

Utopie als einde van de politiek

H.J. Achterhuis

is hoogleraar Systematische Wijsbegeerte aan de Universiteit Twente. Speciaal aandachtsveld: techniekfilosofie. Enkele recente publikaties: *Het rijk van de schaarste* (1988), *De maat van de techniek* (red., 1992), *Natuur tussen mythe en techniek* (1995), alle verschenen bij uitgeverij Ambo te Baarn. Adres: Haaksbergerstraat 405, 7545 GL Enschede.

Samenvatting

Arendt zag onze moderne wereld deels als een gerealiseerde utopie. Er bestaat een structurele overeenkomst tussen haar kritische analyses van de moderne samenleving in *The human condition* en de positief bedoelde beschrijvingen uit bij voorbeeld de meest invloedrijke utopie uit de vorige eeuw *Looking backward* van Eduard Bellamy. Arendts beschouwingen over politiek zetten zich scherp af tegen de principes van de utopie, waarin maakbaarheid, het doel/middel-schema en het realiseren van consensus centraal staan. Voor zover deze principes echter niet naadloos in de moderne wereld gerealiseerd zijn, blijken haar beschouwingen over 'handelen' onvermoede perspectieven te bieden voor een nieuwe – positieve – interpretatie van natuurwetenschap en technologie.

1. Inleiding

In de herfst van 1995 ontstond er na een uitzending van de EO ernstige commotie rond abortussen die in het Academisch Medisch Centrum in Amsterdam waren verricht. Het ging om een aantal gevallen waarin van erfelijke blindheid sprake was. Tot in parlement en regering werden hierover zeer kritische beschouwingen gehoord. Kenmerkend hiervoor waren uitspraken van arts en PvdA-parlementariër Rob Oudkerk. Hij zag de gewraakte medische ingrepen vooral in het licht van de beroemde dystopie *Brave new world* van Aldous Huxley. Als wij de medisch-technologische ontwikkelingen niet zeer kritisch volgden en waar nodig afremden, dreigden wij snel naar Huxley's 'Heerlijke nieuwe wereld' af te glijden.

De reactie van Oudkerk is exemplarisch voor veel kritische benaderingen van maatschappelijk-

technologische ontwikkelingen. Als het om biotechnologie gaat, zweeft de schaduw van Huxley over elke stap die hier gedaan wordt. Betreft het de informatietechnologie, dan wordt met voorliefde naar Orwells *1984* verwezen. Steeds wordt het heden hier vanuit het dystopische perspectief beschouwd. Oorspronkelijk was dit laatste overigens natuurlijk utopisch, maar naarmate de utopieën uit de zestiende en zeventiende eeuw, die aanvankelijk als richtsnoer voor de moderniteit dienden, deels verwezenlijkt werden, onderkende men meer en meer de dystopische kanten ervan. De lichtende droom veranderde geleidelijk in een nachtmerrie. Dat was althans de expliciete boodschap die Huxley *Brave new world* meegaf. Als motto voor zijn boek nam hij een beroemde uitspraak van Berdjajew over. 'Utopieën blijken veel uitvoerbaarder dan men vroeger dacht. En wij staan tegenwoordig voor een heel wat angstwekkender vraag: "Hoe kan men vermijden dat zij voorgoed worden verwezenlijkt?"' () De maatschappij beweegt zich in de richting van utopieën. En misschien staan wij aan het begin van een nieuw tijdperk, een tijdperk waarin de intellectuelen en de ontwikkelde klasse zullen gaan zinnen op middelen om utopieën te voorkomen en terug te keren tot een... niet-utopische samenleving.'

Berdjajews uitspraak kon niet alleen als motto voor *Brave new world* dienen. Ze geldt ook in grote lijnen voor het soort techniekkritiek dat door een vorige generatie wijsgeren is ontwikkeld. In *De maat van de techniek* heb ik als redacteur en auteur aan een aantal stemmen uit deze generatie het woord gegeven. Het is niet overdreven om te stellen dat denkers als Ellul, Heidegger, Jonas en Mumford onze samenleving als een min of meer gerealiseerde utopie beschouwen, die zich bij de verwerkelijking van

de aanvankelijke idealen als onleefbare dystopie ontpopt. Met name aan Lewis Mumfords beschouwingen over de megamachine ligt het historische schema dat van een grotendeels gedetermineerde ontwikkeling van utopie naar dystopie uitgaat, ten grondslag. De technologische megamachine wordt in de moderniteit voor het eerst in Bacons *Nova Atlantis* uitgewerkt. In ruim drie eeuwen zijn wij er vervolgens in geslaagd om de ideeën uit deze utopie te realiseren. Volgens Mumford beantwoordt de samenleving van de tweede helft van de twintigste eeuw qua structuur grotendeels aan de door Bacon voor het eerst geformuleerde principes. De moderne mens is gereduceerd tot een radertje in de dystopische megamachine.

Paul van Dijk en Pieter Tijmes, mijn medeauteurs, en ikzelf waren van mening dat Hannah Arendt ook een plaats verdiende in *De maat van de techniek*. Dat zij die niet kreeg had een contingente reden. Zowel Tijmes als ikzelf hadden elders enkele beschouwingen over haar relatie tot de moderne techniek gepubliceerd (Tijmes 1992). Die wilden wij niet direct in breder verband hernemen. Op de vraag in hoeverre haar techniekkritiek in hoofdlijnen overeenkomt met die van de bovengenoemde denkers, kan ik daarom geen afgewogen antwoord geven. Dat dit wel het geval is, werd onlangs door Rein de Wilde in een opzienbarend artikel betoogd. Als vertrekpunt kiest hij *Looking backward* van Edward Bellamy, de meest invloedrijke utopie uit de vorige eeuw. Hij laat vervolgens zien hoe veel maatschappijkritiek uit de jaren vijftig van deze eeuw de westerse samenleving als een soort realisering beschouwt van de idealen van Bellamy. Met name 'het portret dat Arendt en Marcuse in het midden van deze eeuw van de Verenigde Staten schetsen is een tamelijk getrouwe afdruk van Bellamy's utopie, zij het in negatief. Van individualiteit is geen sprake meer, de maatschappij is veranderd in een groot leger, efficiëntie heeft alle andere waarden overvleugeld, "echte" politiek bestaat niet langer, geloof is een modieus gezelschapsspel geworden, mensen willen alleen nog maar meer vrije tijd en consumptie' (De Wilde 1994, 171-172).

De Wilde heeft ongetwijfeld gelijk als hij op de structurele negatieve verwantschap wijst tussen de analyses in *Looking backward* en *The human condition*. Of hij daarmee Arendt volledig recht doet, be-

twijfel ik. Met name de – het zij toegegeven nauwelijks uitgewerkte – beschouwingen over het vermogen tot handelen dat in onze tijd van de politici naar de natuurwetenschappers is overgegaan, waarmee zij *The human condition* besluit, openen onverwachte andere perspectieven op natuurwetenschap en technologie. Arendt stelt hier dat dit nieuwe technologische handelen alleen ingrijpt in de natuur en dat het daarom een aantal van de essentiële kenmerken van het door haar geanalyseerde politieke handelen mist. Recente technieksociologische onderzoekingen laten echter zien dat ook technologisch handelen plaatsvindt binnen 'het netwerk van de menselijke betrekkingen' (zie bij voorbeeld Schwarz en Thompson 1990). Hier liggen, zoals ik aan eind van dit artikel zal aanstippen, mogelijk vruchtbare aanzetten voor een nieuw wijsgerig verstaan van technologie als handelen in natuur en samenleving.

Het is hier niet de plaats om dit uit te werken. Als mogelijke tegenhanger van de volgende analyses wilde ik deze richting van Arendts denken in elk geval ook kort onderstrepen. In wat volgt, zal ik Arendts begrip van politiek echter vooral beschouwen als een afwijzing van elke utopische tendens. Daarbij laat ik uitdrukkelijk de vraag rusten in hoeverre deze tendensen in de hedendaagse samenleving voluit gerealiseerd zijn. Dat Arendt hier vaak min of meer vanuit lijkt te gaan, ben ik overigens met De Wilde eens.

2. Maakbaarheid als ideaal

Ook al wordt dit vaak gesuggereerd in retrospectieve beschouwingen die Arendt als een voorloper of zelfs vertegenwoordigster zien van de beweging uit de jaren zestig, zij is ook in die tijd nooit echt in de mode geweest. Dat blijkt misschien het meest duidelijk uit haar kruistochten tegen het kernbegrip uit die dagen: maakbaarheid. Terwijl de utopisch getinte bewegingen uit de jaren zestig en zeventig dit begrip uit de sfeer van de techniek naar de politiek verplaatsten, vecht Arendt juist voor een streng conceptueel onderscheid tussen het technische maken of werken en het politieke handelen. Heel het vierde en vijfde deel van *The human condition* werken dit onderscheid in veel facetten uitvoerig uit. In het achtste hoofdstuk van het laatste deel ziet zij, in vol-

strekte oppositie met de tijdsgeest, de teloorgang van het eigenlijke politieke juist in 'het vervangen van handelen door maken'.

Dit laatste is in alle utopieën het meest perfect gerealiseerd. Vanaf More's *Utopia*, dat aan het nieuwe literaire genre dat typisch was voor de moderniteit, zijn naam gaf, is hierin steeds sprake van samenlevingen die, meestal op grond van blauwdrukken en idealen, geconstrueerd zijn. Het politieke handelen in de zin die Arendt hieraan geeft wordt in deze maatschappijen dan ook altijd expliciet uitgesloten. Ik geef enkele voorbeelden.

More benadrukt dat Utopia mensenwerk is. Er is geen mythische halfgod of al dan niet religieuze traditie waartoe het herleid kan worden. Op een volstrekt nieuw fundament werd het op grond van een model dat koning Utopos voor ogen stond, ontworpen. Deze stichter van Utopia liet in een groots project de landengte van het schiereiland waar de Utopiërs woonden, doorgraven, zodat het een geïsoleerd eiland werd. Nadat zo de natuur onderworpen was, werden vervolgens mens en maatschappij opnieuw gevormd door wetten en instituties. Op deze wijze ontstonden letterlijk 'nieuwe' mensen, die totaal verschilden van de halve wilden die eerst op het schiereiland woonden. De boodschap is duidelijk: mens, natuur en maatschappij zijn tot op zeer grote hoogte maakbaar.

Nadat Utopia zo letterlijk gemaakt is, wordt elke mogelijkheid tot politiek handelen er bewust uitgesloten. Voor Arendt staat in dit laatste centraal dat er een nieuw begin kan worden gemaakt. Dat moet in utopieën nu juist worden voorkomen. Als immers de best mogelijke wereld eenmaal is gerealiseerd, kan elke vrije en onverwachte handeling alleen maar tot degeneratie leiden. De inwoners van utopieën zijn dan ook altijd tot in de meest minutieuze details van hun leven gedisciplineerd en genormaliseerd. De alom aanwezige sociale controle maakt elk spoor van individualiteit onmogelijk. Tekenend is dat Raphael Hythlodæus, de verteller in More's boek die meer dan drie jaar in Utopia heeft gewoond en die er zo spontaan mogelijk in een gesprek in een Antwerpse kroeg over praat, geen enkele Utopiër een eigennaam geeft en geen enkele anekdote over een concreet individu vertelt.

Grond van de politieke vrijheid, zo stelt Arendt in *Was ist Politik?*, de aantekeningen die zij voor een

grote studie maakte, is de mogelijkheid om te gaan en staan waar je wilt. 'Vrij zijn betekende oorspronkelijk niet meer dan gaan kunnen waarheen je wilt, al houdt dit meer in dan wat wij tegenwoordig bewegingsvrijheid noemen.' Arendt verbindt deze vrijheid uitdrukkelijk met de mogelijkheid om je van de dwang van de huishouding en de familie te kunnen verwijderen.

In *Utopia* lijkt More zich zeer bewust te zijn dat in deze vrijheid in elk geval de aanzet tot politiek handelen besloten ligt. Die wordt dan ook uitdrukkelijk afgesneden. De Utopiërs mogen niet vrij rondreizen op hun eiland. Voor elke reis moeten zij een vergunning aanvragen. Deze kunnen zij alleen krijgen in de vorm van een groepsaspoort waarin nauwkeurig bestemming en duur van de reis worden aangegeven. De staat fourneert ook de middelen voor transport voor een groep die een bepaalde reis maakt. In je eentje erop uit trekken en zelf rondkijken is ten strengste verboden. Wie zonder vergunning wordt aangetroffen in een district waarvan hij niet als inwoner geregistreerd staat, wordt opgepakt, teruggebracht en 'streng gestraft als deserteur'. Gebeurt dit een tweede maal, dan bestaat de straf uit slavernij. Zelfs om rond te zwerven in je eigen district moet je altijd eerst aan je eigen familieleden toestemming vragen. Je kunt kortom geen stap in Utopia doen zonder dat de gemeenschap je controleert.

Gezien het bovenstaande is het niet verwonderlijk dat Arendt de vervanging van handelen door maken vooral situeert in Plato's proto-utopie *De staat*. Plato's afkeer van het handelen herleidt zij tot zijn traumatische ervaringen met het proces van zijn leermeester. De dood van Socrates was voor Plato een bewijs van de zwakheden en de onbeheersbaarheid van het publiek handelen. Het zet processen in beweging waarvan de afloop onvoorspelbaar en moreel soms onaanvaardbaar is. Dit kan alleen worden voorkomen als het onzekere gezamenlijk handelen van politiek gelijken vervangen wordt door de vastheid van het voorspelbare maken van de *homo faber* die gestalte krijgt in de filosoof-koning. Zoals de beeldhouwer een beeld maakt, zo zal deze de staat maken. En net als de eerste heeft ook de filosoof-koning een model voor ogen dat hij aan de hand van bepaalde criteria en richtlijnen zo exact mogelijk realiseert. In *De staat* vindt in Plato's den-

ken dan ook een omslag plaats in de befaamde ideeënleer. Oorspronkelijk culmineerden de ideeën bij Plato in de hoogste idee van het schone dat door de filosoof om zichzelf wille bemind werd. Dat verandert als Plato ze op de politiek gaat betrekken. Voor de filosoof-koning is het goede de hoogste idee die hij terwille van de aangelegenheden der mensen vertaalt in normen, richtlijnen en wetten.

De erfenis van Plato bleef tot de nieuwe tijd sluimeren. Zolang in de Middeleeuwen de *vita contemplativa* als hoogste wijze van leven voor de mens werd beschouwd, zolang contemplatie en rede als hoogste vermogens werden gezien, bleven de vele implicaties die in zijn vervanging van handelen door maken besloten lagen, veelal onzichtbaar. Pas in de moderne tijd, die de rangorde van *vita activa* en *vita contemplativa* omkeert, openbaren zich de vele consequenties hiervan, die volgens Arendt moorddadig en desastreus zijn. Ook zij onderstreept dat deze vooral in utopieën zichtbaar worden. 'Plato, de eerste die een blauwdruk voor de bouw van staten heeft ontworpen, is dan ook de inspirator gebleven van alle latere utopia's' (Arendt 1958, 227). Deze hebben, zo stelt zij, niet zozeer een rol in de geschiedenis gespeeld omdat ze hier en daar soms letterlijk verwerkelijk waren. Daarvoor bezweken ze meestal te snel aan spanningen en tegenstrijdigheden, zoals met name veel negentiende-eeuwse experimenten laten zien. De invloed van utopieën is diffuser én groter dan deze experimenten suggereren. Utopieën hebben er 'in hoge mate toe bijgedragen, dat zich een traditie van politiek denken kon ontwikkelen waarin, bewust of onbewust, het handelen werd geïnterpreteerd als een vorm van maken en vervaardigen' (ibid.). Enkele implicaties van deze traditie zal ik hieronder mede vanuit Arendts begrip van politiek kort uitwerken.

3. Het geweld van het doel/middel-denken

Centraal in het vervaardigingsproces staat het doel/middel-schema. In *Was ist Politik?* laat Arendt zien dat in de gebruikelijke definities van politiek dit schema ook met voorliefde wordt gehanteerd. In veel gevallen wordt politiek gezien als een middel om een hoger doel te bereiken. In de moderne tijd wordt dit doel meestal gezien als beveiliging en kwaliteitsverhoging van het levensproces. Politiek

dient concreet om de eigendommen van het individu te beschermen en zijn streven naar geluk, meestal vertaald in welvaart, te ondersteunen. In principe is vanuit een dergelijke definitie de politiek als instrument vervangbaar. De genoemde doeleinden kunnen immers soms beter buiten het politieke proces om bereikt worden. In utopieën is dit meestal dan ook het geval. In het 'Nieuwe Atlantis' garandeert de technocratische heerschappij van de deskundigen het welzijn en geluk van de inwoners. Een dergelijk technocratisch beheer werd in de eerste helft van onze eeuw, mede in de lijn van Bellamy's *Looking backward*, door een brede, deels uit ingenieurs bestaande beweging bepleit. En een denker als Ellul is van mening dat dit soort technocratie in feite in de tweede eeuwheft reeds is gerealiseerd.

Een wezenlijk aspect van het gebruik van het doel/middel-schema is het geweld. Om zijn doelen te realiseren gebruikt de *homo faber* geweld tegen de natuur. De boom wordt omgehakt om een tafel of stoel te maken. In de moderne natuurwetenschap en technologie is deze gewelddadig benadering van de natuur geïnstitutionaliseerd. Bacons metafoor dat de natuur in het experiment op de pijnbank moet worden gelegd teneinde haar geheimen te openbaren, wordt in dit verband uittrenturen geciteerd. Arendts beschouwingen over het geweld dat de *homo faber* in zijn natuurbenadering hanteert, lijken een afwijzing in te houden van het onderscheid tussen traditionele en moderne technologie dat Heidegger maakt. Terwijl in de eerste met de natuur zou worden meegewerkt, zou in de laatste sprake zijn van het dwingen ervan. Arendt is duidelijk minder romantisch. Van meet af aan is volgens haar de natuurbenadering van de *homo faber* gekenmerkt geweest door geweld. Het doel heiligde in het vervaardigingsproces uiteindelijk altijd de – gewelddadige – middelen.

Wanneer de politiek als een maken in plaats van een handelen wordt gezien, wordt het doel/middel-schema ook naar dit domein verplaatst. Juist omdat het hier wezenlijk niet thuishoort, leidt het tot moorddadige consequenties. Zij komen weer het scherpst in de utopisch-revolutionaire beweging naar boven. Het hoge doel – de blauwdruk van de ideale samenleving – dient als rechtvaardiging voor alle middelen die hiervoor worden ingezet. De 'vuile handen' die hierbij volgens onder andere Sartre

worden gemaakt, zitten echter niet zozeer onder het smeer van de materie als wel het bloed van medemensen. De geschiedenis van de revolutie in het Westen slaagt er, doordat zij binnen het maakbaarheidsperspectief gevangen blijft, nergens in om aan de volgens Arendt 'platgetreden paden' van het doel/middel-schema te ontsnappen. Stokeley Carmichael rechtvaardigde het geweld van Black Power in de jaren zestig met de opmerking dat om een omelet te maken je nu eenmaal eieren diende te breken. En Sartre stelde in zijn beroemde voorwoord voor Fanons *Verworpenen der aarde*, dat in de derde-wereldbeweging van de jaren zestig een soort cult-status had, dat alleen geweld het middel is om een nieuwe samenleving en nieuwe mensen te creëren. Fanon zelf plaatst zijn pleidooien voor revolutionair geweld uitdrukkelijk binnen de utopische traditie. 'Op weg naar "Utopia" [de aanhalingstekens zijn van Fanon] heeft niemand schone handen; hier bestaan geen onschuldigen noch toeschouwers.' Het geweld is gerechtvaardigd, zo besluit hij zijn strijdschrift, omdat het er uiteindelijk op gericht is 'een nieuwe mens te scheppen'.

Het gaat er hier niet om Fanon in de beklagdenbank te zetten. Ook bij hem vinden we tenslotte uitspraken als die van Marx, dat 'een doel dat onrechtvaardige middelen vereist, geen rechtvaardig doel is'. Waar het wel om gaat, is om de inherente logica van het maakbaarheidsdenken, waar zowel Marx als Fanon binnen gevangen blijven, zichtbaar te maken. Arendt stelt dat, ondanks dit soort incidentele restricties het doel/middel-schema geen centrale plaats behoort te hebben in het politieke handelen. 'Zolang wij blijven geloven dat wij op het publieke terrein te doen hebben met doeleinden en middelen, zolang zullen wij niemand ooit kunnen beletten alle middelen te gebruiken om een eenmaal gesteld doel te bereiken' (Arendt 1958, 229).

De enige uitweg uit deze bijna wittgensteiniaanse beheksing door de taal ziet zij in het onderscheid maken tussen concepten die wel op het terrein van de politiek thuishoren. Het uitvoerigst doet zij dit in het in *Was ist Politik?* opgenomen fragment 'Der Sinn von Politik'. Zij maakt daarin allereerst onderscheid tussen 'Zweck' en 'Ziel'. Bij het eerste gaat het om een doel dat instrumenteel bereikt dient te worden. Slechts aan de marge van de politiek is er plaats voor dit soort instrumentele doelen die via ge-

weld nagestreefd kunnen worden. Het betreft dan met name de verdediging van de staat in een oorlogssituatie. 'Ziele' daarentegen horen wel tot de kern van het politieke handelen. Het zijn geen eigenlijke nauw omschreven doeleinden. Eerder gaat het om richtlijnen en directieven waar men zich aan oriënteert, die echter niet exact vaststaan, maar die pas in het politieke proces met medeburgers, die ook hun eigen 'Ziele' hebben, concreet gestalte krijgen. Als het politieke handelen zijn 'Ziele' niet bereikt – en Arendt merkt met nadruk op dat dit eigenlijk steeds het geval is – dan is het daarom noch doelloos noch zinloos. Van dat eerste is geen sprake omdat het nooit in eerste instantie doeleinden ('Zwecke') heeft proberen te realiseren, maar zich vooral met meer of minder succes aan richtlijnen heeft georiënteerd. Het is niet zinloos omdat juist in het elkaar onderling proberen te overtuigen over 'Ziele', de politieke ruimte als zodanig ontstaat.

In dit verband zingt Arendt haar loflied op de politiek als een eigen realiteit die haar zin in zichzelf heeft. De zin van een handeling ligt immers, onderscheiden van het doel ervan, in de handeling zelf. Zolang deze bestaat, is de zin aanwezig. Andersom geldt dat wanneer een handeling op een doel gericht is, zij ophoudt te bestaan zodra dit doel bereikt is. Juist vanwege de eigen werkelijkheid en zinvolheid van het politieke handelen, mag dit zich, ook al is Arendt realistisch genoeg om te erkennen dat het ook doelen moet nastreven, nooit aan het doel/middel-schema uitleveren.

Naast de drie genoemde elementen van het politieke handelen, het doel dat wordt nagestreefd, de richtlijnen waaraan men zich oriënteert en de zin die zich tijdens het politieke proces openbaart, onderscheidt Arendt nog een vierde aspect. In navolging van Montesquieu noemt zij dit 'het principe' van het handelen. Het betreft hier zoets als de grondovertuiging die in verschillende tijdperken en onder verschillende politieke regimes mensen tot politiek handelen heeft aangezet. Montesquieu noemt in dit verband de eer voor de monarchie en de deugd voor de republiek. Voor het klassieke Athene zou het volgens Arendt de vrijheid zijn, voor de moderne tijd komen gelijkheid en rechtvaardigheid als principes naar voren.

Arendts rigoureuze conceptuele onderscheidingen worden vaak als haarkloverijen afgedaan. Van

deze kritiek is zij zich bewust geweest. Langs twee wegen gaat zij er op in. Na haar uiteenzettingen over het verschil tussen doel, richtlijn, zin en principe betoogt zij dat onze onwil om onderscheidingen aan te brengen natuurlijk niet verhindert dat de feitelijk bestaande onderscheidingen zich in de werkelijkheid doorzetten. Een dergelijke afspiegelingstheorie van de taal zullen weinigen heden ten dage aanvaarden. Arendts tweede opmerking dat haar onderscheidingen ons kunnen helpen om de politieke werkelijkheid beter te begrijpen, lijkt mij echter volstrekt overtuigend. Veel van de paradoxale uitspraken uit de Europese utopisch-revolutionaire traditie verschijnen erdoor in een ander licht. Het dilemma dat men mensen moet 'dwingen om vrij te zijn' dat vanaf More via Rousseau tot Marcuse centraal door deze traditie heen spookt, kan bij voorbeeld alleen vanuit een exclusief maakbaarheidsperspectief worden verklaard. In het politieke handelen waarin het overtuigen via het woord centraal staat, hoort het geen plaats te krijgen.

4. Het streven naar consensus

Van alle utopieën zijn de inwoners eensgezind en gelukkig. Dissidente meningen worden niet gehoord. De literaire truc van de dystopie bestaat er nu juist uit dat binnen deze gelukzalige eenheid zich langzaam een individu ontwikkelt. Meestal gebeurt dit doordat een 'nummer' (in Zamjatin's *Wij*, het grote model voor Orwell en Huxley, hebben mensen nummers in plaats van namen) zich via een proces van verliefdheid als een individu met een naam en een eigen verhaal ontpopt. Dit nieuwe perspectief op de werkelijkheid wordt echter niet getolereerd. De consensus en eenheid worden gewelddadig hersteld, het individu wordt uit de weg geruimd of gelijkgeschakeld. Juist doordat de lezer zich met de individuele hoofdpersoon gaat identificeren, wordt het totalitaire karakter van de utopie op deze wijze langzaam onthuld.

Totalitair of niet, waar sprake is van een volstrekte consensus en een eenduidige gedeelde visie op de wereld, is er volgens Arendt geen plaats meer voor politiek. Vanuit haar nadruk op pluraliteit betoogt zij dat de politiek er juist naar moet streven aan een veelheid van perspectieven op de wereld het woord te verlenen. Dat geldt niet alleen binnen een staat,

maar ook in de interstatelijke betrekkingen. Als een volk of staat verdwijnt, uitgeroeid wordt, wordt de wereld een stuk armer. Het gaat hier niet zozeer om de dood van vele individuen, maar om het verdwijnen van een uniek perspectief op de wereld dat een volk of staat biedt. Hier ligt ook de reden waarom Arendt in haar veelomstreden reportage over de zaak Eichmann in een eigen requisitoir voor hem de doodstraf eist. Wat hij nastreefde was een politiek 'waarin op ondubbelzinnige wijze de wil tot uitdrukking kwam, de aarde niet met het joodse volk en een reeks andere bevolkingsgroepen te delen' (Dit, en dit alleen, is de reden waarom u sterven moet' (Arendt 1969, 271). Deze slotzinnen van *De banaliteit van het kwaad* zijn door vele lezers totaal niet begrepen. Uit het feit dat Arendt het requisitoir van de openbare aanklager afwees, concludeert bij ons Martin van Amerongen bij voorbeeld dat zij als een wat wereldvreemde wijsgeer hem zijn misdaden wilde vergeven. Pas vanuit haar visie op pluraliteit als constituerend voor politiek krijgen Arendts slotwoorden betekenis. Haar verzet tegen de twintigste-eeuwse totale oorlog en tegen de atoombom als ultiem geweldsmiddel moet hieruit ook worden verklaard.

'Als iedereen vanuit hetzelfde perspectief alles zou zien en begrijpen en in volledige overeenstemming met elkaar zou leven, zou de wereld in historisch-politieke zin haar einde hebben bereikt' (Arendt 1993, 106). Deze nachtmerrie van Arendt is de utopische hoop van een rijke westerse traditie die de politiek wenst af te schaffen. In de utopieën is ze al gerealiseerd en als zodanig vormde ze de inspiratiebron voor velen. Ze komt niet alleen naar voren in het beheer over zaken in plaats van de heerschappij over mensen wat het marxisme als einddoel nastreefde, maar ook in de communicatie-utopie van de informatisering (Breton 1995). Arendt benadrukt hiertegenover, net als Lyotard, het agonale karakter van taaluitingen, waarin mensen elkaar hun visie op de gemeenschappelijke wereld betwisten. Hoe meer perspectieven er op de wereld bestaan, hoe rijker deze is.

De cirkel van dit artikel is hiermee rond. Want de grote vrees die met name *The human condition* doortrekt, is dat onze wereld steeds gelijkvormiger wordt, een gerealiseerde utopie waarin iedereen het-

zelfde nastreeft. Tocquevilles beroemde negentiende-eeuwse voorspelling over 'een ontelbare massa van in alle opzichten gelijke mensen die slechts hun eigen onbeduidende genoegens rusteloos najagen', begeleid door 'een enorm bevoogdend machtsapparaat dat als enige instantie hun welzijn garandeert', was voor haar, als we bepaalde passages uit *The human condition* erop naslaan, eigenlijk al werkelijkheid geworden.

Er zullen tegenwoordig weinigen zijn die deze cultuurskritiek volledig delen. Terwijl voor Arendt het begrip 'technologische cultuur' een oxymoron was, probeert een nieuwe generatie techniekfilosofen dit begrip te doordenken als meer dan 'een crisis van de cultuur'. In zijn openingsbijdrage voor de reeds genoemde bundel vraagt M. Weyenberg zich met recht af 'waarom Arendt die de nataliteit met zoveel klem benadrukt en die aldus de nieuwe mogelijkheden van de moderne wereld zou moeten begroeten, zo afwijzend blijft' (Weyenberg 1992, 40).

Zelf geeft hij drie antwoorden op deze vraag, waarvan het laatste nauw aansluit bij de hierboven ontwikkelde gedachtengang. De eerste twee betreffen het subjectivisme waarin de moderne wereld zich opsluit en de onmogelijkheid om een archimedisch punt te vinden van waaruit de wereld 'objectief' beschouwd kan worden. Het derde antwoord draait om Arendts afwijzing van het project van de moderne mens om zijn levensvoorwaarden te veranderen: 'hij wenst de natuurlijke evolutie waarvan hij het produkt is, door zijn technologie te verlengen' en te verbeteren. Arendt zag dit laatste als het einde van de mens als een aan de aarde gebonden wezen. De activiteiten die zijn menselijkheid en beschaving constitueerden, die zij in haar hoofdwerken in de *vita activa* – arbeiden, werken, handelen – en de *vita contemplativa* – denken, willen, oordelen – analyseerde, dreigen in de crisis van de cultuur verloren te gaan of onherstelbaar te veranderen. In de utopie is dit al duidelijk het geval. Voor de politieke activiteiten van het handelen en oordelen is dit hierboven uitgewerkt.

Geldt dit echter ook zonder meer voor de postmoderne technologische cultuur? Kan deze inderdaad als een gerealiseerde utopie worden omschreven? De titel van de reeds genoemde studie van Schwarz en Thompson over hedendaagse technologische ontwikkelingen suggereert anders: *Divided we stand*.

Hun idee is dat deze ontwikkelingen alleen vanuit een pluralistische optiek, waarbij in een actief proces vele maatschappelijke groepen betrokken zijn, begrepen kunnen worden. In het eerder vermelde artikel heb ik betoogd dat hun analyses op vruchtbare wijze verdiept kunnen worden vanuit het handelingsbegrip van Arendt (Achterhuis 1992). Ook 'Action into Nature' (Cooper 1991), het handelen van de natuurwetenschapper-technoloog, kan voor een belangrijk deel vanuit Arendts beschouwingen geanalyseerd worden als iets nieuws dat in de wereld komt, als 'een wonder, het oneindig onwaarschijnlijkke dat dagelijks plaatsvindt' (Arendt 1958, 246).

Arendt heeft deze analyse zelf nauwelijks ter hand genomen. Dat heeft ongetwijfeld te maken met het gegeven dat zij de moderne wereld toch vooral als een gerealiseerde utopie bleef beschouwen.

Literatuur

- Achterhuis, H. (red.), 1992, *De maat van de techniek*, Ambo, Baarn.
- Achterhuis, H., 1992, 'Hannah Arendt en de moderne techniek', in: J. de Visscher e.a., *Hannah Arendt en de moderniteit*, pp. 161-179.
- Arendt, H., 1969, *De banaliteit van het kwaad*, Moussault, Amsterdam.
- Arendt, H., 1993, *Was ist Politik?* Piper, München Zürich.
- Arendt, H., 1958, *The human condition*, University of Chicago Press, Chicago.
- Breton, Ph., 1995, *L'utopie de la communication*, Editions La Decouverte, Parijs.
- Cooper, B., 1991, *Action into nature; an essay on the meaning of technology*, University of Notre Dame Press, London.
- Fanon, F., 1968, *Les damnés de la terre*, Maspero, Parijs.
- Huxley, A., 1952 [1932], *Heerlijke nieuwe wereld*, Contact, Amsterdam.
- More, Th., 1984 [1516], *Utopia*, Penguin Classics, Harmondsworth Middelsex, Engeland.
- Nauta, L., 1994, *Burgers en vreemdelingen*, Van Gennep Amsterdam, ISBN 9060129741.
- Tijmes, P., 1992, 'Hannah Arendts cultuurfilosofie van wetenschap en techniek', in: J. de Visscher e.a., *Hannah Arendt en de moderniteit*, pp. 143-161.
- Schwarz, M., en M. Thompson, 1990, *Divided we stand. Redefining policy, technology and social choice*, Harvester Wheatsheaf London.
- Visscher, J. de, e.a., 1992, *Hannah Arendt en de moderniteit*, Kok Agora, Kampen.
- Weyenberg, M., 1992, 'Het moderne tijdperk en de moderne wereld', in: J. de Visscher, *Hannah Arendt en de moderniteit*, pp. 23-45.
- Wilde, R. de, 1994, 'Wakker worden in een utopie', in: L. Nauta, *Burgers en vreemdelingen*, pp. 163-177.