragraaf werd gebruik gemaakt van W. Denayer 1994, 'Geest en wereld in Hannah Arendts politieke fenomenologie', *Acta Politica* 1.

3. De functie van de wil blijft hier verder onbesproken. Zonder de wil kunnen mensen geen handelingen initiëren, maar de wil is intrinsiek compromisloos. Daarom moeten het willen, het denken en het oordelen samenwerken.

4. Arendt onderscheidt tussen de betekenis (het 'for the sake of') van een handeling en het doel (het 'in order to') ervan. De betekenis van het handelen ligt in het verkrijgen van een existentieel surplus, de realisatie van vrijheid. Het doel ligt in het verkrijgen van regelgeving.

5. Metaforen drukken gelijkaardige relaties uit tussen mentale en sensorische data. De plausibiliteit van de metafoor is afhankelijk van de poëtische affiniteit die tussen de mentale en de sensorische data, bij voorbeeld tussen het gegriefde hart en de zee (Homerus), tussen de wind en het denken (Socrates) onderkenbaar is. Een metafoor is geen allegorie, die uitleg behoeft vooraleer hij betekenisvol wordt: '... the laborious interpretations of allegorical figures... reminds of the solving of puzzles even when no more ingenuity is demanded than in the... representation of death by a skeleton. () Metaphors ... on the other hand, are the means by which *the oneness of the world* is poetically brought about' (Arendt 1978, 110)

6. In *The human condition* bleef de oorsprong van de principes onbesproken. Later maakte Arendt (1961, 1963) duidelijk dat politieke actie slechts betekenisvol wordt wanneer zij verbonden is met de manifestatie van een principe. We kunnen dit toelichten aan de hand van een voorbeeld dat verder aan bod komt. Dat ik, als huurder, een conflict heb met mijn huiseigenaar, is geen politieke, maar een sociale kwestie. Dergelijke conflicten kunnen echter tot politieke conflicten uitgroeien. Dit gebeurt wanneer huurders en verhuurders zich verenigen en handelen vanuit principes, zoals bij voorbeeld het recht op woonruimte. De discussie wordt zo principieel, het handelen politiek.

7. Arendt las de traditie van de politieke filosofie als een poging het handelen uit de sfeer van de menselijke relaties te verdrijven en er vormen van werk, hiërarchie en expertise, voor in de plaats te stellen. Sinds Plato werd het denken begrepen als een passieve contemplatie, een aanschouwen van 'essenties', op grond waarvan de filosoof in de *polis* een bevoorrechte positie opeiste. Later leidde de bevooroordeeldheid tegenover het handelen tot de vraag hoe de theorie met de praxis verbonden kon worden. Volgens Arendt waren de gevolgen van de antieke en de moderne denkbeelden gelijk: Plato, Marx en alle filosofen die een blauwdruk voor een geordende samenleving hebben ontwikkeld, theoretiseren het handelen.

8. Een vereniging die slechts gericht is op de handhaving van de rechtvaardigheid en de bescherming van de gezamenlijke belangen is volgens Aristoteles, van wie het begrip 'goede leven' afkomstig is, nog geen *polis*. Wanneer mensen elkaar *alleen* omwille van het eigen voordeel gebruiken, zijn ze niet toe aan een politieke relatie. Voor Aristoteles maakt het louter economische motief om met anderen te leven, mensen eerder tot slaven dan tot burgers van een *polis*. Van politieke gemeenschap is pas sprake wanneer burgers een *affectieve* relatie met de *polis* ontwikkelen en onderhouden (zie uitgebreid Van Erp 1994).

9. 'Whenever we hear of grandiose aims in politics, such as... fighting a war to end all wars or to make the whole world safe for democracy, we are moving in the realm of... thinking... in which history is the object of a process of fabrication and [consequently] one cannot escape the consequence that there must come a moment when this "object" is completed' (Arendt 1961, 77).

10. De communicatie tussen mensen is afhankelijk van de *sensus communis*: 'The it-pleases-or-displeases-me, which as a feeling seems so utterly private and non-communicative, is rooted in this community sense and is therefore open to communication once it has been transformed by reflection, which takes all others and their feelings into account' (Arendt 1982, 72).

11. Het is dan ook geen wonder dat De Haan, die Arendt en Habermas opvoert als representanten van de republikeinse traditie (waarom niet van de communitaristische traditie?), spreekt over een kunstmatige vorm van gelijkheid bij Arendt (p. 162). Verder meent hij dat politiek die in het teken staat van het verbeteren van het lot van de armen, hun positie volgens Arendt juist verzwakt, omdat het hen afhankelijk maakt van bureaucratische instellingen en hun vermogen tot oordelen doodt. Uiteindelijk wordt volgens hem zo zelfs de suggestie gewekt dat voor de realisatie van een republikeinse politiek het onrecht van een slavernij op de koop toe moet worden genomen (p. 164). Ten slotte is het De Haan niet duidelijk waarover het politieke debat bij Arendt nog moet gaan. De bespreking van ongelijkheden wordt immers overbodig. Als deelnemer in de politieke sfeer is men immers per definitie aan elkaar gelijk, zodat bij voorbaat vaststaat dat klachten over een onevenredige bevoordeling van een bepaald gezichtspunt niet legitiem kunnen zijn. Volgens hem belandt Arendt zo in dezelfde positie als Rawls, die probeert op basis van een filosofisch fiat politieke kwesties van de agenda te houden. Prins van zijn kant schrijft: 'Arendt... schuift het noodzakelijke als anti-politiek terzijde. () Problemen ten aanzien van arbeid (werkloosheid, inkomensverdeling, automatisering enz.) worden aangeduid als sociale problemen die niet in de politiek thuishoren. () Wanneer vrijheid als bestaansrecht van politiek wordt opgevat verliest bestuur zijn politieke betekenis' (Prins 1991, 213). Deze lezingen zijn zeer aanvechtbaar. We geven kort twee citaten uit *The human condition*: 'Whithout disclosure of the agent... action loses its specific character and becomes... achievement. It is then indeed no less a means to an end than making... This happens whenever human togetherness is lost... here words reveal nothing' (p. 180). En: 'Action and speech go on between men... and they retain their agent-revealing capacity even if their content is exclusively "objective," concerned with the matters of the world of things in which men move, which physically lies between them and out of which arise their specific, objective worldly interests. These interests constitute, in the world's most literal significance, something with *inter-est*, which lies between people and therefore can bind them together. Most action... is concerned with this in-between...' (p. 192).

12. Meer concreet noemen deze auteurs vanuit sociaal-democratisch perspectief als programmapunten het handhaven van een fatsoenlijk sociaal minimum, het verzorgen van alge-

meen onderwijs, het vergroten van de invloed van de kiezers, het verminderen van de druk van gedetailleerde wet- en regelgeving, het versterken van 'burgerschapsrechten' in o.m. bedrijven en bredere rekrutering voor politieke ambten.

13. Arendt wees erop dat tot aan de moderne tijd politieke participatie afhankelijk was van het bezit van eigendom ('property' als tegengesteld aan 'wealth'). Volgens haar begint de geschiedenis van de uitkristallisering van het totalitarisme bij de onteigening aan het begin van de moderniteit: 'the eclipse of a common public world, so crucial to the formation of the lonely mass man and so dangerous in the formation of the worldless mentality of modern ideological mass movements, began with the much more tangible loss of a privately owned share in the world' (Arendt 1958, 257). Later, in *Crises of the republic*, vat zij het probleem zo samen: 'Our problem today is not how to expropriate the expropriators, but, rather, how to arrange matters so that the masses, dispossessed in capitalist and socialist systems, can regain property' (Arendt 1972, 214).

14. Zie ook Habermas: 'whereas the theorists of democratic elitism (...) recommend representative government and the party system as channels for the political participation of a depoliticized mass, Arendt sees the danger precisely in this situation. Mediatizing the population through highly bureaucratized administrations, parties (...) just supplements and fortifies those privatistic forms of life which provide the psychological base for (...) the unpolitical' (Habermas, 1997, 22).

Literatuur

- Achterhuis, H., 1988, *Het rijk van de schaarste. Van Thomas Hobbes tot Michel Foucault*, Baarn.
- Arendt, H., 1958, *The human condition. A study of the central dilemmas facing modern man*, Chicago.
- Arendt, H., 1961, *Between past and future. Eight exercises in political thought*, New York.
- Arendt, H., 1963, *On revolution*, New York.
- Arendt, H., 1968, *Men in dark times*, New York.
- Arendt, H., 1970, *On violence*, New York.
- Arendt, H., 1972, *Crises of the republic*, New York.
- Arendt, H., 1975, 'Home to Roost', *New York Review of Books*, (june 26th).
- Arendt, H., 1977, 'Public rights and private interests. A reply to Ch. Frankel', in: M. Mooney en F. Stuber (eds.), *Small comforts for hard times. Humanists on public policy*, New York.
- Arendt, H., 1978, *The life of the mind*, New York.
- Beiner, R. (ed.), 1982, *Hannah Arendt's lectures on Kant's political philosophy*, Chicago.
- Beck, U., 1988, *Gegengifte: die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt am Main.
- Bovens, M., M. Trappenburg en W. Witteveen, 1994, 'Voor God en vaderland? Communarisme en republikenisme in Nederland', *Socialisme & Democratie*, 7/8.
- Boyer, R., 1986, *Capitalismes. Fin de siècles*, Parijs.
- Canovan, M., 1992, *Hannah Arendt, A reinterpretation of her political thought*, Cambridge.
- Castells, M., 1983, *The city and the grassroots. A cross-cultural theory of urban social movements*, Londen.

- Denayer, W., 1993, *Handelen en denken bij Hannah Arendt. Een ontologie van het actieve leven*, diss. RU Leiden.
- Denayer, W., 1994, 'Geest en wereld in Hannah Arendts politieke fenomenologie,' *Acta Politica*, 1.
- Dieren, W. van (red.), 1995, *De natuur telt ook mee. Naar een duurzaam nationaal inkomen*, Utrecht.
- Duyvendak J.W., H.A. van der Heijden, R. Koopmans en L. Wijmans, 1992, *Tussen verbeelding en macht. 25 jaar nieuwe sociale bewegingen in Nederland*, Amsterdam.
- Erp, van H., 1994, *Het politiek belang. Over de politieke orde in een pluralistische samenleving*, Amsterdam.
- Galbraith, J.K., 1993, *The culture of contentment*, Boston.
- Haan, I. de, 1993, *Zelfbestuur en staatsbeheer. Het politiek debat over burgerschap en rechtsstaat in de twintigste eeuw*, Amsterdam.
- Habermas, J., 1977, 'Hannah Arendt's communications concept of power', *Social Research*, 44.
- Habermas J., 1981, 'New social movements', *Telos*, 41.
- Habermas, J., 1985, 'Die neue unübersichtlichkeit und die Erschöpfung utopischer Energien', in: *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt am Main.
- Harvey, D., 1989, *The urban experience*, Oxford.
- Lash, S., en J. Urry, 1987, *The end of organized capitalism*, Cambridge.
- Lefebvre, H., 1991, *The production of space*, Oxford/Cambridge (Mass.).
- Melucci, A., 1989, *Nomads of the present. Social movements and individual needs in contemporary society*, Philadelphia.
- Postman, N., 1992, *Technopoly. The surrender of culture to technology*, New York.
- Prins, W.B. 1990, *Op de bres voor vrijheid en pluraliteit. Politiek in de postmetafysische revisie van Hannah Arendt*, Amsterdam.
- Walzer, M., 1983, *Spheres of justice. A defense of pluralism and equality*, Oxford.
- Walzer, M., 1989, 'Citizenship', in: T. Ball, J. Farr en R. Hanson (eds.), *Political innovation and conceptual change*, Cambridge.