



## UvA-DARE (Digital Academic Repository)

### Amor mundi: Hannah Arendt's political phenomenology of world

Borren, M.

**Publication date**  
2010

[Link to publication](#)

#### **Citation for published version (APA):**

Borren, M. (2010). *Amor mundi: Hannah Arendt's political phenomenology of world*. [Thesis, fully internal, Universiteit van Amsterdam]. F & N Eigen Beheer.

#### **General rights**

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

#### **Disclaimer/Complaints regulations**

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, P.O. Box 19185, 1000 GD Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

## Samenvatting in het Nederlands

*Amor Mundi.*

### Hannah Arendts politieke fenomenologie van de wereld

In dit proefschrift verdedig ik een interpretatie van het werk van Hannah Arendt die de verschillende dimensies ervan integreert, zoals politieke theorie, filosofie, geschiedschrijving, literaire theorie en haar journalistieke werk, door uit te werken hoe zij hermeneutisch-fenomenologische bronnen en methodes verbindt met gedeelde historisch-politieke ervaringen. In deze uitwerking concentreer ik mij op de cruciale begrippen ‘wereld’ en ‘wereldlijkheid’. Mijn stelling is dat Arendts werk een grotendeels impliciete maar toch sterke en overtuigende aanzet bevat voor een tot nog toe niet eerder uitgewerkt perspectief dat ik benoem als een hermeneutische fenomenologie van het politieke. Voorlopig omschreven bestaat dit perspectief uit concrete analyses van politiek-historische ervaringen die gericht zijn op het begrijpen van de betekenis van deze ervaringen. Dit houdt zowel een politisering van de hermeneutische fenomenologie, als de ontwikkeling van een hermeneutisch-fenomenologisch perspectief binnen de politieke filosofie in.

Er zijn verschillende redenen aan te wijzen waarom er tot nog toe nauwelijks sprake is van geïntegreerde en werkelijk interdisciplinaire perspectieven op Arendts werk. Haar werk is voor het overgrote deel geïnterpreteerd binnen verschillende monodisciplinaire kaders, zoals politieke theorie, geschiedschrijving of filosofie, en dat telkens ten koste van andere perspectieven. Zelfs filosofen die kritisch zijn ten aanzien van universaliteitsclaims, schrikken er vaak voor terug om het werk van filosofen te contextualiseren, omdat ze vrezen dat dit ten koste gaat van de algemene geldigheid ervan. Meer empirisch georiënteerde wetenschappers in de politieke en geschiedwetenschappen, daarentegen, weigeren meestal algemeen geldige uitspraken af te leiden uit specifieke historische of politieke situaties. Een tweede reden voor het relatieve gebrek aan geïntegreerde interpretaties is ideologisch van aard. Wellicht als gevolg van het polemische karakter van veel van Arendts werk zelf, wordt het met name in de VS vaak ingezet in zeer gepolariseerde intellectuele debatten die weinig uitstaande hebben met de oorspronkelijke context van haar werk. Een opvallend verschijnsel dat zich voordoet is dat Arendts werk daarbij vaak wordt geclaimd aan beide zijden van deze debatten, zowel als door intellectuelen die streven naar een verzoening van deze tegengestelde posities. Een bekend voorbeeld hiervan is het debat tussen hen die een zogenaamde modernistische en hen die

een postmodernistische interpretatie van Arendts werk verdedigen. Vroegere voorbeelden zijn het debat tussen liberalen en communitaristen, en de discussie over het veronderstelde estheticisme van haar politieke denken.

Ik bepleit een meer contextuele lezing van Arendts filosofische inzichten en tegelijkertijd een meer hermeneutisch-fenomenologische lezing van haar historische en politieke beschouwingen. Dit is precies de inzet van een hermeneutische fenomenologie van het politieke. Wat Arendts werk uniek en oorspronkelijk maakt, is precies de verbinding die ze legt tussen een historisch-politieke en een filosofische gevoeligheid, door middel van een samenhangende hermeneutisch-fenomenologische benadering van het politieke. Arendts werk, stel ik, kan het beste getypeerd worden als fenomenologisch geïnformeerde beschouwingen over het politieke, of politiek geïnformeerde fenomenologische oefeningen. Het totalitaire wereldverlies deed haar inzien wat het existentiële en politieke belang is van de wereld, en dat mensen bovenal wereldlijke wezens zijn. Door middel van een analyse van die aspecten van het menselijke bestaan die het totalitarisme vernietigt, namelijk het behoren tot een juridische en politieke gemeenschap, spontaniteit, onbepaaldheid, pluraliteit en common sense, geven Arendts beschouwingen over het totalitarisme dus aanwijzingen voor een diagnose van de politieke menselijke conditie, waarin pluraliteit en vrijheid centraal staan. De inzet daarvan is het redden van de verschijnselen, in het bijzonder politieke verschijnselen.

In dit proefschrift onderzoek ik Arendts hermeneutische fenomenologie door de lens van een notie die precies op het snijpunt ligt van politieke theorie en hermeneutische fenomenologie, namelijk de notie van 'wereld'. Elke lezing van Arendts notie van wereld die deze reduceert tot ofwel een politieke ofwel een fenomenologische figuur, doet dus tekort aan de rijkdom en oorspronkelijkheid van Arendts denken.

Deel I van dit boek is geheel geweid aan methodologische kwesties: Arendts hermeneutisch-fenomenologische methode en de implicaties ervan voor haar fenomenologische antropologie. In deel II en III onderzoek ik de implicaties die deze methode heeft voor Arendts analyses van politieke verschijnselen en gebeurtenissen, ondergebracht onder twee noemers die de belangrijkste dimensies van haar begrip van de intersubjectieve wereld omvatten, namelijk gemeenschappelijkheid (deel II) en openbaarheid of zichtbaarheid (deel III). In elk deel laat ik zien hoe aan deze analyses beschouwingen over de totalitaire ervaring ten grondslag liggen en tevens welke nieuwe inzichten een interpretatie van Arendts analyses van het politieke als een hermeneutische fenomenologie oplevert.

In deel I bespreek ik Arendts methode. In hoofdstuk 1 reconstrueer ik Arendts hermeneutisch-fenomenologische methode; in hoofdstuk 2 ga ik in op de gevolgen daarvan voor haar fenomenologische antropologie. De *fenomenologische* inslag van Arendts

### Samenvatting

werk is zichtbaar in haar benadering van politieke gebeurtenissen via de geleefde, dat wil zeggen, gedeelde, intersubjectieve, perspectivistische en wereldlijke ervaring van deze verschijnselen. De alomtegenwoordigheid van onderscheidingen en paradoxen in Arendts werk zijn het gevolg van deze aandacht voor ervaringen.

Arendts methode is een *hermeneutische* fenomenologie, vanwege haar gerichtheid op het begrijpen van de betekenis van verschijnselen in hun uniciteit en contingentie. De oefeningen in begrijpen, zoals ze ze zelf noemde, hebben volgens haar een tweeledig karakter. Ten eerste zijn ze kritisch. Arendts doel is om recht te doen aan het oorspronkelijke, eigenstandige karakter van het politieke leven, de *vita activa*, en het te redden van metafysische vooroordelen en drogredeneringen en het binnendringen van de leefregels van de *vita contemplativa*. Arendt deconstrueert deze vooroordelen niet door ze teniet te doen, maar door een genealogisch onderzoek naar de manier waarop de geschiedenis van politieke ervaringen en verschijnselen in onze taal zijn samengebald en gesedimenteerd, dat wil zeggen, ofwel onthuld of verhuld in traditionele politieke begrippen. Ten tweede zijn Arendts hermeneutische oefeningen experimenteel voor zover ze bestaan uit verhalen vertellen. Verhalen hebben het vermogen trouw te blijven aan de fenomenale aard van het politieke, dat wil zeggen, haar verschijningskarakter. Door te vertellen over verschijnselen en gebeurtenissen, kunnen we beginnen ze te begrijpen en kunnen processen van verzoening met gebeurtenissen uit het verleden en van herbezinning op de toekomst op gang komen.

Tot slot kan Arendts methode gekenmerkt worden als een hermeneutische fenomenologie *van het politieke*, omdat ze voornamelijk geïnteresseerd is in het begrijpen van politieke verschijnselen, gebeurtenissen en ervaringen, of concreter gesproken, in gebeurtenissen in de publieke sfeer en in feiten.

Vanwege haar gerichtheid op begrijpen en interpretatie, wijkt Arendts methode af van meer conventionele methoden en paradigma's binnen zowel de geestes- als de sociale wetenschappen die gericht zijn op verklaren, dat wil zeggen, op het vinden van oorzaken, motieven en wetmatigheden. In haar optiek slaat de verklarende benadering van de geschiedenis en het politieke het geduldige en nauwgezette werk van het begrijpen over, en loopt zo het gevaar te vervallen in scientistische en metafysische constructies. Dergelijke ideologische constructies zijn politiek gezien problematisch. Door bijvoorbeeld wetmatigheden aan te wijzen die de gang van de geschiedenis bepalen en waaruit voorspellingen voor de toekomst kunnen worden afgeleid, neigen zulke constructies tot determinisme. Een dergelijk determinisme gaat hand in hand met een toenemende ongevoeligheid voor het nieuwe, welke kan leiden tot normalisering en het verzwakken van onze handelingsruimte en het vermogen tot verzet.

Naast de fenomenologische inspiratie, is de historische en politieke achtergrond ervan evenzeer bepalend voor Arendts methode. Arendts afwijzing van metafysische en sciëntistische methoden verwijst naar het acuut en diep gevoelde besef dat, zoals ze het zelf uitdrukt, ‘de draad van de traditie gebroken is’. De opkomst van het totalitarisme bracht een beslissende breuk met de traditie teweeg. Arendt betreurt dit gegeven, maar benadrukt tevens dat het verlies van de traditie ook de kans schept onze werkelijkheidszin te herwinnen, door het afwerpen van de ballast van de metafysische en sciëntistische tradities die een niet-betrokken houding stimuleren en cultiveren.

Daarnaast is Arendts methode, anders dan meer conventionele onderzoeksparadigma’s, niet uitwendig aan de onderwerpen die ze onderzoekt. Het sciëntistische of empiristische methodische ideaal van objectiviteit eist dat de onderzoeker tegenover zijn onderzoeksonderwerp de positie van een niet-betrokken waarnemer aanneemt, en daarbij een methode toepast die evenzeer los staat van dit onderwerp. Dit zogenaamde Archimedische punt is een abstract of (quasi-)universalistisch standpunt, dat verondersteld wordt alle bijzondere standpunten te overstijgen. De Arendtiaanse fenomenologische onderzoeker, daarentegen, is een betrokken toeschouwer die zichzelf laat aanspreken door wat ze onderzoekt. De derdepersoon positie van de externe waarnemer sluit immers toegang tot betekenis uit, terwijl dat nu precies het doel is van de hermeneutische fenomenologie. De onderzoeker-als-betrokken-toeschouwer ontsnapt aan het subject-object dualisme van de onderzoeker-als-niet-betrokken-waarnemer. De objectivering van het menselijk handelen wordt vervangen door de inherente betekenisvolheid ervan. Het oordeel van de toeschouwer is niet universeel, noch objectief, zoals het perspectief van de niet-betrokken waarnemer, maar doet een beroep op de verbeeldingskracht, dat wil zeggen, op smaak en representatief denken (*erweiterte Denkungsart*), het in de verbeelding voor zichzelf aanwezig maken van de mogelijke perspectieven van anderen op een bepaalde kwestie. Dit proces van verbeelding verleent het oordeel een bijzondere geldigheid die gesitueerde onpartijdigheid genoemd kan worden.

Arendts methode heeft aanleiding gegeven tot een aantal hardnekkig terugkerende bezwaren en voor veel verwarring gezorgd. Haar beroep op ervaring en op de feiten berust volgens sommigen op grove empiristische of zelfs sciëntistische misvattingen. En de alomtegenwoordigheid van onderscheidingen in haar werk wordt vaak uitgelegd als een teken van essentialisme. Ik laat zien dat deze bezwaren berusten op misverstanden, die weggenomen kunnen worden door de veelal nauwelijks onderkende hermeneutisch-fenomenologische achtergrond van deze noties en van onderscheidingen in Arendts werk uiteen te zetten. Bovendien maak ik het punt dat het gegeven dat Arendt hecht aan ervaring, feiten en precieze onderscheidingen voortkomt uit zinnige politieke overwegingen. Door veelvoorkomende misverstanden recht te zetten, probeer ik de

### Samenvatting

waardering voor ervaring, feiten en het maken van onderscheidingen voor een kritische en verantwoordelijke bestudering van het politieke te redden.

Omdat Arendts hermeneutisch-fenomenologische benadering van het politieke bovenal is gericht op het begrijpen van de wereldlijkheid van het menselijke bestaan, interpreteer ik het als een fenomenologische antropologie van het politieke (hoofdstuk 2). Arendts fenomenologische antropologie, die voortkomt uit haar beschouwingen over de totalitaire ervaring, is een uitstekend voorbeeld van gesitueerd, contextueel en op ervaring gestoeld politiek onderzoek. De totalitaire ervaring van wereldverlies bezielde de ontwikkeling van haar fenomenologie van de wereldlijke menselijke conditie in *The human condition* en *The life of the mind*. Arendts analyse van de wereldlijke menselijke conditie concentreert zich op de manier waarop de menselijke ervaring en het menselijke bestaan vorm krijgen in samenhang met een aantal menselijke condities, namelijk het leven zelf, wereldlijkheid, pluraliteit en nataliteit. De menselijke condities zijn de kenmerken van de gemeenschappelijke menselijke situatie die het menselijke bestaan bepalen en andersom ook weer door haar worden bepaald. Mensen en hun natuurlijke en wereldlijke omgeving conditioneren elkaar dus wederzijds. De fenomenologische achtergrond van het idee van conditionaliteit zorgt ervoor dat condities zowel constanten in de menselijke ervaring en het menselijk bestaan, als historisch variabel in hun specifieke samenspel en betekenis zijn. Arendts analyse van de menselijke condities, in het bijzonder de conditie van pluraliteit, problematiseert metafysische en scientistische opvattingen over wat een mens tot mens maakt, die tot uiting komen in definities van een universele en eeuwige menselijke natuur.

Uit deze antropologie komt een fenomenologische topologie van de werkelijkheid voort, die de verschillende geleefde perspectieven op de omgeving die we bewonen: de natuur en respectievelijk de materiële en de intersubjectieve dimensie van de wereld. De materiële en de intersubjectieve aspecten tezamen vormen de wereld als het menselijk thuis. De materiële dimensie van de wereld zorgt voor stabiliteit en een kunstmatige omgeving die mensen enigszins beschermt tegen de natuur. De intersubjectieve dimensie daarentegen maakt zin en betekenis mogelijk.

Typisch voor Arendt als fenomenoloog is haar bewering dat pluraliteit een paradoxale conditie is die verschillende, niet zelden zelfs met elkaar strijdige ervaringen betreft, die niettemin met elkaar zijn verbonden, en zelfs wederzijds van elkaar afhankelijk zijn en elkaar conditioneren. Ik bespreek vier fenomenologisch verschillende aspecten van de paradox van pluraliteit: verschil en gelijkheid; verschil en gemeenschappelijkheid; isolement en versmelting; en communicatie, interactie of intersubjectiviteit, en conflict, agonisme en individualiteit. Anders dan meestal wordt gesuggereerd in de Arendt-literatuur, vormen de paren geen dualismen, maar veronderstellen de twee aspecten elkaar steeds. Deze paradoxen impliceren ook dat pluraliteit en wereldlijkheid elkaar wederzijds

conditioneren en gelijkoorspronkelijk zijn. Daarom betekent een verlies van pluraliteit tegelijk ook een verlies van wereldlijkheid. Een verlies van wereld leidt tot een verlies van de verschillen tussen mensen, van gelijkheid, gemeenschappelijkheid, betekenis en werkelijkheidszin.

Deze hermeneutische en antropologische fenomenologie van het politieke staat kritisch tegenover metafysica, tegenover (sterk) empirisme en sciëntisme, en tegenover poststructuralisme. Arendts fenomenologie van de menselijke condities problematiseert metafysische vooronderstellingen over de menselijke natuur. Het metafysische denken is dualistisch, omdat het een dualisme tussen subject en object vooronderstelt. Net als de onderzoeker-als-niet-betrokken-waarnemer volgens het Archimedische ideaal van objectiviteit, wordt de Mens opgevat als rationeel, soeverein subject dat tegenover de wereld staat. De metafysische traditie is ook essentialistisch of naturalistisch, omdat er door het definiëren en bepalen van de constanten van de menselijke natuur een generalisering en objectivering optreedt, die blind is voor de verschillen tussen mensen en voor historische variaties. Tot slot is het metafysische denken deterministisch, omdat het er toe neigt de contingentie van feitelijke waarheden te miskennen en deze te vervangen door dwingende logische waarheden. Net als de poststructuralisten gelooft Arendt in de historische veranderlijkheid van het samenspel van menselijke condities. Deze condities vormen echter ook constanten. Het epistemologisch scepticisme van poststructuralisten maakt dat zij de betekenis van ervaring, van feiten en van het ideaal van onpartijdigheid volledig verwerpen. Maar als ervaring, feiten en onpartijdigheid als niets meer dan principieel ideologische, sciëntistische constructies worden gezien, dan gaat elk criterium voor het maken van normatieve onderscheidingen verloren.

In deel II en III werk ik de verschillende dimensies van de intersubjectieve wereld uit: de immateriële, relationele, dynamische en kwetsbare ruimte van betekenissen en verhalen die voortdurend onderhoud vergt. Deze ruimte komt tot stand telkens wanneer mensen zich tot elkaar verhouden door middel van woorden en daden en houdt ook weer op te bestaan wanneer mensen dat niet langer doen. Het heeft betrekking op de *res publica*, dat wat voor iedereen van belang is, in tegenstelling tot privékwesties. De belangrijkste dimensies van de wereld zijn, in Arendts woorden, respectievelijk het *inter-esse* of de tussenruimte, de verschijningsruimte (*space of appearances*) en het web van betrekkingen (*web of relationships*). De meest algemene kenmerken van de intersubjectieve wereld die deze dimensies verbinden, zijn aan de ene kant haar fenomenale of publieke en aan de andere kant haar gemeenschappelijke kwaliteit. Deze twee komen in respectievelijk deel III en deel II aan bod. De intersubjectieve wereld is zowel een publieke ruimte, als een gemeenschappelijke wereld. De publieke ruimte is steeds ook een gemeenschappelijke wereld. De wereld is publiek, omdat het alles dat in de openbaarheid verschijnt omvat, en

## Samenvatting

omdat het gedeeld wordt door al haar inwoners. Omdat de wereld voor allen zichtbaar is, is ze ook gemeenschappelijk. Deze gemeenschappelijkheid is pluralistisch, omdat iedereen een ander perspectief heeft op de ene wereld die we delen.

In deel II onderzoek ik het aspect van gemeenschappelijkheid, dat wil zeggen, de relatie tussen burgers, de gemeenschap en de wereld. Gemeenschap is voor Arendt eerder een vraag dan een antwoord. Haar insteek verschilt nogal van veel andere politieke filosofen die het probleem van gemeenschap onderzoeken en bezorgd zijn over het uiteenvallen van de samenleving. Arendt, daarentegen, maakt zich zorgen over de sociale tendens en dwang tot homogenisering. De meeste van haar filosofische lezers gaan eraan voorbij dat haar reflecties over politieke gemeenschap geworteld zijn in haar analyse van de totalitaire ervaring. Ten eerste kweekte de nationaalsocialistische ideologie van *Blut und Boden* een diep wantrouwen in haar ten aanzien van etnische of anderszins naturalistische funderingen en rechtvaardigingen van gemeenschap en gaf haar in de plaats daarvan een sterke voorkeur voor de kunstmatigheid van burgerschap. Daarnaast gaf haar betoog over het totalitarisme haar inzicht in twee totalitaire, antipolitieke toestanden, namelijk de toestand van alomvattende isolatie enerzijds en van de versmelting van de vele mensen tot een enkelvoudige Mens anderzijds. De totalitaire ervaring deed Arendt inzien dat mensen zowel tijdelijke afzondering, als een gedeelde wereldlijke ruimte of samen-zijn nodig hebben. Afzondering of alleen-zijn verwordt tot de pathologische conditie van isolement, wanneer mensen alleen nog maar verschillen van elkaar zonder samen te zijn; samen-zijn verwordt tot versmelting, wanneer mensen samen zijn zonder van elkaar te verschillen. Daarom verwerpt Arendt zowel traditionele communitaristische, als radicaal individualistische antwoorden op de vraag naar gemeenschap. Vanwege de paradoxale aard van pluraliteit, staan het individu en de gemeenschappelijke wereld niet tegenover elkaar. Werkelijk politieke gemeenschap is niet gegeven, kunstmatig en heterogeen. Het bestaat uit een samen-zijn van burgers die pas ontstaat zodra en zolang burgers hun pluraliteit van gezichtspunten en meningen publiekelijk tonen. Het doel is niet om tot overeenstemming, consensus of harmonie te komen door het gelijkmaken van verschillen, zoals in de traditionele communitaristische gemeenschap. Integendeel, het gaat erom recht te doen aan de meervoudigheid van uiteenlopende individuele gezichtspunten, om zo tot een gemeenschappelijke wereld te komen. Gemeenschap is nooit gegeven, omdat het een uiteindelijke grond mist. Maar wat hebben burgers dan wel gemeenschappelijk? Hoe bouwen mensen een gemeenschappelijke wereld op als er geen grond is? Arendt wijst een aantal activiteiten, praktijken en condities aan, die vorm geven aan onze relatie tot de wereld: het uitwisselen van meningen en het doen van beloften (hoofdstuk 3), common sense (hoofdstuk 4) en politieke vriendschap (hoofdstuk 5).

In hoofdstuk 3 zet ik Arendts visie op gemeenschap uiteen door het tegenover twee klassieke politiek-filosofische posities binnen de sociaalcontract theorie te plaatsen, namelijk het quasiliberale model van het sociaal contract dat wordt gefundeerd in verlicht eigenbelang (vertegenwoordigd door Thomas Hobbes); en het organische model van gemeenschap dat wordt gefundeerd in de algemene wil van een soeverein volk en dat een beroep doet op gegeneraliseerd medelijden (vertegenwoordigd door Jean-Jacques Rousseau). In Arendts optiek heeft het politieke beroep op respectievelijk belangen en de wil rampzalige politieke gevolgen, vanwege vier eigenschappen ze met elkaar gemeen hebben: subjectivisme of solipsisme; eenheid, homogeniteit en onmiddellijkheid; soevereiniteit; en naturalisme. Arendts hoofdbezwaar tegen zowel Hobbes' als Rousseaus politieke denken heeft betrekking op de vijandigheid ten aanzien van pluraliteit en de blindheid voor wereldlijkheid waarvan hun theorieën getuigen. Hun gedeelde vijandigheid ten aanzien van pluraliteit heeft te maken met hun verwaarlozing van de paradoxen van pluraliteit. Daarom staan ze ook voor twee invloedrijke manieren om afstand te doen van pluraliteit, door middel van eenpersoons heerschappij (Hobbes) of van de fictie van het volk als velen-in-één (Rousseau). Beide beschouwen pluraliteit als een probleem, een betreurenswaardige conditie die moet worden opgeheven om de gemeenschap te kunnen laten bestaan. Rousseau associeert pluraliteit met de egoïstische private wil, Hobbes met het onbegrensde en nog niet rationele, agressieve eigenbelang in de burgeroorlogachtige natuurtoestand, dat wil zeggen, met een louter conflictueuze menigte van geïsoleerde individuen. Op dezelfde manier staan Hobbes en Rousseau voor twee manieren om aan de wereld voorbij te gaan en deze te ondermijnen. Rousseaus voorstel om de vele pluralistische perspectieven van unieke individuen te herleiden tot een algemene wil, en zijn invoering van medelijden als een principe van publieke zaken, schuift politieke instituties die buiten, dat wil zeggen, tussen, mensen liggen en hun betrekkingen bemiddelen, onder de tafel. Medelijden heft de afstand tussen mensen, dat wil zeggen, de wereld, op. Hobbes' verdediging van verlicht eigenbelang, houdt in dat het individu door middel van het 'doorrekenen van gevolgen' (*reckoning with consequences*) tot de conclusie komt dat haar lange termijn belang het best gediend wordt wanneer alle mensen hun vrijheid overdragen aan de soeverein.

In plaats van wil of belang, gaat Arendts model van gemeenschap daarentegen uit van mening, belofte en samen-handelen (*action-in-concert*). Ze hanteert een burgerschapsmodel van gemeenschap, dat een principieel horizontale band tussen burgers veronderstelt. In deze optiek verwijst gemeenschap naar een gemeenschappelijke wereld, niet naar een gemeenschappelijke menselijke natuur, bijvoorbeeld de rede, zoals bij Hobbes, of medelijden, zoals bij Rousseau. Deze gemeenschappelijke wereld is niet gegeven, noch natuurlijk, maar het resultaat van het samen handelen van burgers, die meningen

## *Samenvatting*

uitwisselen en elkaar over en weer beloftes doen door contracten te sluiten. Meningen veronderstellen principieel de aanwezigheid van anderen; ze ontstaan tussen burgers tijdens de uitwisseling ervan, in plaats van in het hoofd van mensen. Arendt positioneert haar denken over het gemeenschappelijke in een andere traditie binnen de sociaal contract theorie, die losjes verbonden is met John Locke: het horizontale contract tussen zelfstandige individuen die zich wederzijds binden. Het horizontale contract veronderstelt dat zijn leden gelijk zijn, in tegenstelling tot de verticale relatie tussen het volk dat wordt geregeerd en de regering. Het sociaal contract dat is gebaseerd op de belofte is institutioneel verankerd in verdragen, overeenkomsten, contracten, de grondwet, de wet, etc. Deze instituties liggen tussen mensen, dus in de gemeenschappelijke wereld. Het zijn precies deze bemiddelende instituties die afwezig zijn in zowel het Rousseauiaanse als het Hobbesiaanse sociaal contract. Anders dan het wezenlijk kortzichtige eigenbelang en de algemene wil, vormen deze instituties uitgebreide kaders van verbindingen en verplichtingen voor de toekomst, zonder daarbij echter de fundamentele contingentie van het handelen te vernietigen. Naast haar langere termijn gerichtheid, is de wet onpartijdig, in tegenstelling tot het medelijden en de som van alle, zelfs verlichte, private belangen. De belofte en het horizontale contract vormen de basis van Arendts andere model van macht, dat ze niet opvat als soevereiniteit, maar als samen-handelen.

In hoofdstuk 4 bespreek ik debatten over Arendts beschouwingen over common sense en oordelen. Arendts opvattingen over de gemeenschappelijke wereld komen het meest duidelijk tot uiting in de context van haar beschouwingen over common sense of *sensus communis*, onze gemeenschappelijke zin voor de wereld. Ze stelde deze kwestie voor het eerst aan de orde in haar analyses van de totalitaire ideologie, als een voorlopig antwoord op de vraag welk verlies mensen afkeert van de wereld en hoe dit proces werkt. Deze ontstaanscontext wordt vaak over het hoofd gezien in academische discussies over Arendts begrip van het oordelen. Common sense, stelt Arendt, is verbonden met onze werkelijkheidszin, en haar werking is tegengesteld aan totalitair ideologisch denken. Common sense werkt inductief en intersubjectief. In tegenstelling tot metafysisch denken volgen de inzichten van common sense inductief uit zintuiglijke ervaringen. Omdat het nauw verbonden is met ervaring, is common sense de basis van politiek inzicht en blijft het voortdurend in contact met de gemeenschappelijke wereld. Intersubjectiviteit is een ander belangrijk kenmerk van common sense, omdat het voor haar functioneren afhankelijk is van de aanwezigheid van anderen. Common sense brengt private indrukken met elkaar in overeenstemming zodat een gedeelde wereld ontstaat en de volslagen subjectiviteit en partijdigheid van deze indrukken omgevormd worden tot intersubjectiviteit, zonder dat daarbij echter objectieve kennis volgens Archimedische maatstaven ontstaat. Ik beargumenteer dat common sense zowel een wereld-opbouwend als een wereld-tonend

effect heeft en zo onze werkelijkheidszin mogelijk maakt. Daarnaast heeft het een integrerend effect; door onze vijf zintuigen te integreren voegt het ons in de gemeenschappelijke wereld in.

Eén van de felst bediscussieerde kwesties in de Arendt-literatuur betreft de status van de notie van common sense in Arendts beschouwingen over het oordelen. Is het een empirische of een a priori notie? Als Arendts hermeneutisch-fenomenologische achtergrond in overweging wordt genomen, stel ik, wordt het duidelijk dat common sense voor haar noch een a priori vermogen is, noch verwijst naar een bepaalde gemeenschap, maar gelijkoorspronkelijk is met de gemeenschappelijke wereld. Common sense vooronderstelt een gemeenschappelijke wereld én voegt ons daar tegelijkertijd in in.

In hoofdstuk 5 behandel ik politieke vriendschap (*civic friendship*) door middel van een politiek-filosofisch debat dat ik construeer tussen respectievelijk Arendts en Derrida's politiek van vriendschap. Uitgangspunt van dit hoofdstuk is dat, hoewel zowel Arendt als Derrida kritisch staan tegenover de dominante opvatting van gemeenschap, beide niet gemeenschap op zich afwijzen. Beide bestrijden communitaristische noties van gemeenschap en verbinden die met de klassieke figuur van de broederschap. Aan de andere kant verwerpen beide radicaal individualisme. Beide vinden dat het probleem van gemeenschap er op neer komt na te denken over vraag hoe te denken over de band tussen burgers die niet herleid kan worden tot de communitaristische opvatting van gemeenschap, dus tot broederschap. Beide werpen een bepaalde opvatting van vriendschap op als veelbelovend alternatief. Naast het bekritisieren van klassieke metafysische aannames omtrent politiek, komt hun behoefte om de politieke gemeenschap ander te denken, ook voort uit bepaalde politieke ontwikkelingen, met name de groeiende greep van nationalistische en andere (quasi-)naturalistische visies op de algemene opvatting van politieke gemeenschap. Na een uitgebreide vergelijking van hun respectievelijke visies op politieke vriendschap, concludeer ik dat voor Derrida de politieke gemeenschap, de niet-communitaristische vriendschap, altijd nog 'komend' is. Op die manier wordt de gemeenschap transcendent gemaakt, omdat ze zal komen van buiten het samen-zijn van burgers. Daarom is ze wereldloos, in de Arendtiaanse betekenis van het woord. Een dergelijk messianisme spreekt haar niet aan. Haar notie van vriendschap is gericht op het onderhouden van de gemeenschappelijke wereld die tussen ons ligt en het resultaat is van gemeenschappelijk handelen en spreken in relatie tot die wereld. Politieke, dat wil zeggen, niet-natuurlijke en niet-homogene, maar pluralistische gemeenschap ontstaat pas wanneer burgers hun pluraliteit aan perspectieven en meningen tonen in de publieke ruimte. Het doel is de veelheid en diversiteit aan individuele perspectieven uit te spelen, opdat een gemeenschappelijke wereld ontstaat. Dit is precies wat er volgens Arendt gebeurt in de

## *Samenvatting*

dialogoog tussen vrienden. Deze gemeenschappelijke wereld wordt niet weerspiegeld in de dominante opvatting van gemeenschap, noch in de ‘komende gemeenschap’.

In deel III bespreek ik de zichtbare of openbare eigenschap van de intersubjectieve wereld, de verschijningsruimte in Arendts termen. Antropologisch gezien put Arendts concentratie op verschijnen en zichtbaarheid uit een ontmanteling van de metafysische tweewerelden theorieën, die het Zijn voorrang geven boven het verschijnen. Politiek gezien impliceert de voorrang die Arendt geeft aan verschijnen en zichtbaarheid, een benadering van het politieke die handelen en spreken in de publieke sfeer, dus burgerparticipatie, op de voorgrond plaatst. Het is geworteld in een fenomenologische analyse van de (pre-)totalitaire ervaring van verdrijving uit de publieke en de vernietiging van de privésfeer.

Kenmerkend voor Arendts visie op de verschijningsruimte is haar fenomenologische en normatieve onderscheid tussen de privé- en de publieke sfeer enerzijds en die tussen het sociale en het politieke anderzijds, als onderscheiden maar verbonden dimensies. Deze onderscheidingen vormen het kader waarbinnen het mogelijk wordt goede van slechte vormen van zichtbaarheid en onzichtbaarheid te onderscheiden, ofwel politiek juiste of passende vormen van on/zichtbaarheid die menselijke waardigheid bevorderen, van die vormen die politiek schadelijk zijn en menselijke waardigheid aantasten.

In hoofdstuk 6 laat ik zien dat Arendt publieke zichtbaarheid en private of natuurlijke onzichtbaarheid beschouwt als twee kanten van dezelfde munt van juist politiek handelen, dat wil zeggen, van participatie en burgerschap. Burgers behoeven niet slechts de bescherming van hun natuurlijke eigenschappen door middel van de privépersoonlijkheid die de privésfeer mogelijk maakt. In de publieke sfeer moeten de natuurlijke eigenschappen van burgers nog verder verhuld worden, namelijk door hun juridische persoonlijkheid, die Arendt vergelijkt met een masker dat het gezicht van de acteur op het podium verbergt, terwijl het tegelijkertijd haar unieke stem doorlaat en zelfs versterkt. Arendt doet een beroep op deze beeldspraak om inzicht te geven in het kunstmatige, geconstrueerde karakter van burgerschap. Het is niet de natuurlijke mens die zichtbaar dient te worden in de publieke sfeer, maar mensen-als-burgers. Dit noem ik de paradox van burgerschap, het feit dat onthullen en verhullen, tonen en verbergen slechts schijnbaar tegengesteld zijn, maar bij nader inzien twee kanten van één munt zijn. Door een kritische bespreking van twee feministische interpretaties van Arendts masker, betoog ik dat de functie van Arendts masker niet is om de sociale mens te verhullen, dat wil zeggen, het behoren tot een bepaalde sociale groep, bijvoorbeeld vrouwen of Joden, maar de natuurlijke mens, dat wil zeggen, het behoren tot de menselijke soort.

In de laatste twee hoofdstukken bespreek ik verschillende politieke pathologieën van on/zichtbaarheid, respectievelijk publieke onzichtbaarheid en private zichtbaarheid (hoofdstuk 7) en sociale on/zichtbaarheid (hoofdstuk 8), omdat de pathologieën duidelijker

laten zien waarom publieke zichtbaarheid en natuurlijke onzichtbaarheid belangrijke aspecten van het politieke zijn. Arendt betoogt consequent dat publieke onzichtbaarheid de werkelijke onmenselijkheid uitmaakt van een aantal treurige politieke en sociale situaties, waaronder armoede, slavernij, ontheemding en kampinternering, omdat het mensen berooft van de mogelijkheid een betekenisvol leven te leiden. Deze mensen wordt de kans onthouden om in daden en woorden te verschijnen, gezien te worden door anderen en dus herinnerd te worden als individuen met een uniek levensverhaal. Net als publieke zichtbaarheid en private onzichtbaarheid zijn de pathologieën met elkaar verbonden. Zoals het verschijnen in de publieke wereld en de bescherming van het privéleven samen participatie mogelijk maken, zo verhinderen een obscuur leven en blootstelling participatie. Daarom zijn beide politiek schadelijke condities. Publieke onzichtbaarheid is pathologisch, omdat de verborgenheid en geborgenheid die de privésfeer de natuurlijke mens te bieden heeft, zonder toegang tot een publieke ruimte verwordt tot obscuriteit. Natuurlijke zichtbaarheid is echter niet minder schadelijk voor politiek handelen en burgerschap. Wanneer iemand de mogelijkheid om zich terug te trekken in onzichtbaarheid en het masker van de juridische persoonlijkheid is ontnomen, dan wijkt het laten zien van wie hij is, de burger of politieke actor, voor de publieke blootstelling van wat iemand is, de natuurlijke mens, die precies om die reden niet langer meer in staat is te participeren. De verschijning van wie je bent vergt initiatief in de publieke sfeer. Blootstelling, daarentegen, is passief en non-participatief en heeft daarom niets uitstaande met openbaarheid. Beide pathologieën zijn vormen van verblinding, namelijk als gevolg van overbelichting in het geval van blootstelling, en als gevolg van onderbelichting in het geval van obscuriteit. Obscuriteit en blootstelling zijn pathologische vormen van on/zichtbaarheid, omdat ze mensen hun handelingsmogelijkheden ontnemen en zo de ineensstorting van de paradox van burgerschap, van tonen en verbergen, veroorzaken. Ontdaan van de bescherming en veiligheid van de privésfeer en van de juridische persoonlijkheid, komt de blootstelling van wat we zijn in de plaats van het tonen van wie we zijn.

Dit wordt geïllustreerd door het lot van onder meer statelozen, zoals ik laat zien in hoofdstuk 7. Arendts beschouwingen in de jaren '40 en '50 over stateloze vluchtelingen in het interbellum in Europa laten zien dat de netelige positie van de statelozen gekenmerkt wordt door het gelijktijdig optreden van beide pathologieën van politiek handelen en burgerschap, namelijk obscuriteit en blootstelling. De stateloze vluchteling is de niet-burger bij uitstek, in elk opzicht het precieze tegendeel van de burger, omdat ze niet kan participeren in de publieke ruimte. Ten eerste omdat ze beroofd is van haar juridische persoonlijkheid en haar vermogen zich met woorden en daden te tonen in de verschijningsruimte, wat haar publiek onzichtbaar maakt. En ten tweede omdat ze vatbaar is voor de naturalistische reductie, de herleiding tot organisch leven, en daarmee verdoemd

## Samenvatting

wordt tot natuurlijke zichtbaarheid. Arendts kritische deconstructies, betoog ik, vragen om een opnieuw doordenken van het Verlichtingsvertoog van de mensenrechten. In de laatste paragraaf laat ik de actualiteit van de Arendtiaanse politiek van on/zichtbaarheid zien door haar betoog te plaatsen naast de huidige Nederlandse beleidsmaatregelen en praktijken ten aanzien van illegale vreemdelingen. Ik wijs op verontrustende parallellen tussen de opeenvolgende maatregelen die West-Europese natiestaten namen tegenover stateloze vluchtelingen in de eerste helft van de twintigste eeuw, zoals Arendt waarnam, en de manier waarop de Nederlandse staat en andere West-Europese landen op dit moment omgaan met asielzoekers en illegale immigranten. De politiek van on/zichtbaarheid produceert opnieuw, of nog steeds, een groot aantal niet-burgers in de Nederlandse samenleving die tegelijk obscuur gemaakt en blootgesteld worden. Bovendien zijn er biotechnologische regimes van toezicht en blootstelling ontstaan waarvan Arendt geen idee had, die de toch al hachelijke politieke status van de natiestaat nog verder ondermijnen. Een verdere uitbreiding van politietoezicht, die alleen maar zal leiden tot de blootstelling van *alle* mensen op het grondgebied van de staat, inclusief zijn burgers, is geen oplossing voor het politieke probleem van de natiestaat: de tegenspraak tussen de *de jure* garantie van universele mensenrechten en de *de facto* bescherming van slechts zijn legale ingezetenen.

In hoofdstuk 8 behandel ik een andere pathologie van on/zichtbaarheid, namelijk sociale on/zichtbaarheid in de publieke ruimte. Het probleem van uitsluiting, overheersing of uitbuiting van groepen wordt vaak gediagnosticeerd in termen van sociale onzichtbaarheid en de remedie in termen van sociale zichtbaarheid. Sociale onzichtbaarheid verwijst dan naar sociale onrechtvaardigheid en ongelijkheid langs twee assen, respectievelijk een sociaaleconomische as, namelijk materiële verdeling, en een sociaal-culturele as, namelijk erkenning. De bekendste vorm van de strijd om erkenning is wel de identiteitspolitiek van achtergestelde groepen, dat wil zeggen, het opeisen van erkenning van hun specifieke groepsidentiteit, op grond waarvan hen eerder juist erkenning werd onthouden, in plaats van de insluiting in een universele gemeenschappelijke menselijkheid. Ik verdedig een alternatief Arendtiaans perspectief op deze problemen. Ik laat mij hierbij inspireren door Arendts radenmodel van politiek handelen. Hoewel Arendt erkent dat collectieve identiteiten politiek relevant kunnen zijn, begrijpt ze uitsluiting niet uitsluitend in termen van *sociale* onzichtbaarheid, maar vooral in termen van *politieke* onzichtbaarheid. Daarom staat ze als emancipatie- en *empowerment*-strategie eerder de strijd voor politieke dan voor sociale zichtbaarheid voor, dat wil zeggen, voor participatie, politieke gelijkheid, *empowerment* en vrijheid. Ik licht de kwestie van sociale, respectievelijk politieke on/zichtbaarheid toe aan de hand van vier sociale bewegingen en de daarmee verbonden sociale conflicten, vormen van sociale onzichtbaarheid en strijd, namelijk armoede, de arbeidersbeweging en haar hedendaagse equivalent, de andersglobaliseringsbeweging (de

‘sociale kwestie’) voor wat betreft de politiek van herverdeling; racisme en de zwarte burgerrechtenbeweging (de ‘rassenkwestie’); antisemitisme en Joodse paria-politiek, c.q. zionisme (de ‘Joodse kwestie’); en het patriarchaat en de feministische beweging (de ‘vrouwenkwestie’) voor wat betreft de politiek van erkenning. In elk van deze gevallen laat ik zien wat een sociale en vervolgens een politieke, Arendtiaanse kijk op de on/zichtbaarheid van deze groepen zou kunnen betekenen. Armoede, onderdrukking en discriminatie verwijzen niet slechts naar sociale onzichtbaarheid en onrechtvaardigheid, dus naar miskening of een gebrekkige verdeling van goederen, maar ook, en in Arendts opvatting vooral, naar een gebrek aan politieke vrijheid van hen die dit treft, omdat hen de toegang is gesloten tot de publieke sfeer die maakt dat mensen gezien en gehoord kunnen worden door hun medeburgers en hun gedeelde vrijheid kunnen uitoefenen. Armoede, onderdrukking en discriminatie zijn in sommige omstandigheden wel degelijk politiek relevante kwesties, omdat ze niet slechts tot sociale, maar ook tot publieke onzichtbaarheid leiden. Arendt betoogt dat menselijke waardigheid niet door het verwerven van sociale zichtbaarheid en rechtvaardigheid alleen tot stand komt, maar ook de vrijheid om te participeren vereist. Voor Arendt omvat de betekenis van politieke vrijheid het recht om gezien en gehoord te worden in de wereld, dat wil zeggen, op toegang tot de verschijningsruimte. Dus ze begrijpt het onrecht in de situatie van de (extreem) armen, slaven en gediscrimineerde groepen in politieke, eerder dan in socio-economische of socio-culturele termen. Dit vraagt om een *Gestaltswitch*. Een bepaald probleem kan zowel een dimensie van vrijheid als van rechtvaardigheid hebben. Het sociale en het politieke kunnen het beste worden opgevat als twee slechts analytisch onderscheiden dimensies, die in de praktijk onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. Ik betoog dat Arendts controversiële onderscheid tussen het sociale en het politieke in feite een fenomenologische verheldering is, die ons in staat stelt sociale en politieke dimensies van een zelfde probleem, conflict of gebeurtenis van elkaar te onderscheiden. Problemen zijn niet al in zichzelf sociaal of politiek van aard, maar afhankelijk van het perspectief dat erop wordt ingenomen, verschijnen ze als sociaal dan wel politiek. Het onderscheid tussen het sociale en het politieke, en, vervolgens, de strijd voor politieke zichtbaarheid, zijn belangrijk, omdat volgens Arendt het politieke zelf, en daarmee ook politieke vrijheid, op het spel staan.

Bij wijze van conclusie betoog ik dat *Amor Mundi*, liefde of zorg voor de wereld, het filosofisch-wetenschappelijke, of, meer in het algemeen, het existentiële pathos of ethos is dat Arendts werk doortrekt. Dit ethos geeft uitdrukking aan een paradox van afstand en betrokkenheid en correspondeert met Arendts fenomenologische begrip van de wereld als de tussenruimte. *Amor Mundi* komt tot uiting in een veelheid aan menselijke activiteiten die ik in de voorgaande hoofdstukken beschreef, zoals spreken en handelen; oordelen; begrijpen; verhalen vertellen en het vormen en uitwisselen van meningen; het onderzoeken

### Samenvatting

en spreken van feitelijke waarheden; en de strijd voor politieke zichtbaarheid van gemarginaliseerde groepen. Evenzo komt *Amor Mundi* tot uiting in praktijken en verschijnselen als politieke vriendschap, macht, samen-handelen en common sense. Bovendien komt het tot uiting in de wereld-opbouwende activiteiten van het maken van werktuigen, instituties, wetten, kunstwerken, etc., die samen de materiële wereld tot stand brengen. *Amor Mundi* blijkt ook uit het sluiten van contracten, die het effect zijn van wederzijdse beloften en vervolgens gematerialiseerd en institutioneel ingebed worden in overeenkomsten, verdragen, de grondwet, de wet, etc. De houdingen, activiteiten en praktijken van *Amor Mundi* vormen de voorwaarden voor het ontstaan van stabiliteit; werkelijkheid; betekenisvolheid; gemeenschappelijkheid; openbaarheid, zichtbaarheid en het verschijnen van wie we zijn; en publieke vrijheid. De paradox van afstand en betrokkenheid wordt voorbeeldig uitgespeeld in de houding van de Arendtiaanse onderzoeker-als-betrokken-toeschouwer. Deze houding doet een beroep op het cultiveren en zich oefenen in een radicale openheid ten aanzien van, en betrokkenheid op, de feitelijke, dat wil zeggen contingente en onvoorspelbare, aard van gebeurtenissen en verschijnselen. Het ethos van *Amor Mundi*, stel ik, is Arendts vorm van humanisme. Dit humanisme is wereldlijk en niet-sentimenteel, en verwijst naar het cultiveren van smaak, wat precies het beginpunt is van het hermeneutische proces van common sense, begrijpen en oordelen. De tussenruimte die *Amor Mundi* cultiveert als de voorwaarde voor burgerschap, wordt daarentegen vernietigd bij de twee houdingen die tegengesteld zijn aan *Amor Mundi*, namelijk *Contemptus Mundi* en *Amor Hominis*. Eén van de belangrijkste inzichten van Arendt is haar erkenning dat niet slechts haat tegenover de wereld, maar ook de liefde voor de Mens, in staat is grote schade en rampspoed aan te richten in het politieke domein. Voorbeelden van *Contemptus Mundi* zijn onder meer de totalitaire ervaring, metafysica, ideologieën en modern subjectivisme. *Amor Hominis*, dat zowel de zorg voor het leven zelf als de zorg voor de ziel omvat, blijkt uit verschijnselen als gewetensbezwaren, de politiek van broederschap, de politiek van medelijden en liefdadigheid, en de moralisering en sentimentalisering van het politieke.

De tweede helft van de conclusie gaat over de actualiteit en urgentie van het ethos van *Amor Mundi* en over de manieren waarop deze tegenwoordig getart wordt. Hedendaagse praktijken die het ethos van *Amor Mundi* wasemen, met andere woorden vrijheidspraktijken, zijn bijvoorbeeld vormen van burgerlijke ongehoorzaamheid, discussies tussen burgers en *grassroots* burgerinitiatieven, van buurtcommissies tot bewegingen van bezorgde burgers die zich organiseren rond burgerrechtenkwesities. *Amor Mundi* wordt ook weerspiegeld in het klassieke journalistieke ethos. Haar normen en principes drukken belangrijke aspecten van *Amor Mundi* uit. Waarheidsvinding en nauwkeurigheid corresponderen met de toewijding aan het onthullen en tonen van feitelijke waarheden.

Eerlijkheid en *audi alteram partem*, het beginsel van hoor en wederhoor, corresponderen met *erweiterte Denkungsart* of gesitueerde onpartijdigheid. Op metaniveau bevordert ook het ideaal van pluralistische media *Amor Mundi*. Het is opvallend dat de negatieve gevolgen van vormen van *Contemptus Mundi* tegenwoordig vaak beantwoord worden met vormen van *Amor Hominis*. Het voornaamste hedendaagse voorbeeld van *Contemptus Mundi* is wel de ondermijning van een belangrijke dimensie van de materiële wereld, namelijk de rechtsstaat. Bekende voorbeelden daarvan zijn de dejuridisering van bepaalde groepen mensen, zoals van vijandige strijders in de *war on terror* en van illegale immigranten in veel landen, waaronder constitutionele democratieën, en de toenemende aantasting van het burgerrecht op privacy. De verzwakte juridische identiteit van bepaalde groepen mensen wordt steeds vaker beantwoord met verschillende vormen van *Amor Hominis*, zoals liefdadigheid en medelijden met (illegale) vreemdelingen en armen.

Verder betoog ik dat de waarden van veiligheid en gezondheid, die behoren tot wat Arendt de zorg voor het leven zelf noemt, in toenemende mate voorrang gegeven wordt boven het burgerrecht op privacy, waarvoor de zorg een belangrijke dimensie van *Amor Mundi* is, wat uiteindelijk onze publieke vrijheid zal aantasten. Arendt laat zien dat wanneer de privésfeer niet langer afgeschermd wordt voor de publieke blik, niet alleen de privésfeer wordt aangetast, zoals het liberale paradigma stelt, maar ook de publieke sfeer. De bescherming van privacy, de private onzichtbaarheid van de persoon, oftewel de integriteit van de privésfeer, is een noodzakelijke voorwaarde voor goed burgerschap, publieke vrijheid en een vitale publieke sfeer. Een voorbeeld van het samengaan van de zorg voor de ziel en *Contemptus Mundi*, tot slot, is de huidige moralisering van het politieke, zoals dat in Nederland bijvoorbeeld vorm krijgt in het vertoog van 'eigen verantwoordelijkheid', ten koste van de juridische status van burgers. Dit zijn allemaal voorbeelden van wat Arendt wereldvervreemding noemt. Zodra veiligheid, comfort en gezondheid absolute en onbetwistbare waarden worden, wordt het politieke vervangen door het sociale. En zodra het geweten, normen en waarden, en het opvoeden en disciplineren van burgers de hoofddoelstelling van regeringen wordt, wijkt het politieke voor het morele. In beide gevallen, die tot op grote hoogte met elkaar verweven zijn, zien we een verwatering van de gemeenschappelijke, publieke wereld, dat wil zeggen, van de voorwaarde van onze vrijheid. Kritische, onafhankelijke en pluralistische media die zijn toegewijd aan waarheidsvinding en hoor en wederhoor, zowel als burgerinitiatieven die zich teweer stellen tegen schendingen van burgerrechten en zich inzetten voor het onderhouden van de instituties van de rechtstaat, zouden een tegenwicht kunnen bieden tegen de wereldvervreemdende tendensen van *Contemptus Mundi* en *Amor Hominis*.