

Het einde van ethiek volgens Arendt

Hoe beperkt globalisering de publieke ruimte van organisaties?

Vrije Universiteit Amsterdam, faculteit Filosofie
Werkstuk Bachelor Domein III
Saskia van der Werff

Inhoudsopgave

INHOUDSOPGAVE	2
1 BEGIN VAN DE PUBLIEKE RUIMTE.....	3
1.1 AANLEIDING	3
1.2 DE PUBLIEKE RUIMTE BEGINT	3
2 ARENDTS PUBLIEKE RUIMTE.....	4
2.1 PAS OP DE PLAATS.....	4
2.2 ARBEIDEN, WERKEN EN HANDELEN.....	4
2.3 VITA ACTIVA	5
2.4 EICHMANN IN JERUZALEM; DE BANALITEIT VAN HET KWAAD.....	6
2.5 KARL JASPERS: EEN LOFREDE	7
2.6 FILOSOFIE EN POLITIEK	8
2.7 ENKELE PROBLEMEN UIT DE MORAALEFILOSOFIE.....	9
2.8 APORIE	10
3 PUBLIEKE RUIMTE IN PERSPECTIEF.....	12
3.1 VERDIEPING	12
3.2 SFEER EN RUIMTE	12
3.3 NATALITEIT EN PLURALITEIT	13
3.4 EEN SPRONG VOORUIT	14
4 PUBLIEKE RUIMTE IN ORGANISATIES	15
4.1 INPERKING VAN DE PUBLIEKE RUIMTE	15
4.2 ORGANISATIES	15
4.3 BUFFER-ZONE	17
4.4 GLOBALISERING.....	17
5 HET EINDE VAN ETHIEK.....	19
6 BIBLIOGRAFIE	20

1 Begin van de publieke ruimte

1.1 *Aanleiding*

Ik sta elke keer verbaasd over het gemak waarmee concepten uit de managementtheorie, die toch vooral bedoeld zijn voor commerciële organisaties, klakkeloos overgenomen worden door overheidsinstellingen. Mijn verbazing zette zich tijdens een voorlichtingsbijeenkomst over de ISO26000¹ om in verontwaardiging. De ISO26000 is een richtlijn voor organisaties om te kunnen komen tot gedrag, dat in de ogen van de maatschappij verantwoord is. Aangezien er uiteenlopende interpretaties over verantwoord gedrag bestaan, zou een dergelijke norm kunnen bijdragen aan een internationaal gedeeld perspectief over de principes en praktijken van sociale verantwoordelijkheid.² Mijn verbazing ontstond, toen de spreker aangaf dat deze norm geschikt is voor zowel publieke als private, voor profit en non-profit organisaties. Mijn verontwaardiging ontstond toen iedereen dit klakkeloos accepteerde. De angel van mijn verontwaardiging komt voort uit de Nederlandse vertaling voor deze norm: Maatschappelijk Verantwoord Ondernemen (MVO). Volgens mij is er sprake van een oxymoron als een overheidsinstelling gaat ondernemen.

Toen ik met andere deelnemers over mijn verontwaardiging sprak, werd mij de vraag gesteld: “Leg dat eens uit?”. Veel verder dan “een overheidsinstelling kan niet ondernemen omdat dit aan de fundamenteën van een overheidsinstelling zou knagen, een overheidsinstelling kan zich niet door winst oogmerk laten leiden, een overheidsinstelling heeft geen klanten” kwam ik niet. Mijn mening werd niet gedeeld. Toch was ik ervan overtuigd dat er meer aan de hand was dan een definitiekwestie of een slechte vertaling. De vraag of mijn verontwaardiging filosofisch zou kunnen standhouden, werd het startpunt mijn zoektocht.

Na een literatuurstudie over het werk van de filosofe Arendt werden de eerste contouren van het thema, waarmee ik mij wilde bezighouden duidelijk: de relatie van ethiek met de publieke ruimte. Arendt (1958c) concludeert dat het krachtige publieke domein in de moderne tijd verloren is gegaan en dat daarmee de bestaansvoorwaarden voor de mens als mens aangetast zijn. Hiermee lijkt haar hoop op een plurale samenleving van gelijken te zijn vervlogen. Daar waar Arendt al in de jaren vijftig melding maakt van de spanning tussen het ideaal van gelijkheid van mensen uit het modernisme en de pluraliteit van de menselijke conditie, lijkt het alsof deze boodschap pas in de tegenwoordige tijd aankomt. Het besef, dat de publieke ruimte voor ons handelingsvermogen essentieel is, lijkt in een tijdperk van globalisering tot wasdom te komen, juist door het toenemende gebrek aan die publieke ruimte.

1.2 *De publieke ruimte begint*

Wij kunnen ons huidige leven niet meer voorstellen zonder organisaties. Tijdens ons werkende leven brengen we veel tijd door in organisaties en wij zijn ervan afhankelijk voor ons levensonderhoud. Organisaties hebben ogenschijnlijk geen belang bij het bestaan van een publieke ruimte (een duurzame, geestelijke, niet-tastbare ruimte, waarin mensen zich kunnen onthullen), waarbinnen zich een publieke opinie over de organisatie kan vormen. De publieke opinie is alleen maar lastig en staat verdere groei in de weg. Shell heeft dit aan den lijve ondervonden, toen zij voornemens was de Brentspar in de Noordzee te dumpen. Het streven van multinationals de publieke ruimte te beperken en het verlangen van mensen zich in een publieke ruimte als unieke persoonlijkheid te onthullen, levert een behoorlijk spanningsveld op. Het belang dat wij mensen hebben bij een publieke ruimte lijkt strijdig met het belang dat organisaties erin stellen. Vanuit de aanname dat de aanwezigheid van een publieke ruimte noodzakelijk is voor het handelingsvermogen van mensen, beargumenteer ik dat deze ruimte ook noodzakelijk is voor organisaties. Zonder publieke ruimte kan een mens zich niet als persoonlijkheid verwerkelijken. Zonder publieke ruimte heeft de organisatie geen ruimte waarbinnen hij zich als unieke organisatie kan verwerkelijken. Ik zal betogen dat de publieke ruimte een belangrijke bestaansvoorwaarde voor organisaties is en dat zij met het streven naar een minimalisatie ervan, hun eigen bestaansvoorwaarden aantasten. Ik zie globalisering als een belangrijke oorzaak van het verminderen van de publieke ruimte. En aangezien met het verminderen van de publieke ruimte er geen platform meer voor handelen bestaat, zou dit het einde van het handelingsvermogen betekenen. Mensen én organisaties zullen zonder het vermogen om te handelen geen onderscheid tussen goed en kwaad meer kunnen maken. Het ontbreekt hen immers aan praktische ervaring. Een geminimaliseerde publieke ruimte zou het einde van ethiek betekenen, waardoor volgens Arendt het leven van de mens verdoemd is. Vanuit de hoop, dat ook organisaties de publieke ruimte in stand willen houden, zodra zij de betekenis ervan erkennen, ga ik uitgebreid op Arendts interpretatie ervan in.

¹ International Standardisation Organisation (2007), Guidance on social responsibility, working draft 3-rev

² Ontleend aan International Standardisation Organisation (2007), Guidance on social responsibility, working draft 3-rev, pVII

2 Arendts publieke ruimte

2.1 *Pas op de plaats*

Het belang dat Arendt stelt in de publieke ruimte is ingegeven door haar ervaring met één van de gruwelijkste aantastingen van de mensheid. In de filosofie van Arendt speelt deze ervaring voortdurend op de achtergrond mee. Met het lezen van het werk van Arendt raakte ik steeds meer gefascineerd door de scherpe nuances die zij aanbrengt, waarmee zij vanzelfsprekendheden in een ander daglicht zet. Het cruciale onderscheid tussen gehoorzaamheid en instemming maakt bijvoorbeeld duidelijk hoe het versmelten van deze begrippen in het politieke domein een bijdrage heeft kunnen leveren aan de holocaust. Ik las in haar werk de hoop, dat met een krachtige publieke ruimte een dergelijke aantasting van de mensheid niet meer zou kunnen voorkomen. “En we hoeven ons maar een moment voor te stellen wat er zou gebeuren met al deze [totalitaire] regeringsvormen als genoeg mensen ‘onverantwoordelijk zouden handelen’ en steun zouden weigeren, zelfs zonder actief verzet en rebellie, om in te zien wat een effectief wapen dit zou kunnen zijn”³. Ik zag overeenkomsten in de beperkingen van de publieke ruimte door totalitaire regimes rond 1935 en door globalisering in onze tijd en putte uit haar werk de hoop, dat instandhouden van publieke ruimte mogelijk is.

In elk werk, dat ik tot nog toe van Arendt heb gelezen, is iets over de publieke ruimte terug te vinden. Ik zal in dit hoofdstuk het concept publieke ruimte uitwerken. In elke paragraaf zet ik een van de werken van Arendt centraal, waarbij ik haar ‘bevraag’ op haar interpretatie van publieke ruimte en ermee samenhangende concepten. Ik heb met name gekozen voor een selectie uit haar essays, aangezien deze een goede inleiding vormen in de thema’s, die zij in haar boeken heeft uitgewerkt.⁴

2.2 *Arbeiden, werken en handelen*

Dit werk⁵ van Arendt is een lezing, waarin de fundamentele concepten uit *Vita Activa* aan bod komen. Deze lezing is een goed startpunt voor inzicht in het concept publieke ruimte. Van de menselijke activiteiten arbeiden, werken en handelen is de laatste het meest van belang voor een goed begrip van de publieke ruimte. Wat houden de menselijke activiteiten in en waarom is nu juist het handelen essentieel voor de publieke ruimte?

Arendt gaat in op de vraag wat wij doen wanneer wij actief zijn. Als we actief zijn arbeiden, werken of handelen we. Als we arbeiden, produceren we verbruiksgoederen, die voor ons overleven noodzakelijk zijn. Het is voor mensen niet mogelijk te overleven zonder arbeid. Omdat de mens met zijn menselijke arbeidskracht meer verbruiksgoederen kan produceren dan hij kan consumeren, ontstaat er overvloed. Mensen kunnen zich, mede dankzij deze overvloed, bevrijden van de last van de arbeid. In de oudheid werd er gebruik gemaakt van slaven, die het produceren van consumptiegoederen op zich namen, in de moderne tijd hebben machines het zware werk overgenomen. In het arbeiden heeft de mens de ervaring van in-leven-zijn, na inspanning volgt ontspanning. Aan deze vorm van ontspanning ontleent de mens een zekere mate van geluk. Arendt noemt de arbeidende mens *animal laborans*.

Als we werken, produceren we geen verbruiksgoederen, maar gebruiksgoederen. Kenmerkend aan deze goederen is hun duurzaamheid. Deze gebruiksgoederen verlenen de wereld stabiliteit en stevigheid, in deze wereld vindt de mens een plaats om te wonen. Daar waar bij arbeiden de mens slaaf van de natuur blijft, is de mens in staat bij werken over de wereld te heersen. Het proces van het fabriceren kent een duidelijk begin en een eind. Het startpunt van het maakproces is het beeld van een ding, dat de ambachtsman als ontwerp in zijn hoofd heeft. Het eindpunt van het maakproces is het gemaakte gebruiksvoorwerp. Het gebruiksvoorwerp houdt hiermee op doel te zijn en wordt in een nieuw gebruikproces ingezet als middel. In de utilitaire wereld van de werkende mens ontvouwt zich een oneindige keten van middelen en doelen, waarin zelfs de mens als middel opgenomen kan worden. De vraag echter wat het nut is van het nut, is in deze wereld onbeantwoordbaar. Arendt noemt de werkende mens *homo faber*.

Als we handelen, leven we in niet-biologische zin. Handelen betekent initiatief nemen, beginnen. Met handelen en spreken is leven tussen mensen, tussen gelijken mogelijk. Omdat we gelijk zijn, kunnen we elkaar begrijpen. Als we handelen, kunnen we uitdrukking geven aan wie we zijn en ons als uniek persoon onderscheiden. Pluraliteit is daarmee de conditie van het handelen. Handelingsprocessen zijn onvoorspelbaar, omdat elke persoon wel het begin van een handeling kan bepalen, maar niet het eind, aangezien dat

³ Arendt (1964b)

⁴ Ik kom later terug op Benhabib (2000) en Verhoeven (2003), die zich op de boeken van Arendt baseren, zodat ook deze aan bod komen voor een totaalbeeld van Arendts interpretatie van de publieke ruimte.

⁵ Arendt (1964a)

afhankelijk is van andere mensen. In de volgende passage komt de relatie van de publieke ruimte met het handelen naar voren:

Waar mensen samenleven bestaat ook altijd een web van menselijke relaties, dat als het ware geweven is door de daden en woorden van ontelbare personen, levenden zowel als doden. Elke daad en elk nieuw begin valt in een reeds bestaand web, waar het desondanks een nieuw proces in gang zet, dat vele andere zal beroeren, ook buiten de kring van diegenen waarmee de actor in direct contact komt. Aan dit reeds bestaande web van menselijke relaties, met zijn strijdige verlangens en intenties, is het te wijten dat het handelen haast nooit zijn doel bereikt.⁶

Arendt gebruikt in deze passage niet de term publieke ruimte, maar beschrijft een web van menselijke relaties. Dit web bestaat uit de verhalen, die met het handelen geproduceerd worden. Deze verhalen kunnen we in documenten vastleggen, waarmee we het product van het handelen omzetten in een tastbaar product. Naast deze onvoorspelbaarheid van de menselijke aangelegenheden, noemt Arendt het gevaarlijke aspect dat handelingen niet ongedaan gemaakt kunnen worden. Een eenmaal uitgesproken woord kan niet ingeslikt worden, het kan alleen vergeven worden. Arendt besluit met de opmerking dat zonder handelen het leven van de mens verdoemd zou zijn. Hiermee bedoelt zij dat zonder ons vermogen iets nieuws te beginnen vrijheid onmogelijk is.⁷

Ondanks dat Arendt de term publieke ruimte niet gebruikt, maakt deze tekst duidelijk dat handelen een activiteit is, die onderscheiden kan worden van arbeiden en werken. De producten van de drie activiteiten scheppen verschillende werelden, namelijk de natuurlijke wereld van het arbeiden, de duurzame wereld van het werken en de publieke wereld van het handelen. Pas in deze laatste wereld kan de mens zich als mens verwezenlijken en zonder deze wereld leven wij geen menswaardig bestaan. In *Vita Activa* komt het begrip publieke ruimte, dat overeenstemt met het web van menselijke relaties, wel ruim aan bod.

2.3 *Vita Activa*

De ervaring van de holocaust en de aantasting van de mensheid roept bij Arendt vragen op over de voorwaarden, waaronder aan de mens het leven op aarde is gegeven. Welke menselijke condities zijn dermate fundamenteel, dat ze zelfs niet door de holocaust vernietigd zijn? In navolging van deze vraag is het hoofdthema van dit boek 'Wat we doen'. In de beschrijving van dit werk zal ik mij beperken tot enkele passages, die over de publieke ruimte gaan.

De term *vita activa* werd het eerst gebruikt door Augustinus en betekent 'een leven gewijd aan de publieke zaak, dat is aan de politiek'⁸. Het handelen was noodzakelijk om het domein van de intermenselijke aangelegenheden, het terrein van het publieke leven, te vestigen en behouden. Essentieel voor deze publieke ruimte was dat mensen er in vrijheid, onafhankelijk van de zorgen om het dagelijkse bestaan, konden leven.⁹ Met het verdwijnen van de polis, de stadstaat, verdween ook de politieke betekenis uit *vita activa* en verdween het belang dat aan het handelingsvermogen van de mens werd gegeven.

In het tegenwoordige taalgebruik duidt de term publiek op twee verschijnselen. De eerste betekenis duidt op het verschijnsel van openbaarheid, dat betekent dat gezien en gehoord worden een werkelijkheid schept. In deze werkelijkheid transformeren aspecten uit het intieme en persoonlijke leven in 'iets dat publieke gestalte'¹⁰ aanneemt. De werkelijkheid van deze wereld bevestigt de aanwezigheid van anderen. De tweede betekenis duidt op de wereld als ons gemeenschappelijke tehuis die tegengesteld is aan het persoonlijke domein. In dit publieke domein komen mensen samen op verbindende wijze en niet als een anonieme massa. De nadruk in *Vita Activa* ligt op deze laatste betekenis van het publieke domein; de tegenstelling tussen publiek en privé is een terugkerend onderwerp. De twee betekenissen van de publieke ruimte lijken in elkaar over te lopen. Pas in het onderscheid van de twee betekenissen van handelen, werd mij duidelijk waarom deze twee betekenissen van publieke ruimte van belang zijn.

In het Grieks bestaan twee woorden voor handelen, *archein* en *prattein*. *Archein* verwijst naar beginnen, voorgaan, regeren en *prattein* naar meemaken, volbrengen, voltooiën. Deze nuancering van het tegenwoordige handelen geeft aan dat handelen uit twee gedeelten bestaat, een begin en een eind. Op basis van de categorieën van beweging van Aristoteles¹¹, was ik in staat om het onderscheid in de twee betekenissen van de publieke ruimte te begrijpen. De eerste publieke ruimte van openbaarheid is de mogelijke werke-

⁶ Arendt (1964b), pagina 45

⁷ Arendt gebruikt vrijheid niet in de betekenis van vrijheid van de wil om te kiezen tussen goed en kwaad, maar als het vermogen om een nieuw begin te maken, zie Arendt (1956-1959), pagina 113

⁸ Arendt (1958c), pagina 24

⁹ Arendt (1958c), pagina 24-25

¹⁰ Arendt (1958c), pagina 58

¹¹ Algra ca (2006), pagina 132, over het onderscheid tussen mogelijkheid (dunamis, vermogen, potentie, potentialiteit) en verwerkelijkheid (energeia, entelecheia, werkzaamheid, werkelijkheid, act, actualiteit), ontleend aan Aristoteles *Metafysica* VIII-IX

lijkheid, de potentie van een te vestigen werkelijkheid, een mogelijke ontmoetingsplaats, die kan ontstaan door de eerste betekenis van handelen, *archein*. De tweede publieke ruimte van ons gemeenschappelijke tehuis is de verwerkelijking van het onthulde verhaal, dat blijft bestaan zolang er mensen handelen in de tweede betekenis, *prattein*. Als Arendt spreekt over een nieuwe publieke ruimte die altijd zal blijven bestaan, dan bedoelt zij de eerste publieke ruimte, die van werkelijkheid-in-potentie. Als Arendt hoopt op behoud van en belang vestigt in een publieke ruimte, die door de opkomst van de massamaatschappij geminimaliseerd wordt, dan bedoelt zij de tweede, werkelijkheid-in-act.

Een ander belangrijk thema dat in *Vita Activa* aan bod komt is menselijke pluraliteit. Pluraliteit is de conditie van het handelen en draagt het tweeledige karakter van gelijkheid en verscheidenheid.¹² Omdat mensen gelijk zijn, kunnen ze elkaar verstaan; omdat mensen verschillend zijn kunnen ze zich onderscheiden van elkaar als unieke wezens. Ik kon nu het begrip pluraliteit verbinden met het concept publieke ruimte. Voor zover de publieke ruimte een werkelijkheid-in-potentie is, is een mens gelijk aan zijn medemens. Ik heb het vermogen om iedereen in deze wereld te verstaan, omdat elk mens zich in woorden kan uitdrukken. Ik kan met een cd-rom waarop alle werelddalen staan, mij in principe aan iedereen verstaanbaar maken. Voorzover de publieke ruimte een werkelijkheid-in-act is, is iedereen verschillend van zijn medemens. Ik kan mijzelf als individu onderscheiden van ieder ander; ik heb een unieke naam, ik heb een unieke persoonlijkheid, het verhaal van mijn leven lijkt op dat van niemand anders. Ik begreep nu ook waarom het moderne streven van gelijkheid in de publieke ruimte als werkelijkheid-in-act een onwenselijk streven is. Dit streven zorgt ervoor dat mensen niet langer kunnen laten zien wie ze zijn en dit ontnemt het vermogen om een menswaardig leven te leiden. ‘Zonder deze zelfonthulling wordt handelen een verichting als middel en als doel’¹³ en verliest de publieke ruimte aan kracht.

De periode waarin duidelijke werd, welke gevolgen een verlies van de publieke ruimte-in-act kon hebben, was de tweede wereldoorlog, waarin ruim 6 miljoen mensen vermoord zijn. Het volgende werk dat ik zal bespreken, beschrijft het handelen van een dader van deze massamoorden.

2.4 *Eichmann in Jeruzalem; De banaliteit van het kwaad*

In dit boek verslaat Arendt het proces van Eichmann, die in Jeruzalem terechtstond voor zijn daden tijdens het Nazi-regime van Hitler. Zij wilde dit proces bijwonen, omdat het ‘op de een of andere manier een verplichting tegenover mijn verleden is’¹⁴. De wijze waarop ze verslag deed van het proces in *The New Yorker* leidde tot een controverse, die jarenlang aanhield, ook na het verschijnen van het boek. De manier waarop ze de rol van de joodse raden tijdens de oorlog beschreef, wekte de indruk dat de joden mede verantwoordelijk waren voor de 6 miljoen slachtoffers van de holocaust. Een belangrijk deel van de controverse kwam voort ‘uit een gevoel dat Hannah Arendt de slachtoffers onrecht had aangedaan, zout in hun wonden had gestrooid en het leedvermaak van de vijanden van de joden en de schade die ze in de toekomst kunnen aanrichten gevoed had’¹⁵. Een belangrijke conclusie die ze trok, was dat het mogelijk was dat normale mensen zoals Eichmann, het oordeel over goed en kwaad konden kwijtraken, op het moment dat ze stopten met nadenken. Deze conclusie legde ik even terzijde, omdat ik uit deze conclusie nog geen verbinding met de publieke ruimte kan leggen. Ik zal ingaan op slechts één passage uit dit boek, waarbij ik me realiseer dat deze geen recht doet aan de kracht en impact van dit werk.

In de epiloog stelt Arendt dat het hof in Jeruzalem er niet in is geslaagd zijn bevoegdheid op grond van het territorialiteitsprincipe aan te tonen. Dit principe draait om de vraag of het hof in Jeruzalem wel bevoegd was om daden, die buiten zijn territorium hadden plaatsgevonden, te berechten. Arendt stelt dat als het hof het begrip territorium politiek-juridisch had geïnterpreteerd en niet geografisch, dat dan de aanspraak op het territorialiteitsprincipe wel gerechtvaardigd was geweest. Haar politiek-juridische interpretatie van het begrip territorium luidt als volgt:

Territoir in deze zin betekent niet zozeer, en zeker niet primair, een stuk land, als wel een ruimte die toebehoort aan een groep mensen, die met elkaar zijn verbonden en tegelijkertijd van elkaar zijn gescheiden (en tegen elkaar van de buitenwereld worden beschermd) door allerlei soorten verwantschap op het gebied van taal, godsdienst, geschiedenis, zeden en wetten. In ruimtelijke zin manifesteren zich dergelijke relaties doordat zij zelf de ruimte constitueren waarbinnen de individuen van de groep tot elkaar in relatie staan en met elkaar omgaan. De staat Israël zou nooit zijn ontstaan als er voor het joodse volk in de vele eeuwen van de verstrooiing niet over alle geografische grenzen heen zulk een ‘tussenruimte’ had bestaan.¹⁶

¹² Arendt (1958c), pagina 173

¹³ Arendt (1958c), pagina 177

¹⁴ Young-Bruel (1982), pagina 427

¹⁵ Young-Bruel (1982), pagina 459, citaat van K. Kellen

¹⁶ Arendt (1963), pagina 411

In deze passage spreekt Arendt alleen van ruimte en laat ze de toevoeging publiek weg. Ik vind deze passage van belang voor de rol van ruimte in de filosofie van Arendt.¹⁷ Arendt spreekt in andere teksten vooral over publieke ruimte of private ruimte. De toevoeging van een bijvoeglijk naamwoord maakt van dit formele begrip een betekenisvol begrip. Op diverse plaatsen waar Arendt publiek toevoegt, gebruikt zij publieke ruimte in metaforische zin. Dit metaforische gebruik maakte het mij echter lastig om te kunnen begrijpen of er naast de metafoer ook sprake is van een fenomeen in de werkelijkheid. Ik kon me bijna niet voorstellen dat Arendt met haar fenomenologische oriëntatie¹⁸ voorbij zou gaan aan een bestaan van de publieke ruimte in de werkelijkheid. Deze passage gaat verder dan de metafoer; ik leg hem uit als een ontologische beschrijving van 'ruimte', waarmee het werkelijkheidsgehalte van het fenomeen ruimte duidelijk wordt. Ruimte in het domein van de menselijke aangelegenheden kan opgevat worden als een duurzame, niet-plaatsgebonden, niet-tastbare plek in wereld.¹⁹

De verwarring, die bij mij ontstond na het lezen van de verschillende teksten van Arendt, komt onder andere door het ontbreken van methodologische opmerkingen. Arendt laat verschillende methodologische aannames, die ze in haar teksten hanteert, onvermeld. Hierdoor wordt het lastig om te bepalen welke specifieke toepassing ze in haar tekst bedoelt: betreft het een fenomenologische, een epistemologische, een metaforische betekenis? De conclusie ligt dan voor de hand dat Arendt haar begrippen onnodig dubbelzinnig gebruikt, hetgeen een onterechte conclusie zou zijn.²⁰ De aanname, dat begrippen extensibel²¹ zijn, doet recht aan openheid en meervoudigheid, waarmee Arendt haar begrippen hanteert.

Wat deze passage tevens duidelijk maakt, is dat de groep mensen, die de ruimte constitueert, niet toevallig een groep vormt. Er bestaat tussen deze mensen een zekere verwantschap, die ik opvat als een achtergrond waarin een mens geboren wordt. Waar Arendt de nadruk legt op de groep-als-volk, loopt dit het gevaar dat hiermee de persoonlijke identiteit achter de identiteit van een bepaald volk verdwijnt. Het riep bij mij vragen op over wie Arendt bedoelde met 'een groep mensen'. Voor het antwoord kwam ik uit bij een lofrede over haar leermeester Karl Jaspers.

2.5 *Karl Jaspers: een lofrede*

Arendt sprak in 1958 een lofrede uit ter gelegenheid van de uitreiking van de Vredesprijs (van de Duitse boekhandel) aan Karl Jaspers. In het uitspreken van de lofrede, gaf Arendt aan dat ze zich ietwat onbehopen voelde, omdat ze zich ervan bewust was dat gevoelens over 'subjectieve' dingen in de openbaarheid de neiging hebben sentimenteel te worden. De gelijkstelling van het subjectieve aan het persoonlijke en het objectieve aan het zakelijk speelde haar hierbij parten. Hier voegde ze aan toe, dat het onderscheid tussen subjectief en objectief eigenlijk thuishoorde in het domein van de wetenschap en niet in het domein van de politiek.

In het politieke, oftewel het publieke domein, past de tegenstelling tussen objectief en subjectief niet. Arendt stelt voor subjectief tegenover persoonlijk te plaatsen. Het subjectieve in zichzelf kan een mens veel beter kennen dan het persoonlijke. In de volgende passage legt Arendt uit, hoe dit komt:

Met de persoon is het heel anders gesteld. Die is heel moeilijk te vatten, en lijkt misschien nog het meest op de Griekse *daimon*, de beschermgeest die ieder mens zijn hele leven vergezelt, maar die altijd alleen maar over zijn schouder meekijkt, zodat hij gemakkelijker herkend wordt door omstanders dan door de betrokkenen zelf. De *daimon* [...], dit persoonlijke in een mens, kan slechts verschijnen waar een publieke ruimte is: dat is de diepe betekenis van de openbaarheid, die veel verder reikt dan wat we gewoon onder politiek verstaan. Deze publieke ruimte is een geestelijke ruimte. [...] wie zijn leven en zijn persoon 'in het waagstuk van de openbaarheid' mee op het spel zet, [...] moet het risico lopen om iets te tonen dat niet 'subjectief' is en dat juist daarom niet kenbaar noch beschikbaar is.²²

In deze passage vielen mij twee dingen op. Eerder heb ik gesteld dat de publieke ruimte een duurzame, niet-plaatsgebonden, niet-tastbare plek in wereld voor de menselijke aangelegenheden is. Ik zou nu niet-

¹⁷ Ruimte in de betekenis die Kant eraan gegeven heeft, zou inhouden dat ruimte niet verwijst naar een fenomeen in de werkelijkheid. Kant (1783) pagina 64-66, stelt dat ruimte geen eigenschap is van waargenomen dingen, maar de uiterlijke vorm van de zuivere aanschouwing, die a-priori ten grondslag ligt aan empirische aanschouwingen. Ik zie in Arendts term meer een fenomenologische dan een epistemologische toepassing, maar het lijkt problematisch met betrekking tot kennis. Een antwoord op dit probleem valt buiten de context van mijn onderzoek.

¹⁸ Benhabib (2000), pagina x-xi, Benhabib onderscheidt twee methodes, die Arendt hanteert, de fragmentarische geschiedschrijving (blootleggen van sedimenten die op breuken in toepassing van concepten duiden) en de fenomenologische methode (onthullen verborgen essentie van een origineel verschijnsel)

¹⁹ Deze definitie beschouw ik als een zijnsontologie, ontleend aan de kenmerken die Heidegger (1953) pagina 227 noemt. 'Bepaling van het zijn: bestendige aanwezigheid'.

²⁰ Benhabib (2000), pagina 23, weerlegt deze mogelijke conclusie aan de hand van de verschillende betekenissen van het begrip sociaal en de daarbij ontstane verwarring

²¹ Roothaan (2005), pagina 102-105, ontleend aan Radder

²² Arendt (1958b), pagina 189-190

tastbaar kunnen vervangen door geestelijk. Een publieke ruimte is een duurzame, geestelijke²³, niet plaatsgebonden plek in de wereld. Deze toevoeging riep meteen vragen op. Bevinden zich in de publieke ruimte de beschermgeesten van levende en dode mensen? Ik moest wederom constateren dat dit metaforische gebruik van de publieke ruimte mij erg veel vrijheid liet een andere interpretatie te kunnen voorstellen, namelijk dat Arendt in deze passage verwijst naar de hemel op aarde. Deze interpretatie zou echter geen recht doen aan Arendt als filosoof. Geestelijk heeft daarentegen ook de notie van vluchtig, hetgeen beter past bij het kenmerkende van handelen: het onvoorspelbare, futiele, vluchtige van het gesproken woord.²⁴ Daarnaast viel mij op dat volgens deze passage de mens in de publieke ruimte niet optreedt als mens maar als persoon. Deze interpretatie van het 'wie' in de publieke ruimte is niet onbelangrijk. De reductie van een mens in zijn geheel naar een mens-als-persoon leek mij niet zonder reden. Uit deze passage kon ik voortsnog niet opmaken waarom deze reductie belangrijk is voor de publieke ruimte. De reden van deze reductie vond ik terug in het volgende essay, dat onder andere ingaat op de Griekse *daimon*.

2.6 *Filosofie en politiek*

In dit essay gaat Arendt in op de vraag of het mogelijk is om de kloof tussen filosofie en politiek, die sinds Plato is ontstaan, overbrugd kan worden. Zij vindt deze overbrugging in het denken. Hoe komt deze verbinding tot stand?

Om deze verbinding te kunnen maken, grijpt Arendt terug op het inzicht van Socrates: 'Het is beter om met de hele wereld in onenigheid te verkeren, dan één zijnde, met zichzelf in onenigheid te verkeren'.²⁵ Het 'met zichzelf in onenigheid verkeren' is mogelijk, omdat volgens Socrates de mens in het denken twee-in-één is. Immers, de mens heeft het vermogen met zichzelf te spreken; dit vermogen is het denken. Als een mens in staat is met zichzelf te spreken, dan is hij ook in staat zichzelf tegen te spreken. Het zichzelf tegenspreken is een ernstige zaak:

De vrees voor de contradictie is de vrees om gespleten te worden, om niet langer één te blijven, en dit is de reden waarom het contradictiebeginsel de fundamentele regel van het denken kon worden. Dit is ook de reden waar de pluraliteit van mensen nooit volledig vernietigd kan worden [...]: ook wanneer ik volledig op mijzelf zou leven, zou ik, zolang ik leef, in de conditie van de pluraliteit leven, Ik moet mijzelf dulden, en nergens komt het ik-met-mijzelf klaarder voor de dag dan in het zuivere denken, en dat altijd een dialoog is tussen de twee die ik ben.²⁶

Het nieuwe van dit inzicht was het belang van de dialoog van ik-met-mijzelf als conditie van het denken. Het denken gaat aan het handelen vooraf, want een mens die niet nadenkt, leeft in onenigheid met zichzelf. Als mensen niet in staat zijn te denken, dan zijn mensen ook niet in staat om een publieke ruimte te vestigen. Immers, wie spreekt er in het domein van de menselijke aangelegen, als ik met mijzelf in onenigheid verkeer? Aan de kloof tussen de filosofie en de politiek ligt de scheiding tussen denken en handelen ten grondslag. Het is onmogelijk om tegelijkertijd te denken en te handelen. Arendt heft deze kloof niet op, maar legt wel een relatie. Nadenken leidt tot het kunnen herkennen van de waarheid in een opinie. Dit vermogen stelt in staat om in gesprek met een ander de waarheid achter zijn opinies te herkennen. 'Dit soort van begrijpen, het zien van de wereld vanuit het standpunt van de ander, is het politieke inzicht par excellence.'²⁷ De verbinding tussen denken en handelen komt tot stand middels het begrijpen van het standpunt van een ander, die men ontmoet in de publieke ruimte.

Ik heb gekozen voor deze passages, omdat deze duidelijk maken dat het subject en de persoon, tezamen de mens, de twee-in-één zijn waar Socrates op doelt. De tegenstelling tussen deze twee maakt de dialoog mogelijk. Het subject verschijnt aan zichzelf in de innerlijke privé ruimte van de mens; de persoon verschijnt aan andere mensen in de uiterlijke, publieke ruimte van de mens. Het product van het denken is de persoonlijkheid, die zich kan onthullen op het publieke domein. De kloof tussen denken en handelen kan overbrugd worden in het begrijpen van het standpunt van anderen. Ik bleef hier echter vragen over houden. In mijn achterhoofd bleef de opmerking 'en wil nu de echte mens opstaan' rondspoken. Wie verschijnt er nu aan wie? Is de echte mens het zelf, de *diamon*, de persoon, het subject, de ander-in-zichzelf? Of zijn dit slechts woorden voor hetzelfde verschijnsel? Of is er sprake van een zelf-in-potentie en een

²³ In de Engelse versie van deze tekst gebruikt Arendt de term 'spiritual realm' en niet 'mental realm', waarmee ze een transcendentie interpretatie van de publieke ruimte mogelijk maakt

²⁴ Ik verwijs voor het belang van het geestelijke naar de bezwaren, die Arendt heeft met de politieke filosofie van Plato, zoals in Arendt (1954), pag 122, pag 140; Arendt (1958a), pag 55, 84, 117, 121; Arendt (1958c), pag 28; ik kom hier in §2.6 kort op terug. Tevens lijk ik met deze opmerking aan te nemen dat handelen en spreken gelijk zijn, ik duid hiermee echter op de verwantschap tussen handelen en spreken op dezelfde wijze zoals Arendt in *Vita Activa* doet.

²⁵ Arendt (1954), pagina 129, ontleend aan *Gorgias* van Plato

²⁶ Arendt (1954), pagina 131

²⁷ Arendt (1954) pagina 128

zelf-in-act, in navolging van de publieke ruimte-in-potentie en de publieke ruimte-in-act.²⁸ Maar wie denkt dan actief en wie ondergaat het denken? In het volgende essay komt dit onderwerp opnieuw aan bod. Tevens wilde ik het volgende essay gebruiken om Arendt te bevragen over het volgende: Als filosofie bepaald wordt door het denken en politiek door het handelen, is er dan wel plaats voor ethiek in het publieke domein?

2.7 *Enkele problemen uit de moraalfilosofie*

In deze collegereeks ging Arendt in op morele kwesties, die sinds de holocaust naar voren waren gekomen. Deze kwesties komen voor in de conclusie uit *Eichmann in Jeruzalem*. Tijdens het nazi-regime had er een drastische omkering van de moraal plaatsgevonden. Voor het nazi-regime gold het gebod 'U mag niet doden', tijdens het nazi-regime gold het gebod 'U mag doden'. Nadat het regime omver geworpen was, vond er weer een omkering plaats naar het oude gebod. Hoe was het mogelijk dat vanzelfsprekende morele geboden net zo gemakkelijk ingewisseld konden worden als bijvoorbeeld tafelmanieren? Arendt constateert 'dat de moraal verviel tot louter een reeks mores [...] bij gewone mensen, die nooit hadden kunnen bevroeden dat datgene wat ze geleerd hadden te geloven ooit in twijfel zouden trekken'²⁹.

In deze collegereeks komt Arendt terug op de stelling van Socrates, dat het beter is om met de wereld in onenigheid te verkeren dan met mezelf. Tijdens het denken produceert het ik een blijvende persoonlijkheid. Zij voegt hier aan toe dat louter-mens-zijn iets anders is dan een persoon zijn; de persoonlijke kwaliteit van een individu is gelijk aan de morele kwaliteit van een mens.³⁰ In deze volgens Arendt bijna tautologie [persoonlijke kwaliteit en morele kwaliteit], komt de relatie met moraliteit tot stand. De stelling van Socrates, dat het beter is kwaad te ondergaan dan kwaad te doen, sluit aan op deze tautologie:

Als ik kwaad doe, word ik ertoe veroordeeld in ondraaglijke intimiteit met een boosdoener samen te leven; ik kom nooit van hem af. [...] je bent zelf tot die conclusie [het kwade niet te doen] gekomen ter wille van die samenleven met jezelf, dat zich manifesteert in de dialoog tussen jou en jezelf.³¹

Arendt gebruikt deze tweede stelling om het door nazi-misdadigers gebruikte argument te kunnen weerleggen. Niet alleen Eichmann, maar veel Duitsers die betrokken waren bij de jodenvervolging, gaven het argument dat ze niets op eigen initiatief hadden gedaan, dat ze geen kwade bedoelingen hadden en dat ze slechts bevelen hadden opgevolgd. Arendt noemt deze houding het grootste kwaad, omdat dit argument neer kwam op de weigering een persoon te zijn. Als de nazi-misdadigers nagedacht hadden over hun daden, hadden ze er voor gekozen bevelen niet op te volgen in plaats van mee te werken. Ze hebben niet nagedacht en in het doen van het kwade weigerden ze persoon te zijn.

Het morele karakter van de stellingen van Socrates bestaat eruit dat ze de omgang met het zelf als maatstaf nemen voor goede daden. Hij neemt aan dat de vrees om in tegenspraak te leven met zichzelf vanzelfsprekend leidt tot moreel gedrag van het individu. De categorische imperatief van Kant heeft eveneens het zelf in de vorm van wetgever als maatstaf, waarbij hij volgens Arendt aanneemt dat de vrees zichzelf te verachten vanzelfsprekend tot moreel gedrag zou leiden. Arendt concludeert uit deze stellingen dat morele waarheden volledig negatief moeten blijven.

Dit geldt echter alleen voor de vraag hoe we kwaad kunnen voorkomen. 'Kwaad, zoals gedefinieerd met betrekking tot het zelf en de omgang tussen mij en mijzelf in het denken [volgens Socrates], blijft even formeel, verstoken van inhoud, als de categorische imperatief van Kant. [...] Als Kant zei dat iedere regel onjuist is die niet tot een universeel geldige wet kan worden gemaakt, is het alsof Socrates heeft gezegd dat iedere daad verkeerd is als ik met de dader daarvan niet meer kan samenleven.'³²

De passage stelt dat de stelling van Socrates en de categorische imperatief van Kant leiden tot de beslissing bepaalde dingen in relatie tot het kwaad niet te doen. Arendt introduceert voor het verkennen van 'het goede doen' het vermogen van de wil, 'iets dat in de mens bestaat dat ja of nee kan zeggen tegen de voorschriften van de rede, want de geest komt niet in beweging tot dat hij in beweging wil komen'³³. Arendt neemt voor het kwaad nalaten het zelf als maatstaf en voor het goede doen gebruikt zij de ander als maatstaf. Arendt wijkt hiermee af van de moraalfilosofie van Kant, waarbij het nog niet mogelijk was negatieve

²⁸ Een verdere aanwijzing voor dit tweeledige oftewel meervoudig in de mens, is terug te vinden in Arendt (1965), pagina 128. 'En zoals geen enkel denkproces ook maar voorstelbaar is zonder dit twee-in-één, deze splitsing waarin het zelf wordt verwerkelijkt en verwoerd'.

²⁹ Arendt (1965), pagina 81

³⁰ Arendt (1965), pagina 112

³¹ Arendt (1965), pagina 108

³² Arendt (1965), pagina 121

³³ Arendt (1965), pagina 125, gebaseerd op Augustinus

vrijheid van denken te vertalen naar positieve vrijheid van handelen.³⁴ Arendt trekt deze begrippen wel uit elkaar in haar opvatting van alteriteit. Zonder invulling van het begrip alteriteit kan uit de moraalfilosofie van Socrates en Kant niet afgeleid worden welke handelingen goed zijn. Deze formele ethiek van het kwaad nalaten levert een groot probleem op voor de moraal in het publieke domein. Het niet doen van kwade dingen kan zich niet in het publieke domein onthullen, het blijft verborgen in het subject. Het afzien van handelen betekent geen activiteit in het publieke domein. De verbinding tussen filosofie en politiek lijkt hiermee volgens mij af te brokkelen. Ondanks dat denken als resultaat een morele persoon heeft, kan deze persoon zich niet in de publieke ruimte onthullen, omdat deze vorm van denken geen handelingen in gang zet maar achterwege laat. Het antwoord op de vraag, of er in de publieke ruimte plaats is voor ethiek, moest ik negatief beantwoorden.

Toch maakt Arendt met het onderscheid tussen kwaad laten gericht op het zelf en het goede doen gericht op de ander een voorzichtige verbinding met handelen.. Als denken met zichzelf spreken is, dan volgt hieruit dat er ook iemand is die luistert. Ze baseert zich op Kant als ze tot het volgende argument komt:

Mijn oordeel is des te representatiever naarmate ik meer standpunten van mensen in mijn denken aanwezig kan stellen, waarmee ik dus in mijn oordeel rekening kan houden. Dergelijke oordelen zouden noch objectief geldig en universeel zijn, noch subjectief en afhankelijke van persoonlijke grillen, maar intersubjectief of representatief.³⁵

Mijn vraag, of ethiek mogelijk is in de publieke ruimte kon ik heel voorzichtig positief beantwoorden. Ethiek is volgens Arendt mogelijk, als mensen in hun oordelen met de perspectieven van anderen rekening houden. Ze stelt dat het uiteindelijke criterium voor het positief goed doen onbaatzuchtigheid is, het afzien van eigenbelang.³⁶ Ik herkende ook in dit criterium nog steeds een nalaten van het kwaad en niet de wil tot samenleven.³⁷ Deze passages brachten me wederom in verwarring. Arendt had eerder een tegenstelling aangebracht tussen subjectief en persoonlijk, waarbij niet het subjectieve maar het persoonlijke zich onthullen kon in de publieke ruimte. In welke ruimte komen de intersubjectieve oordelen bij elkaar? Maar ook voor het oordelen geldt, dat de wil het oordeel naast zich neer kan leggen. De oplossing, die Kant voor dit probleem had bedacht, was de verplichting van de categorische imperatief. Dit lijkt niet te werken, omdat mensen die kunnen leven met zelfverachting, ook oordelen naast zich neer kunnen leggen. Wat ik problematisch vond is dat Arendt in deze passage de nadruk op de hoeveelheid standpunten legt. De aanname is dat bij een toename van het aantal standpunten, er gevarieerde standpunten in het oordeel meegenomen zullen worden.³⁸ Ik kon me niet voorstellen hoe dit onder een totalitair regime of in een homogene cultuur tot een positieve moraal kan leiden.³⁹ Dit stemde me weinig hoopvol voor de mogelijkheid van een ethiek in de publieke wereld, laat staan in de bedrijfswereld.

2.8 *Aporie*

In het alledaagse taalgebruik betekent publieke ruimte iets als een openbare, voor iedereen toegankelijke ruimte. Vanuit hermeneutisch perspectief blijven concepten in beweging en kan elke interpretatie een andere betekenis met zich meebrengen. Voor een filosofische studie is het dan ook van belang, stil te staan bij deze nuanceringsen en verschillende interpretaties. Voordat ik in gesprek raakte met Arendt had ik niet over het concept publieke ruimte nagedacht. Ik accepteerde de alledaagse interpretatie. In het gesprek met Arendt ontdekte ik de vele nuanceringsen van haar interpretatie.

Ik ben begonnen met de relatie tussen handelen en de publieke ruimte. Handelen is de activiteit, waarmee mensen uitdrukking kunnen geven aan wie ze zijn. De ruimte waarin ze dit kunnen doen, is de publieke ruimte. Arendt voegt hier aan toe, dat er sprake is van een wederkerig funderende relatie tussen handelen en de publieke ruimte; zonder handelen geen publieke ruimte en zonder publieke ruimte is han-

³⁴ Het onderscheid tussen positieve en negatieve vrijheid is uitgewerkt door Berlin (1958), pagina 26: negatieve vrijheid is het domein waarbinnen iemand ongestoord door anderen dat kan doen of zijn wat in zijn vermogen ligt; positieve vrijheid gaat om de mate waarin iemand meester is over zijn eigen bestaan, om de mate waarin iemand zelfstandig en weloverwogen richting geeft aan zijn leven. Opvallend is dat Berlin en Arendt in dezelfde tijd, onafhankelijk van elkaar, een interpretatie van vrijheid hebben gegeven. Arendt maakt dit onderscheid in haar interpretatie van vrijheid (het vermogen van de mens iets nieuws te beginnen) niet.

³⁵ Arendt (1965), pagina 147, gebaseerd op Kants theorie van esthetische oordelen en niet op zijn moraalfilosofie

³⁶ Arendt (1965), pagina 133

³⁷ Ik kom hierop terug in §3.3 bij de ethiek van Verhoeven

³⁸ Dit argument volgt een inductie-redenatie, met de daarbij behorende problemen. Deze problemen hebben te maken met de rechtvaardiging voor het accepteren van algemene conclusies op basis van observaties van particuliere gebeurtenissen en de hiervoor noodzakelijke tussenstappen (Hume's dilemma). Voor een uitwerking van deze problemen verwijs ik naar Bonjour (2002), hst 4.

³⁹ Ik laat hierbij ongezegd dat het begrip pluraliteit heterogene culturen impliceert. Ik zou kunnen aannemen dat in een heterogene cultuur vanzelfsprekend een besef van moraliteit aanwezig is. De praktijk en het verleden wijzen echter uit dat dit niet het geval is. Ik kom hier bij de bespreking van pluraliteit in hoofdstuk 3 op terug.

delen niet mogelijk. Door te stellen dat de publieke ruimte altijd in potentie aanwezig is, gaat deze vooraf aan handelen. Vervolgens heb ik laten zien dat de publieke ruimte een ontologische status heeft. Ik was in staat tot een voorlopige definitie te komen: Publieke ruimte is een duurzame, geestelijke, niet-plaatsgebonden ruimte, waarin mensen hun persoonlijkheid kunnen onthullen. Niet de mens-als-subject maar de mens-als-persoon verschijnt in de publieke ruimte. De geconstitueerde publieke ruimte kan inkrimpen, als mensen stoppen met handelen. Hierna maakte ik duidelijk hoe het komt dat mensen stoppen met handelen: als ze de dialoog met zichzelf uit de weg gaan of verhinderd worden tot de dialoog met zichzelf. Denken, de interne dialoog, is hiermee een activiteit die noodzakelijke vooraf gaat aan het handelen. Het product van het denken is de persoonlijkheid, die handelingsvermogen bezit. Als mensen niet kunnen denken, hebben ze niemand die handelen kan in de publieke ruimte. Ik stuitte op het probleem, dat van de door Arendt gehanteerde moraalfilosofie alleen afgeleid kan worden, welke daden een persoon moet nalaten. Deze negatieve, inactieve moraal kan niet toetreden tot de publieke ruimte, omdat deze door het actieve handelen gesticht wordt. Kants in het subject gefundeerde moraliteit speelt geen rol in het publieke domein! Dit liet mij in grote verwarring achter. Hoe is het mogelijk dat morele personen, die alleen daden kunnen nalaten, een publiek domein kunnen stichten?

Ik was begonnen met de hoop, dat het 'weigeren van steun' het antwoord zou kunnen zijn bij het instandhouden van een publiek domein. Ik moest nu de hoop laten varen dat organisatorische ongehoorzaamheid en klokkenluiden voldoende zouden zijn om een publieke ruimte voor de bedrijfswereld te behouden. Tevens vroeg ik me af, of mijn hoop op de publieke ruimte gerechtvaardigd was. Als er in een de publieke ruimte geen plaats is voor een positieve moraal en een negatieve moraal geen publieke ruimte constitueert, waarom richtte ik mijn aandacht dan niet op een andere 'ruimte' waarin ethiek op zijn plaats zou zijn? Voordat ik de hoop definitief opgaf, liet ik in het volgende hoofdstuk andere mensen aan het woord die door Arendt zijn geïnspireerd. Ik liet mij hierbij leiden door de vragen, of er een ethiek in de publieke ruimte mogelijk is en of er behalve personen ook groepen tot de publieke ruimte kunnen toetreden?

3 Publieke ruimte in perspectief

3.1 *Verdieping*

Tijdens mijn vraaggesprek met Arendt bleven enkele vragen onbeantwoord, die de leidraad van dit hoofdstuk werden. Ik zal beginnen met enkele vragen aan Benhabib, die Arendts filosofie plaatst in het licht van nieuwe inzichten. Wat heb ik in mijn lezing van Arendt over het hoofd gezien? Zijn er methodologische problemen, die mij parten hebben gespeeld? Vervolgens zal ik de vraag, of er een ethiek mogelijk is in de publieke ruimte, aan Verhoeven voorleggen. Zij heeft het begrip nataliteit van Arendt verder uitgewerkt, hetgeen tot een verrassende ethiek heeft geleid. De vraag of er ook groepen, zoals organisaties, tot de publieke ruimte kunnen toetreden, zal ik haar eveneens stellen.

3.2 *Sfeer en ruimte*

Arendt is volgens Benhabib de filosoof van de categorieën menselijke pluraliteit, handelen en nataliteit.⁴⁰ Ze typeert de methode van Arendt als dialectisch, omdat Arendt spanningen blootlegt zonder ze weg te nemen. Arendt ontdekte in de spanning tussen politieke gelijkheid en sociale verscheidenheid de dialectiek van de moderniteit. In mijn terugkerende verwarring heb ik veel van deze spanning ervaren.

Benhabib reageert op de kritiek, die op het werk van Arendt gegeven is. Arendt zou te ongenueanceerd zijn, ze definieert begrippen niet duidelijk en past ze niet consequent toe. Benhabib onderstreept de kritiek op Arendt maar stelt hier tegenover dat ze het niet verwonderlijk vindt, dat het werk van Arendt spanningen en tegenstrijdigheden vertoont. Het is een weerspiegeling van de eigenschappen van het moderne tijdperk, dat ze beschrijft. In plaats van dat Arendt de paradoxen en spanning uit de weg ruimt, laat ze ze in stand. Benhabib is het niet eens met de algemene conclusie dat Arendt in de moderniteit het verval ziet van de publieke sfeer en de opkomst van een anonieme, uniformerende sociale werkelijkheid. Zij geeft aan dat Arendt juist pleit voor een herovering van de publieke wereld van politiek. Dit filosofische project is van belang, omdat het de conditie van pluraliteit herstelt. De ontdekking van menselijke pluraliteit is een fundamentele existentiële conditie. Mensen bewonen immers ruimte met andere mensen, aan wie ze zowel verschillen als op lijken. De these van Arendt, dat een web van relaties en verhalen een publieke ruimte constitueert, biedt een inspirerend inzicht. Benhabib concludeert dat de grootheid van Arendt en het actuele belang ligt in de controversiële onderscheiden die ze maakt en de spanning in het Westerse politieke denken, dat ze blootlegt.⁴¹

Benhabib staat niet kritiekloos ten opzichte van de filosofie van Arendt. De aanname bijvoorbeeld, dat elke type activiteit een juiste plaats heeft waar het uitgevoerd kan worden, is niet houdbaar. Het argument dat Benhabib gebruikt, is dat Arendt het fenomenologische concept van ruimte combineert met het institutionele begrip van sfeer. Met het scheiden van de fenomenologische en de institutionele dimensie biedt Benhabib een beter begrip van de publieke sfeer en de verschillende activiteiten, die daarin kunnen plaatsvinden.⁴² Het zijn verschillende perspectieven om naar hetzelfde verschijnsel te kijken. Het onderscheid, dat ik had gemaakt tussen publieke ruimte-in-potentie en publieke ruimte-in-act leek een oplossing te zijn voor het probleem dat Benhabib signaleert. Het probleem van mijn interpretatie was dat ik vanuit hetzelfde perspectief naar het fenomeen publieke ruimte had gekeken. Ik was nu in staat om mijn verwarring, met betrekking tot de termen ruimte en sfeer te plaatsen. De publieke ruimte-in-potentie heeft een fenomenologische dimensie, de publieke ruimte-in-act een institutionele. Binnen een samenleving kunnen meerdere publieke sferen bestaan. De gelijkheid van de publieke ruimte, die aan het handelen voorafgaat en de verscheidenheid aan publieke sferen, die met handelen ontstaan, passen binnen de categorie pluraliteit. Dit onderscheid is essentieel voor het kunnen introduceren voor het begrip publieke ruimte in de bedrijfswereld, omdat het inzicht biedt in de verschillende sferen, die in onze samenleving bestaan. Ik kom hier in §4.3 op terug.

Tevens bekritiseert Benhabib de onzorgvuldigheid, waarmee Arendt de sprong maakt van de morele implicaties van de twee-eenheid van het zelf naar de vergrootte mentaliteit als moreel model voor intersubjectieve instemming. Het model van de vergrootte mentaliteit, ontleend aan Kant, maakt een soort intersubjectieve overeenstemming mogelijk, die de mensen in de publieke ruimte bindt. Dit model speelt echter in haar beoordeling van moraliteit geen rol; hiervoor grijpt ze terug naar het verlangen van het zelf naar eenheid, hetgeen terug te voeren is op Plato.⁴³ Arendt neemt hierbij als vanzelfsprekend aan dat stre-

⁴⁰ Benhabib (2000), pagina xiv, deze categorieën ondermijnen volgens Benhabib Heideggers ontologie. Heideggers in-de-wereld-zijn brengt een geïsoleerde mens met zich mee; Arendts in-de-wereld-zijn brengt een wereld voort waarin mensen samenleven en in constante communicatie zijn.

⁴¹ Benhabib (2000), Hoofdstuk 2/4

⁴² Benhabib (200), Hoofdstuk 5

⁴³ Benhabib (2000), pagina 190

ven naar harmonie leidt tot een moreel standpunt. Benhabib sluit uit dat deze twee benadering met elkaar verenigd kunnen worden. Ik herkende hierin mijn verwarring over hoe een persoon, die alleen daden kan nalaten, ook handelen kan en een publiek domein kan stichten. Klaarblijkelijk is het niet de mens-als-persoon maar de mens in een andere hoedanigheid, die toetreedt tot het publieke domein. Benhabib concludeert dat Arendt er niet in geslaagd is, om de conflicten die tussen denken, oordelen en handelen bestaan, met een morele filosofie te onderzoeken.⁴⁴

Na het lezen van het boek van Benhabib over Arendt, begon ik Arendt meer te waarderen en minder te begrijpen. Benhabib maakte me bewust van de tegenstrijdigheden, onduidelijke concepten, ontoereikende argumenten en gemiste kansen. Ik kon aan de andere kant veel van mijn verwarring spiegelen aan de interpretatie van Benhabib en deze methodologisch onderbouwen. De wijze waarop Benhabib de persoon Arendt verbindt met de filosoof leidt tot een bijzondere interpretatie, die de kracht van het werk van Arendt in stand houdt en versterkt. Benhabib had het vlammetje van mijn hoop weer aangewakkerd, omdat ik met het onderscheid tussen publieke ruimte en publieke sfeer een belangrijk aanknopingspunt had voor een introductie van dit concept in de bedrijfswereld.

3.3 *Nataliteit en pluraliteit*

Ik herkende in het solipsisme van de door Arendt gehanteerde moraalfilosofie en de pluraliteit van de publieke sfeer een spanning, die zij niet overbrugde of ondersteunde. Het denken schraagt de moraalfilosofie, het handelen schraagt de politieke filosofie (van de publieke ruimte). Benhabib heeft deze spanning aangescherpt met haar kritiek op een ontbrekend moreel fundament in de politieke filosofie van Arendt. Ik legde het probleem van het ontbrekende morele fundament voor aan Verhoeven, die voorstellen doet voor een ethiek, waarin zij mens-zijn als meervoudig opvat.

Verhoeven resumeert⁴⁵ dat Arendt de morele categorieën pluraliteit en nataliteit impliciet aan elkaar verbindt, maar dat ze de overgang niet expliciteert. Pluraliteit verwijst naar het gegeven dat mensen als gelijken-in-verscheidenheid in de wereld samenleven en nataliteit verwijst naar het vermogen 'nieuwheid' in te brengen in menselijke aangelegenheden. Met het voorstellingsvermogen (in termen van Benhabib vergrootte mentaliteit) is de mens in staat het standpunt van de ander te verdisconteren in zijn oordeel. Daardoor krijgt het oordeel een morele duiding, waarmee aan de dreiging van het solipsisme ontkomen kan worden. Geheel tot mijn verbazing draait Verhoeven vervolgens de volgorde van gelijk-zijn en verschillend-worden om naar verschillend-zijn en gelijk-worden in het publieke domein. Dit wijkt af van de manier, waarop ik het begrip pluraliteit in *Vita Activa* had gelezen.

Ik heb verder aangetoond dat deze notie [ontleend aan Aristoteles] van 'gelijk maken' normatief is naar twee kanten: maak gelijk en word gelijk. Het gelijk maken betreft zowel de jongere generaties die moeten worden geïntroduceerd in de gemeenschap, als diegenen die (nog) niet beschikken over de rechten als burger. Het 'gelijk worden' betreft de risicovolle stap in het publieke domein, de 'tweede geboorte', het verantwoordelijke handelen/spreken dat als doel heeft de zorg voor de gemeenschappelijke wereld. Deze verantwoordelijkheid heb ik primair als politiek geduid en aangegeven dat zij de mogelijkheid biedt tot het ethische.⁴⁶

De zorg voor de gemeenschappelijke wereld maakt de verbinding mogelijk tussen het ik en de ander. In deze gemeenschappelijke wereld zijn nataliteit (het uniek zijn) en pluraliteit (samengaan van gelijkheid en verschil) het fundament van ethiek. Het ik en de ander zijn verantwoordelijk voor de toekomst van de wereld van de menselijk aangelegenheden. Deze vorm van verantwoordelijkheid, die Verhoeven ontleent aan Jonas, overschrijdt de menselijke sfeer en sluit de wereld in al haar verschijningsvormen in.⁴⁷ Deze vorm van verantwoordelijkheid sluit niet alleen de zorg voor het zelf en zijn directe relaties in, maar ook die voor de 'mensen-in-meervoud'. In deze plurale wereld kan een vorm van 'wij' ontstaan, die gemeenschappelijk handelt. De ethiek, die 'wij' hanteren, is gefundeerd in de verantwoordelijkheid voor mensen-in-meervoud.

Verhoeven geeft aan dat de 'wij' noch bestaat uit homogene, noch uit heterogene individuen. Hierdoor blijft het uniek en verschillend zijn behouden, terwijl we elkaar nog steeds kunnen blijven verstaan. Arendt gebruikt de term 'een-ander-net-zoals-ik-en-toch-fundamenteel-anders'.⁴⁸ Ondanks dat ik me realiseerde, dat ik nog maar een tipje van de sluier had opgelicht van de ethiek, die Verhoeven introduceert, kon ik de vragen die ik haar had voorgelegd beantwoorden. Er is een ethiek mogelijk in de publieke ruimte, die ge-

⁴⁴ Benhabib (2000), pagina 192

⁴⁵ Verhoeven (2003), pagina 341-343

⁴⁶ Verhoeven (2003), pagina 345

⁴⁷ Verhoeven (2003), pagina 349, ontleend aan Jonas, deze nieuwe vorm van ethiek richt zich op het nog-niet-zijnde en laat het principe van reciprociteit los.

⁴⁸ Verhoeven (2003), pagina 348

baseerd is op de morele categorieën pluraliteit en nataliteit en die mensen-in-meervoud in staat stelt samen te leven.

3.4 *Een sprong vooruit*

Ik sloot dit hoofdstuk af met het gevoel een sprong vooruit gezet te hebben. Niet alleen had ik Arendt beter leren kennen, ik had voldoende aanknopingspunten om de sprong naar het bedrijfsleven te kunnen zetten. Vele vragen kwamen in mij op, die vooral betrekking hebben op de ethiek van Verhoeven. Wie zijn mensen-in-meervoud? Is dit een collectief, een groep, een subject? Hoe werkt de ethiek van Verhoeven in de praktijk? Welke bezwaren kleven aan deze vorm van ethiek? Welk paradigma ligt aan deze ethiek ten grondslag en wat betekent dat voor ontologische en epistemologische claims? Is deze ethiek de beste ethiek, of zijn er andere ethische theorieën geschikter voor de publieke ruimte? Welke rechtvaardiging gebruik ik voor mijn classificatie dat deze ethiek mogelijk is? Met welke meta-ethiek kunnen de onderwerpen, die in de publieke ruimte besproken worden, bepaald worden? Ik liet mijn vragen onbeantwoord en maakte de balans van mijn aangepaste interpretatie van de publieke ruimte op.

Ik was dit hoofdstuk begonnen met een interpretatie, die ik na het bevragen van Benhabib en Verhoeven op drie punten kon aanpassen. Het wat van de publieke ruimte verbijzonderde ik naar publieke ruimte en publieke sfeer; het wie in de publieke ruimte was veranderd van een persoon naar een mens-in-meervoud en aan het hoe van de publieke ruimte voegde ik de morele categorieën nataliteit en pluraliteit toe. Mijn interpretatie van de publieke ruimte luidt hiermee als volgt: de publieke ruimte bestaat uit duurzame en geestelijke sferen, die door het handelingsvermogen van mensen-in-meervoud in stand gehouden wordt, gericht op de wil tot samenleven.

4 Publieke ruimte in organisaties

4.1 *Inperking van de publieke ruimte*

Ik heb laten zien dat een publieke ruimte noodzakelijk is voor het handelingsvermogen van mensen. Vervolgens heb ik, met kanttekeningen, laten zien dat er ook groepen mensen in de publieke ruimte handelen en dat er een ethiek mogelijk is. Als de publieke ruimte noodzakelijk is voor het handelingsvermogen van mensen, dan gaat dat ook op voor groepen mensen. Het gemeenschappelijke van mensen en groepen⁴⁹ is dat het gaat om mensen-in-meervoud. In dit hoofdstuk zal ik de vraag beantwoorden, of organisaties overeenkomen met mensen-in-meervoud. Als organisaties-in-meervoud bestaan, dan is de publieke ruimte ook noodzakelijk voor hun handelingsvermogen. Vanuit deze aanname zal ik de vraag beantwoorden, wat globalisering is. Ik zal aantonen dat deze ontwikkeling de publieke ruimte inperkt en het einde van ethiek aankondigt.

4.2 *Organisaties*

De vraag of organisaties overeen komen met mensen-in-meervoud, lijkt eenvoudig te beantwoorden. Mensen stichten organisaties, organisaties zouden niet kunnen bestaan zonder mensen. Met een holistische blik kan de organisatie opgevat worden als een geheel, waarbij mensen de samenstellende delen zijn. Het geheel sluit alle eigenschappen in die het deel bevat. Hieruit volgt dat een organisatie net als een mens in de publieke ruimte kan verwerklijken tot een organisatie-in-meervoud.

Ik ga echter met deze conclusie voorbij aan fundamentele vragen, die ik over de aard van organisaties kan stellen. Het is goed mogelijk dat het begrip organisatie slechts metaforisch is. Ik kan dan eigenschappen, die toebehoren aan de mens, niet toeschrijven aan de organisatie. 'Organisatie' verwijst naar een samenwerkingsverband tussen mensen, dat vergeleken kan worden met een school vissen. Het is absurd om de eigenschappen van een vis toe te schrijven aan een school vissen. Om de holistische blik toe te kunnen passen, is het nodig om de ontologische status van de organisatie vast te stellen.

Spit⁵⁰ maakt onderscheid tussen verschillende werkelijkheden. Natuurlijke entiteiten zijn een steen of een gebouw; mentale entiteiten zijn intenties en verwachtingen; sociale entiteiten zijn individuen en instituties. Hij plaatst collectieven, zoals de organisatie, in de sociale werkelijkheid en niet in de natuurlijke of mentale werkelijkheid. De kenmerken die Spit toeschrijft aan een collectief, zijn onder andere de structuur van een collectief, die maakt dat ze niet herleid kan worden tot de individuen waaruit ze bestaat; het feit dat een collectief een geschiedenis, naam en identiteit bezit; het bestaan van een collectief ondanks schommelingen en veranderingen in zijn ledenbestand.⁵¹ Vooropgesteld dat de sociale werkelijkheid bestaat, is het gerechtvaardigd om te stellen dat de organisatie een ontologische status in die werkelijkheid heeft. Hiermee is nog niet vastgesteld dat de organisatie een organisatie-in-meervoud is. Ondanks dat een collectief volgens Spit veel kenmerken met een handelend subject gemeen heeft (een willen, een weten, een beheersen, vrijheid), ziet hij een verschil met individuen. Een collectief heeft geen eenheidsbewustzijn waardoor het intentionele handelen niet hetzelfde is als dat van een individu, dat wel één bewustzijn heeft. De positie van Spit maakt duidelijk dat het wij van de organisatie een entiteit in de sociale werkelijkheid is, maar dat de aard van het handelingsvermogen afwijkt van dat van mensen. Hoe overkomelijk is dit bezwaar?

Om antwoord te kunnen geven op deze vraag, greep ik terug op het belang dat Arendt stelt in het denkvermogen van mensen, dat aan handelingsvermogen voorafgaat. Denken omschrijft ze als de dialoog van mij met mezelf, waarbij iemand spreekt en iemand luistert. Het is heel goed mogelijk dat een mens, in onenigheid met zichzelf, tot handelen overgaat zonder dat hij instemming met zichzelf heeft bereikt. Hetzelfde kan gebeuren in een organisatie, die de dialoog intern aangaat. Net zoals een mens de dialoog met zichzelf uit de weg gaat, kan een organisatie dezelfde neiging vertonen. Tegen deze analogie valt in te brengen dat een mens met zijn lichaam, waarin slechts één persoon huist, een natuurlijke begrenzing heeft die niet te vergelijken is met die van de organisatie. Deze lichamelijke begrenzing past echter in de natuurlijke werkelijkheid. De publieke ruimte is een categorie uit de sociale werkelijkheid, hetgeen het begrip mens doet verschuiven. Arendt past een verschuiving toe in haar typering van de mens als twee-in-één. Vanuit het perspectief van de sociale werkelijkheid zag ik geen verdere belemmering, om aan een organisatie denkvermogen toe te kennen. Immers, zelfs bij een éénmanszaak zijn er voldoende gesprekspartners

⁴⁹ Ik laat hier een verdere definiëring van het concept groep rusten. Ik verwijs hiervoor naar Spit (1986), die uitgebreid is ingegaan op het handelingsvermogen van groepen. Hij concludeert dat collectieven over moreel handelingsvermogen beschikken. Ik sluit me bij deze conclusie aan. Ik kom hierop terug in §4.2

⁵⁰ Spit (1986), pagina 9-20

⁵¹ Spit (1986), pagina 12-13

(ik en mijzelf) beschikbaar voor de dialoog. De problemen, die een mens-in-meervoud tegenkomt in het bereiken van overeenstemming, gelden in vergelijkbare mate voor een organisatie-in-meervoud.

Om antwoord te kunnen geven op de vraag, of organisaties overeen komen met mensen-in-meervoud lag echter nog één probleem open. Organisaties kunnen niet direct handelen⁵²; het zullen altijd mensen blijven die handelingen verrichten in naam van de organisatie. Dit riep bij mij vragen op in hoeverre mensen, die namens de organisatie handelen, nog als vrij beschouwd kunnen worden. Ze handelen immers in hun hoedanigheid als functionaris en niet als mens. De rolvermenging tussen functionaris en persoon treedt echter niet alleen op als mensen handelen namens de organisatie. Elke situatie, waarin mensen terecht komen, kan conflicten oproepen door meervoudige roldentificatie. Van Dongen ea hebben in hun organisatie-theorie aan dit probleem aandacht geschonken middels het begrip multiple inclusie.

Elke vorm van betrokkenheid of inclusie [bij ieder proces van organiseren] staat voor een specifieke context op grond van het eerder gegeven argument dat een inhoud niet kan verschijnen in een interactief of sociaal vacuüm. Die sociale ruimte is altijd multipel en daarmee een spanningsveld van meerdere dimensies. Met een dergelijke meervoud aan betrokkenheid beschikken we over de mogelijkheid om een meervoudige context tot uitdrukking te brengen. [...] Het wisselen van inclusie kan met zich meebrengen dat daardoor de context verandert. [...] Er wordt een ‘werkelijkheid’ aangeroepen, die voordien niet in beschouwing werd genomen of zelf bewust werd buitengesloten. [...] Uitgangspunt is dat altijd een andere, nieuwe inclusie kan worden ingebracht en daarmee een nieuwe definitie van de werkelijkheid.⁵³

In deze passage maken Van Dongen ea duidelijk dat elke handeling plaatsvindt in een reeds bestaande sociale ruimte, die aan de handeling zijn specifieke betekenis geeft. Elke handeling brengt meervoudige interpretatiemogelijkheden met zich mee. Een persoon die zich in de publieke ruimte⁵⁴ toont met een Ajax petje op, roept daarmee zowel voor zichzelf als voor anderen in de publieke ruimte een andere werkelijkheid op dan diezelfde persoon doet met een politiepet op. Het kenmerkende van de publieke ruimte is haar meervoudigheid, hetgeen aansluit op Arendts concept van pluraliteit. Het meervoudige karakter van de publieke ruimte geeft aan dat dezelfde persoon verschillende contexten kan ‘aanroepen’. Hetzelfde geldt voor mensen die namens een organisatie handelen. Een bankdirecteur, die de aandeelhoudersvergadering voorziet na de kredietcrisis, zal deze niet kunnen vergelijken met een vergadering voor de kredietcrisis. Dezelfde persoon komt in een andere context terecht. In de sociale werkelijkheid is elk mens multiple-geincludeerd (moeder, echtgenoot, voetbalsupporter, politieagent); ditzelfde geldt in vergelijkbare mate voor een handelende organisatie (branchegenoot, concurrent, werk-leerbedrijf, trendsetter, milieuvervuiler). Elke organisatie, die zich toont in de publieke ruimte, roept een nieuwe werkelijkheid op voor zichzelf en voor andere organisaties, die reeds in die publieke ruimte aanwezig waren. Het uitgangspunt, dat er altijd een nieuwe inclusie kan worden ingebracht, sluit goed aan bij het concept van nataliteit, het kenmerk van de publieke ruimte

Ik kon mijn vraag of organisaties gelijk gesteld kunnen worden aan een mens-in-meervoud beantwoorden met de conclusie dat een organisatie in de sociale werkelijkheid een entiteit-in-meervoud is, vergelijkbaar met de mens als entiteit-in-meervoud. Zowel de mens-in-meervoud als de organisatie-in-meervoud hebben voor hun handelen een publieke ruimte nodig. Zowel de mens-in-meervoud als de organisatie-in-meervoud kunnen zich onthullen in de publieke ruimte en kunnen met hun handelingsvermogen een nieuwe werkelijkheid aanroepen. Al deze ‘werkelijkheden’ geven aan de publieke ruimte een multiple karakter. Net zoals in het web van intermenselijke relaties de verhalen van de verschillende mensen door elkaar heen lopen en ‘lezers’ verhalen verschillend interpreteren, zo lopen ook de verhalen van verschillende organisaties in de publieke ruimte door elkaar heen. Het kenmerkende aan deze gemeenschappelijke publieke ruimte is haar nataliteit en pluraliteit. Zodra een entiteit in de publieke ruimte dermate dominant wordt, dat nieuwkomers hun verhaal niet kunnen vertellen, verkleint de publieke ruimte. Het tegelijkertijd kunnen oproepen van een meervoudige context is dan niet langer mogelijk. Arendt beschrijft twee dominante ‘machthebbers’, die de publieke ruimte verminderen: het totalitaire regime en de massamaatschappij. Voordat ik in zal gaan op deze laatste machthebber, die ik herken in het tijdperk van globalisering, zal ik een laatste interpretatie van de publieke ruimte inbrengen.

⁵² Ik verwijs hiervoor naar secundaire actor theorie, opgenomen in Kaptein&Wempe (2002), hst 2

⁵³ Dongen e.a. (1996), pagina 98-99, Multiple inclusie als meervoudige betrokkenheid is gebaseerd op Weicks (1979) partiele inclusie, wiens begrip door Maas (1988) is aangepaste naar multiple inclusie om dit in te kunnen brengen in een sociale constructie theorie van organisaties. Het begrip mens-in-meervoud van Verhoeven sluit goed aan bij het begrip multiple inclusie, aangezien het ruimte biedt voor een meervoudigheid aan rollen en daarmee ontstane ‘werkelijkheden’. Ik ga voorbij aan mogelijke conflicten tussen de methodologische aannames van deze begrippen. Arendt heeft voor het ontstaan van verschillende werkelijkheden een impliciete aanzet gegeven in haar verschillende publieke sferen.

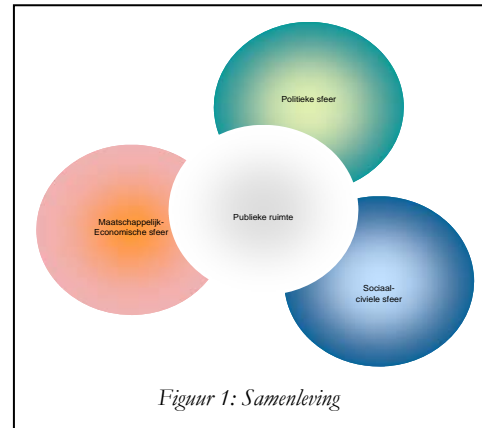
⁵⁴ Ik vervang in mijn voorbeeld de sociale ruimte van Van Dongen ea door publieke ruimte, waarmee ik lijk aan te nemen dat dit hetzelfde is. Het sociale heeft onder andere de betekenis van patronen van menselijke interactie (Benhabib (2000), pagina 28, hetgeen afwijkt van het publieke, dat staat voor de ruimte waarin patronen zich kunnen ontwikkelen.

4.3 Buffer-zone

Arendt zet in *Vita Activa* de publieke ruimte uit haar tijd (1958) af tegen die van de Griekse polis uit de Oudheid. Voor Arendt is de publieke ruimte van belang voor de vrijheid van de mens, het vermogen een nieuw begin te maken⁵⁵. Deze historische kenschets liet voor mij de vraag open, wat het belang van de publieke ruimte tegenwoordig is. Na het lezen van een artikel van Harry Kuitert werd mij dit duidelijk.

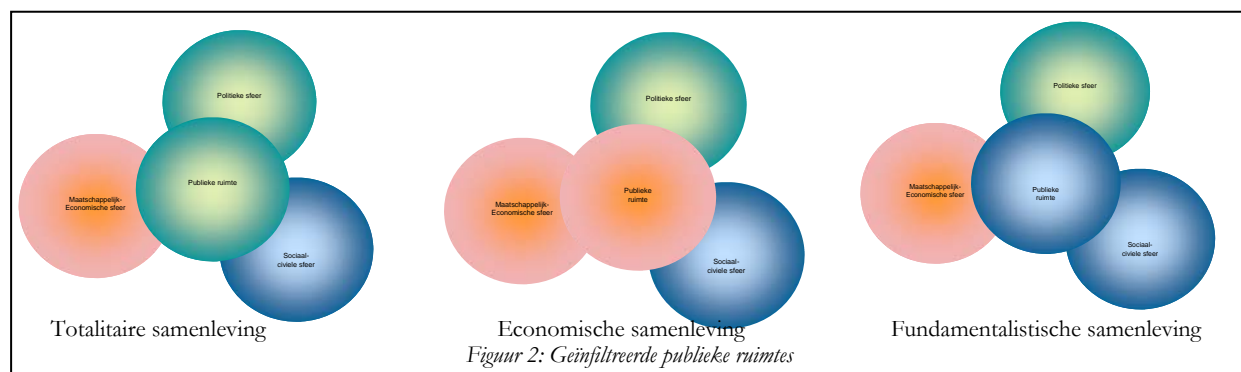
Ik wil een zeker alertheid dat mensen, moslims én christenen, zien dat je moet oppassen. Dat we beseffen dat het seculiere publieke domein niet een soort woeste poging is om het geloof om zeep te helpen. Dat is het juist niet. Dankzij het publieke domein kan een ieder vrij zijn geloof aanhangen. Het is een bufferzone. Die moeten we niet kwijtraken.⁵⁶

De plaats van de publieke ruimte als bufferzone tussen de sferen van een samenleving, heb ik in figuur 1 gevisualiseerd. De sferen van het politieke, maatschappelijk-economische en sociaal-civiele zijn met elkaar verbonden door de publieke ruimte. Organisaties, consumenten, burgers, gelovigen en de staat treden toe tot de publieke ruimte, waarin zij zichzelf kunnen onthullen. Met het bestaan van de publieke ruimte is de vrijheid van andere sferen gegarandeerd. De publieke ruimte is noodzakelijk om vanuit de wil tot samenleven⁵⁷ met elkaar op deze aardbol te kunnen leven. Ondanks dat Kuitert mij dit inzicht gaf, herkende ik de publieke ruimte als bufferzone tevens in Arendts interpretatie. Zij gebruikt hier echter andere woorden voor: web van intermenselijke betrekkingen.



4.4 Globalisering

Arendt beschrijft in haar werk⁵⁸ het dominant worden van de politieke sfeer. De staat-in-eenvoud⁵⁹ treedt toe tot de publieke ruimte, van waaruit een totalitaire samenleving ontstaat. Kuitert beschrijft de tendens, waarmee religie uit de sociaal-civiele sfeer de mens-in-eenvoud laat toetreden tot de publieke ruimte, van waaruit een fundamentalistische samenleving kan voortkomen. Globalisering staat symbool voor het proces van een toenemende dominantie van de maatschappelijk-economische sfeer, waarin onder andere commerciële organisaties en consumenten actief zijn. De organisaties-in-eenvoud (multinationals) treden vanuit de wil tot eigenbelang toe tot het publieke domein en ‘filtreren’ daarmee de politieke en sociaal-civiele sfeer. Figuur 3 visualiseert de verschillende mogelijkheden van dominante sferen. Wij leven tegenwoordig in een economische samenleving, in een massamaatschappij. Vanuit de wil tot samenleven ontstaat een gezamenlijke verantwoordelijkheid voor behoud van de publieke ruimte, waarin we, mens-in-meervoud, staat-in-meervoud, organisatie-in-meervoud in vrijheid kunnen bewegen.



⁵⁵ Zie noot 9

⁵⁶ NRC Handelsblad, 'De stelling van Harry Kuitert: Pas op voor een godsdienstoorlog om het publieke domein', 1 november 2008

⁵⁷ Ontleend aan Arendt, die deze term in verschillende werken gebruikt, duidend op de wil om een gemeenschap van mensen te vestigen

⁵⁸ Arendt (1951), Hoofdstuk 11

⁵⁹ Niet gebaseerd op Arendt, zij gebruikt deze term niet. Term is gebaseerd op mijn interpretatie; met de overheid-in-enkelvoud duid ik middels een analogie benadering op de mens-in-enkelvoud (homogeen, niet nadenkend, niet in dialoog met zichzelf) tegenover de mens-in-meervoud (een-ander-net-zoals-ik-en-toch-fundamenteel-anders). Zie §3.3. Ik stel hiermee de staat-in-eenvoud gelijk aan een totalitair regime, zoals beschreven in Arendt (1951). Een staat-in-enkelvoud treedt toe tot het publieke domein toe vanuit de wil tot overheersen en domineren.

Sloterdijk (2004) plaatst globalisering in een breder perspectief. Hij vat globalisering op als de positie die mensen ten opzichte van de aarde innemen. Globalisering staat voor 'een eenvoudig idee, de kosmosthe-se'⁶⁰. Hij beschrijft drie posities van in-de-wereld-zijn. Sloterdijk stelt dat de Grieken voor het eerst de totaliteit van het zijnde theoretisch benaderden. 'De grote cirkel van het zijnde als geheel, de kosmos'⁶¹ is door de Grieken in de Oudheid ontwikkeld. De zodanig ontstane wereldleer van het kringvormige vindt zijn toepassing in de meetkunde, logica, ethiek en esthetiek. Hij noemt deze eerste positie de sferenmetafysica, de etherische globalisering. De volgende positie noemt hij de aardse globalisering⁶², die volgens hem start in 1492 en eindigt 'op zijn laatst' in 1945. Gedurende dit tijdperk hebben wij met de ontdekkingsreizigers de aardbol in kaart gebracht en de aarde via imperialisatie ingenomen. Het tijdperk na de tweede wereldoorlog noemt hij de elektronische globalisering, waarin de Europese ondernemers het beheersen van de aarde overnemen van de imperialistische naties. We overspannen nu de aarde in zijn geheel met satelliet-verbindingen. Vanuit deze derde positie hebben we een kapitalistische wereldbinnenruimte gevestigd, die Sloterdijk als volgt beschrijft:

De wereldbinnenruimte van het kapitaal is geen agora en geen jaarbeurs in de open lucht, maar een broeikas die alles wat eerst buiten lag naar binnen heeft gehaald. [...] In dit horizontale Babylon verandert het mens-zijn in een kwestie van koopkracht, en vrijheid blijkt niets anders te zijn dan het vermogen een keuze te maken uit de producten op de markt –of zelf zulke producten te produceren. [De elektronische globalisering] berooft de reële globe van haar ruimte.⁶³

Ik las in deze passage een gevaar dat deze binnenruimte met zich meebrengt. Mensen worden samengeperst tot één wereldwijde context, waarin niet langer ruimte is voor een meervoudigheid aan contexten. De conditie van pluraliteit gaat verloren. Arendt maakt van een vergelijkbare metafoor gebruik in haar beschrijving van de opkomst en het dominant worden van de maatschappelijk-economische sfeer, waarin mensen worden samengeperst tot een groep consumenten. 'Een maatschappij eist altijd dat haar leden zich gedragen alsof zij allen behoorden tot één reusachtig gezin, dat slechts één mening en één belang heeft.'⁶⁴ Deze vorm van nivellering duidt op de verovering van de publieke ruimte door de maatschappij. Vanuit het perspectief dat zowel Sloterdijk als Arendt hanteren, concludeerde ik dat globalisering (in de derde positie) staat voor het inperken van de publieke ruimte door organisaties-in-enkelvoud.

Vanuit het gegeven, dat wij tegenwoordig leven in een samenleving, waarin de maatschappelijk-economische sfeer de publieke ruimte domineert, vroeg ik mij af wat dit betekent voor de mogelijkheid van ethiek binnen de publieke ruimte. Als mensen in hun oordeel niet langer rekening kunnen houden met anderen, omdat die anderen in gelijkheid opgeslokt zijn, is er ook geen mogelijkheid meer voor ethiek. Organisaties-in-enkelvoud hebben geen belang bij een publieke ruimte, waarin ethiek mogelijk is. Benhabib beschrijft dit als volgt:

The modern nation-state [...] was based from the beginning on three potentially contradictory principles: the universal rights of man and citizen, the consent of the governed and the sovereignty of the nation. The drive for ever-expanding lands, markets, and goods, the search for the domination of ever more remote peoples and parts of the earth, contradict, according to Arendt, the political principal of consent. For consent is dependent on the more or less stable formation of a public sphere of speech and action in common among human beings.⁶⁵

Multinationals hebben tegenwoordig zoveel macht, dat ze de natiestaat als instrument kunnen inzetten als beschermer van hun eigen belangen. De natiestaat, gedomineerd door de multinationals, weegt niet langer de belangen mee van alle mensen, die onder haar bestuur valt. Het principe van instemming, waarmee ik in §2.1 begonnen ben, is vervangen door het principe van gehoorzaamheid aan de machthebber, de multinationals. Aangezien organisaties volgens Bos ea (2005) zo'n groot onderdeel zijn van onze sociale werkelijkheid, is ethiek zonder deze sociale entiteit weinig zinvol. Een groot deel van ons actieve leven vindt plaats in organisaties en voor ons dagelijkse levensonderhoud zijn we afhankelijk van het goede functioneren van organisaties. Als het opslokken van de publieke ruimte plaatsvindt door organisaties, dan wordt ook de ruimte voor ethiek van mensen opgeslokt.⁶⁶ De vermindering van de publieke ruimte in een economische samenleving ontnemt de mens de mogelijkheid tot een menswaardig bestaan en luidt het einde van ethiek in.

⁶⁰ Sloterdijk (2004), pagina 14

⁶¹ Sloterdijk (2004), pagina 14

⁶² Sloterdijk (2004), pagina 16

⁶³ Sloterdijk (2004), pagina 19

⁶⁴ Arendt (1958c), pagina 45-57, citaat pagina 47

⁶⁵ Benhabib (2000), pagina 79, ontleend aan Arendt (1951)

⁶⁶ Bos ea (2005), hoofdstuk 2

Ik heb een lange weg afgelegd om van Arendts publieke ruimte te komen tot de conclusie, dat globalisering de publieke ruimte van een samenleving inperkt en daarmee het einde van ethiek in gang zet.

Ik ben begonnen met een lezing van het werk van de filosoof Hannah Arendt. Deze lezing bracht een uitgebreide interpretatie van de publieke ruimte naar voren en het belang, dat Arendt eraan geeft. Ik heb duidelijk gemaakt dat handelen de activiteit bij uitstek is, waarmee zowel organisaties als mensen uitdrukking kunnen geven aan wie ze zijn. Hiervoor hebben mensen en organisaties een publieke ruimte nodig, een duurzame, geestelijk, niet tastbare ruimte, waarin mensen zich kunnen verwerkelijken als mens. Zonder handelen geen publieke ruimte en zonder publieke ruimte geen handelen. Zodra mensen en organisatie stoppen met handelen, vermindert de geconstitueerde publieke ruimte. Mensen en organisaties stoppen met handelen, als ze de dialoog met zichzelf uit de weg gaan of verhinderd worden tot de dialoog met zichzelf. Ik heb laten zien dat het proces van globalisering met name tot gevolg heeft dat mensen en organisaties verhinderd worden tot de interne dialoog. Mensen, omdat ze in de publieke ruimte slechts gelijken in de vorm van consumenten ontmoeten, waardoor spreken over verschil niet mogelijk is. Organisaties, omdat ze zich gehinderd voelen door anderen, die niet met hun handelswijze instemmen; ze geven voorkeur aan anderen, die gehoorzamen. Het onthullen als uniek persoon in een dergelijke, economische samenleving is zinloos, er bestaat slechts een massamaatschappij met gelijke consumenten.

Tijdens het lezen van de werken van Arendt stuitte ik op het probleem, dat morele personen, die alleen daden kunnen nalaten, eigenlijk geen publiek domein kunnen stichten, omdat hiervoor actieve handelingen nodig zijn. Ik heb dit probleem voorgelegd aan Verhoeven, die duidelijk maakt dat vanuit de zorg voor een gemeenschappelijke wereld een verbinding tussen mensen onderling en organisaties ontstaat. Deze verbinding is alleen mogelijk in de publieke ruimte, waarin mensen en organisatie onder de condities van pluraliteit en nataliteit, vrij kunnen handelen. Om vrij te kunnen handelen, is de publieke ruimte als bufferzone tussen de conflicterende belangen van toetreders nodig. Mensen, organisaties en overheid treden tot de publieke ruimte toe vanuit de verschillende sferen, die de samenleving vormen: respectievelijk de sociaal-civiele sfeer, de maatschappelijk-economische sfeer en de politieke sfeer. Een organisatie die domineert, kan gehoorzame mensen makkelijk inzetten als middel. Tevens neemt een overheersende organisatie niet alleen tegenstrijdige belangen weg, zij ontnemt zichzelf en anderen ook de kans iets nieuws te beginnen. Met het domineren door de maatschappelijk-economische sfeer van de publieke ruimte, ontnemen organisaties zichzelf uiteindelijk van hun eigen vrijheid tot handelen en tasten daarmee het principe van nataliteit aan. Ik heb de samenleving, die onder invloed van globalisering is ontstaan, als een economische samenleving getypeerd. Een dergelijke samenleving vermindert de bestaande publieke ruimte, die mensen nodig hebben om een menswaardig bestaan te grondvesten. Deze economische samenleving luidt het einde van de ethiek in.

Ik realiseer mij dat ik hiermee een angstwekkend toekomstscenario schets. Ik wil dan ook pleiten voor organisaties, die inzien dat zij met het instandhouden van de publieke ruimte hun eigen toekomst en die van de wereld zeker kunnen stellen. Het belangrijkste dat mij daarvoor nodig lijkt, is dat organisaties toetreden tot de publieke ruimte, niet met de intentie tot overheersen vanuit de wil tot eigenbelang, maar met de wens de dialoog met anderen aan te gaan vanuit de wil tot samenleven. Deze dialoog zou gericht moeten zijn op instemming van anderen uit de omgeving. Mijn belangrijkste bezwaar tegen MVO is dat gehanteerde technieken, zoals stakeholdersdialogen en gedragscodes niet bij deze vorm van dialoog aansluiten, omdat ze niet gericht zijn op instemming maar overheersing. Ik zou tevens willen pleiten voor het verder ontwikkelen van een ethiek, die gebaseerd is op pluraliteit en nataliteit, waarmee elke toetreders tot de publieke ruimte een zekere verantwoordelijkheid voor onze gezamenlijke wereld erkent. Deze ethiek zou de naam 'publiek verantwoordelijk organiseren' kunnen krijgen. Deze vorm van ethiek zou zich kunnen afzetten tegen 'maatschappelijk verantwoord ondernemen', een vorm van bedrijfsethiek die de dominantie van organisaties-in-enkelvoud bevestigt. Ik hoop dat we met 'publiek verantwoordelijk organiseren' een gemeenschappelijke wereld in stand kunnen houden, waarin zowel wij als toekomstige generaties een menswaardig bestaan kunnen hebben.

- Algra K.A. & Haas, F.A.J. van & Ophuisen, J.M. van & Steel, C.G. (red), *Griekse en Romeinse filosofie* (Utrecht/Leiden/Leuven: Centrum voor Antieke wijsbegeerte 2006)
- Arendt, H. (1964a), 'Arbeiden, werken, handelen', verschenen in *Politiek in donkere tijden, essays over vrijheid en vriendschap*, (Amsterdam: Boom 1999)
- Arendt, H. (1968a), 'Collectieve verantwoordelijkheid', verschenen in *Verantwoordelijkheid en oordeel*, (Rotterdam: Lemniscaat 2004)
- Arendt, H. (1971), 'Denken en morele overwegingen', verschenen in *Verantwoordelijkheid en oordeel*, (Rotterdam: Lemniscaat 2004)
- Arendt, H. (1963), *Eichmann in Jerusalem; A report on the Banality of Evil*, vertaald in *Eichmann in Jeruzalem; De banaliteit van het kwaad* (Amsterdam/Antwerpen: Atlas 2005)
- Arendt, H. (1965), 'Enkele problemen uit de moraal filosofie', verschenen in *Verantwoordelijkheid en oordeel*, (Rotterdam: Lemniscaat 2004)
- Arendt, H. (1958a), 'Het geschiedenisbegrip bij de ouden en de modernen', verschenen in *Politiek in donkere tijden, essays over vrijheid en vriendschap*, (Amsterdam: Boom 1999)
- Arendt, H. (1954), 'Filosofie en politiek', verschenen in *Politiek in donkere tijden, essays over vrijheid en vriendschap*, (Amsterdam: Boom 1999)
- Arendt, H. (1958b), 'Karl Jaspers, een lofrede', verschenen in *Politiek in donkere tijden, essays over vrijheid en vriendschap*, (Amsterdam: Boom 1999)
- Arendt, H. (1959), 'Over menselijkheid in donkere tijden; Gedachten over Lessing', verschenen in *Politiek in donkere tijden, essays over vrijheid en vriendschap*, (Amsterdam: Boom 1999)
- Arendt, H. (1964b), 'Persoonlijke verantwoordelijkheid onder een dictatuur', verschenen in *Verantwoordelijkheid en oordeel*, (Rotterdam: Lemniscaat 2004)
- Arendt, H. (1958c), *The Human Condition*, vertaald in *Vita Activa; De mens: bestaan en bestemming*, (Amsterdam: Boom 2004)
- Arendt, H. (1951), *The origins of totalitarianism* (New York: Harcourt 1985)
- Arendt, H. (1956-1959), *The promise of politics* (New-York: Schocken books 2005)
- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, vertaald in het Nederlands, (Budel: Damon 2005)
- Benhabib, S. (2000), *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, (New York: Rowman & Littlefield Publishers 2003)
- Berlin, I. (1958), *Two concepts of liberty*, vertaald in *Twee opvattingen van vrijheid* (Amsterdam: Boom 1996)
- Bonjour, L. (2002), *Epistemology; Classic problems and contemporary responses* (New York: Rowman & Littlefield)
- Bos, R. ten & Jones, C. & Parker, M. (2005), *For business ethics*, vertaald in *Het einde van de bedrijfsethiek, een filosofische inleiding*, (Zaltbommel: Thema)
- Bos, R. ten (1998), *Merkwaardige moraal; Goed en kwaad in managementtheorie en praktijk*, (Zaltbommel: Thema)
- Dongen, H. van & Laat, W. de & Maas, A.J.J.A. (1996), *Een kwestie van verschil. Conflictbantering en onderhandeling in een configuratieve integratietheorie*, (Delft: Eburon)
- Friedman, T.L. (2005), *The world is flat; The globalized world in the twenty-first century*, (London: Penguin Books 2006)
- Gonzalez, A.M. (2003) 'Ethics in global business and in a plural society', *Journal of Business Ethics*, (44), p23/36
- Habermas, J. (1962), *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, vertaald in *The structural transformation of the public sphere; an inquiry into a category of bourgeois society*, (Cambridge/Massachusetts: MIT Press 1991)
- Habermas, J. (1989) *De nieuwe onoverzichtelijkheid en andere opstellen*. (Amsterdam/Meppel: Boom)
- Heidegger, M. (1953), *Einführung in die Metaphysik*, vertaald in *Inleiding in de metafysica* (Nijmegen: Sun 1997)
- International Standardisation Organisation (2007), *Guidance on social responsibility*, working draft 3-rev
- Kant, I. (1783), *Prolegomena*, vertaald in het Nederlands (Amsterdam: Boom 1999)
- Kaptein, M. & Wempe, J. (2002), *The Balanced Company; a theory of corporate integrity*, (New-York: Oxford University Press)
- Meadows, D.H. & Meadows, D.L. & Randers, J. (1992), *Beyond the limits; Confronting global collapse*, vertaald in *De grenzen voorbij; Een wereldwijde catastrofe of een duurzame wereld* (Utrecht: Spectrum/Aula)
- NRC Handelsblad, 'De stelling van Harry Kuitert: Pas op voor een godsdienstoorlog om het publieke domein', 1 november 2008
- Roothaan, A. (2005), *Terugkeer van de natuur; De betekenis van natuurervaring voor een nieuwe ethiek*, (Kampen: Klement)
- Scott, W.R. (2001) *Institutions and Organizations*, (Thousand Oaks: Sage Publications second editon)
- Sierksma, R. & Korver, T. (2008), 'De ontdekking van Arendt', *Filosofie in Bedrijf*, jaargang 18, nr 1, p 64/77
- Sloterdijk, P. (2004), *Im Weltinnenraum des Kapitals; Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, vertaald in *Het kristalpaleis; Een filosofie van de globalisering*, (Amsterdam: Sun 2006)
- Stiglitz, J.E. (2006), *Making globalization work*, (Londen: Penguin Books 2007)
- Spit, W.M.I. (1986), *Multisubjectieve activiteit en verantwoordelijkheid*, (Proefschrift Rijksuniversiteit Utrecht)
- Taylor, C. (1991), *The malaise of modernity*, vertaald in *De malaise van de moderniteit*, (Kampen: Ten Have/Pelckmans 2007)

- Tulder, R. van, Zwart, A. van der (2003) *Reputaties op het spel, maatschappelijk verantwoord ondernemen in een onderhandelingsamenleving*, (Amsterdam: Het Spectrum)
- Tocqueville, A. de (1835), *Sur le paupérisme*, vertaald in *Over het pauperisme*, (Den Bosch: Voltaire 2007)
- Tronto, J.C. (1993), *Moral Boundaries; A political argument for an ethic of care*, (New-York: Routledge 1994)
- Verhoeven, M. (2003), *Boreling en beginner; Nataliteit bij Hannah Arendt* (Zoetermeer: Boekencentrum)
- Wal, K. van der (2008), *Wat is er met de ethiek gebeurd?; Over ethisch denken onder laatmoderne omstandigheden*, Kampen: Klement/Pelckmans)
- Wittgenstein, L.(1953), *Philosophische Untersuchungen*, vertaald in *Filosofische Onderzoekingen* (Amsterdam: Boom 2002)
- Young-Bruel, E. (1982), *Hannah Arendt; For love of the World*, vertaald in *Hannah Arendt; een biografie* (Amsterdam: Olympus 2007)