

Veiligheidsbegeerte

*Een kritiek van de veiligheidspolitieke
controlementaliteit, in de geest van Hannah Arendt*

Gerben E. Bakker



Veiligheidsbegeerte

Een kritiek van de veiligheidspolitieke controlementaliteit,
in de geest van Hannah Arendt

Gerben Eelco Bakker

Dit proefschrift is tot stand gekomen dankzij een promotievoucher van De Haagse Hogeschool over de periode 2014-2018, en dankzij een aanvullende onderzoeksbeurs die voor de afronding van het proefschrift ter beschikking werd gesteld door de *Erasmus School of Philosophy* in 2020.

© Gerben Eelco Bakker, 2021

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de auteur.

Omslagfoto: *Hercule et l'Hydre de Lerne*, 1875-1876, door Gustave Moreau. Eigendom van Art Institute of Chicago. Gefotografeerd door Daderot (10 oktober 2012). Beschikbaar onder publieke licentie: *Creative Commons CC0 1.0 Universal Public Domain Dedication*.

Omslagontwerp: Gerben Bakker

Veiligheidsbegeerte
Een kritiek van de veiligheidspolitieke controlementaliteit, in de geest van Hannah Arendt

Desiring Security
A critique of the political mentality of security and control in the spirit of Hannah Arendt

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor aan de
Erasmus Universiteit Rotterdam
op gezag van de
rector magnificus

Prof.dr. A.L. Bredenoord

en volgens besluit van het College voor Promoties.
De openbare verdediging zal plaatsvinden op

donderdag 2 december 2021 om 15.30 uur

door

Gerben Eelco Bakker

geboren te Oosterhout.

Erasmus University Rotterdam

A stylized, handwritten-style logo of the word "Erasmus" in a dark, flowing script.

PROMOTIECOMMISSIE

Promotoren:

Prof. dr. M. Huijer

Prof. dr. J. de Mul

Leden van de commissie:

Prof. dr. R.B.J.M. Welten

Prof. dr. D. de Schutter

Prof. dr. M. Stoelinga

Voor Hilde

Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch.

uit:

Friedrich Hölderlin, 'Patmos' (1803)

INHOUDSOPGAVE

Hoofdstuk 1.	Inleiding tot het onderwerp: de <i>homo securus</i>	15
Hoofdstuk 2.	De maatschappelijke fixatie op veiligheid	29
Hoofdstuk 3.	Veiligheid begeren	49
Hoofdstuk 4.	In de geest van Hannah Arendt	77
Hoofdstuk 5.	<i>Hybris</i> : controle door onderwerping van het lot	107
Hoofdstuk 6.	<i>Immunitas</i> : controle door inoculatie	139
Hoofdstuk 7.	<i>Apatheia</i> : controle door onthechting	175
Hoofdstuk 8.	Vita periculosa	201
Hoofdstuk 9.	Naar een politiek van betekenis	217
Coda.	De veiligheidsautarchie	261
	Tot slot	271
	Literatuur	275
	Samenvatting	285
	Over de auteur	289
	Portfolio	291

DANKWOORD

De tegenslag die men verzamelt, vormt ook de kostbare grond voor nieuwe bronnen van avontuurlijkheid en creativiteit. Leven is dikwijls ontwrichten, zodat je alles weer op een frisse manier kan liefhebben.

Voor Arendt was beginnen een act van spontaniteit. Maar ik denk dat zij niet terugdeinsde voor de gedachte dat deze spontaniteit soms geforceerd moet worden om verstarring te doorbreken. Dit is in politieke zin van toepassing, maar ook in persoonlijke zin.

Ongetwijfeld is voor Arendt 'het beginnen' gekoppeld geweest aan haar eigen hang om gemeenplaatsen te doorbreken en een radicaal kritisch geluid in te brengen. Ik denk dat zij deze lastige eigenschap bij haarzelf koesterde. Ook al moest zij accepteren om uit de gratie te vallen, zij nam volledige verantwoordelijkheid voor de mogelijkheden die zij zag.

Ik had dit proefschrift niet kunnen schrijven zonder risico's te nemen. Maar ik heb ook risico's genomen die de afronding ervan in gevaar brachten. Juist de periode waarin ik me had voorgenoemen om alle aandacht voor het schrijven te reserveren, bleek de periode waarin mij de grootste veranderingen te wachten stonden. Ik heb daarbij mijn leven soms willen beschouwen alsof het mij overkwam, zodat ik mezelf kon zien als een stuurloze schipper die zich maar laat voeren door de wind. Maar ik wist ook wel beter.

Tegenover fortuna blijven wij niet willoos en onschuldig. Daarom, des te meer, ben ik de mensen, mijn vriendin, vrienden, familie, collega's dankbaar die mij met geduld hebben gesteund, waar zij ook zagen dat mijn schrijven ver verwijderd was van het pad van rechtlijnige doelmatigheid.

Ik dank Marli Huijter ten eerste voor haar inspirerende, kritisch-opbouwende begeleiding en haar onafgebroken vertrouwen in dit project. Ik ben Jos de Mul zeer erkentelijk voor zijn creatieve en enthousiasmerende bijdragen. Ik ben dank verschuldigd aan De Haagse Hogeschool, in het bijzonder de promotiecommissie, de faculteitsdirectie, en het management van de opleiding Integrale Veiligheidskunde, te weten Mario Flips en Piet Willems, voor het ter beschikking stellen van de tijd en middelen voor het schrijven van deze studie. Daarnaast bedank ik de leden van het lectoraat Filosofie en Beroepspraktijk, bij schrijven onder leiding van Chris Detweiler, voor hun interesse en suggesties tijdens de leerkringbijeenkomsten.

Hoewel moeders vaak worden beschouwd vanuit een soort baarmoederlijk sentiment, kan ik zeggen dat mijn moeder, Hilde Hoving, voor mij van grote betekenis is geweest als filosofische gesprekspartner en levensvriendin. Haar inzichten en meedenken hebben dit werk ontegenzeggelijk verrijkt. Dat is bijzonder en om die reden draag ik dit proefschrift aan haar op.

SIGLA

Voor deze studie heb ik gebruik gemaakt van de teksten van Hannah Arendt zoals deze in de oorspronkelijke Engelse of Duitse taal gepubliceerd zijn. De meeste werken van Arendt zijn geraadpleegd, enkele zijn buiten beschouwing gelaten. Bijvoorbeeld *The Jewish Writings* of haar biografie van Rahel Varnhagen hebben voor deze studie geen rol gespeeld. Sommige essays zijn zowel zelfstandig als in bundels gepubliceerd. Haar essay *On Violence* is bijvoorbeeld zelfstandig gepubliceerd maar ook als artikel in *Crises of the Republic*. Om die reden heb ik dit essay niet als zelfstandig werk in de lijst opgenomen. Het *Denktagebuch* geeft een interessante inkijk in hoe Arendt haar ideeën tot wasdom kwamen, maar ik heb het voor de specifieke veiligheidspolitieke benadering van dit onderzoek buiten beschouwing gelaten.

Wat betreft haar werk *The Life of the Mind* is het belangrijk te vermelden dat dit nooit voltooid is. De postuum verschenen tekst beslaat twee van de drie door Arendt beoogde delen. Het laatste deel zou gaan over het oordeelsvermogen, getiteld *Judging*. Arendts *Lectures on Kant's Political Philosophy* worden gezien als de blauwdruk voor wat de strekking van dit derde deel had moeten zijn. De teksten voor het eerste en tweede deel van *The Life of the Mind* zijn na haar dood uitgebracht.

De gehanteerde afkortingen verwijzen naar de volgende werken:

BPF	Between Past and Future
CR	Crisis of the Republic. Lying in Politics, Civil Disobedience, On Violence, Thoughts on Politics, and Revolution
EJ	Eichman in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil
EU	Essays in Understanding. Formation, Exile and Totalitarianism
HC	The Human Condition
LA	Der Liebesbegriff bei Augustin
LK	Lectures on Kant's Political Philosophy
LM I	The Life of the Mind. One / Thinking
LM II	The Life of the Mind. Two / Willing
MDT	Men in Dark Times
OR	On Revolution
OT II	The Origins of Totalitarianism. Part two. Imperialism
OT III	The Origins of Totalitarianism. Part three. Totalitarianism
PP	The Promise of Politics
RJ	Responsibility and Judgment

Hoofdstuk 1.

Inleiding tot het onderwerp: de *homo securus*

‘Eloi’

I grieved to think how brief the dream of the human intellect had been. It had committed suicide. It had set itself steadfastly towards comfort and ease, a balanced society with security and permanency as its watchword, it had attained its hopes—to come to this at last. Once, life and property must have reached almost absolute safety. The rich had been assured of his wealth and comfort, the toiler assured of his life and work. No doubt in that perfect world there had been no unemployed problem, no social question left unsolved. And a great Quiet had followed (The Time Machine; Wells, 1995, 65).

Schrijver H.G. Wells (1866-1946), bekend van *The War of the Worlds*, bezat een groot talent voor science fiction. Weinigen weten dat hij ook filosofische kwaliteiten bezat.¹ In het bekende verhaal *The Time Machine* doet hij verslag van een vurige, onbegrepen uitvinder die zichzelf *the time traveller* noemt. Met zijn tijdmachine kan hij tot honderdduizenden jaren in de tijd reizen. Wanneer hij hem op een dag uitprobeert, strandt hij in een periode waarin de aarde bevolkt wordt door vreemde wezentjes die luisteren naar de naam ‘Eloi’.²

Is hij in het paradijs beland? De Eloi zijn “*delicious creatures*”, elegant en speels. De wereld waarin ze leven vormt een enorme siertuin. Ze lachen, spelen, slapen. Ziektes komen er niet voor. Maar niet alles is goud wat er blinkt. De Eloi zijn vredelievend maar ook volkomen indolent. Ze zijn niet in staat tot intelligente communicatie of gerichte aandacht. Er wordt niks door ze gecreëerd. Hun wereld is een eeuwige status quo.

Na verloop van tijd daalt bij de uitvinder het besef in dat de Eloi niets anders zijn dan de door duizenden jaren gedegenereerde menselijke soort. Het paradijs waar de tijdreiziger zich in waande, schijnt hem nu toe als de hel. Niets bleef over van de elegante menselijke natuur. De nieuwe mens is willoos en onmachtig. Is hij nog wel mens te noemen?

1 Zo leverde hij bijvoorbeeld bijdragen aan de *Oxford Philosophical Society* (McLean, 2009, 157).

2 Later in het verhaal ontdekt de hoofdpersoon nog een tweede soort monsterachtige wezens die onder de grond blijken te leven en die mysterieus blijven wat betreft hun leefwijze, maar een directe bedreiging vormen voor de Eloi. Deze wezens luisteren naar de naam ‘Morlocks’. Het morele punt is dat de Eloi voor hun voorspoed afhankelijk zijn van de handmatige offers die de Morlocks hebben gebracht, zoals de verhoudingen in een standenmaatschappij ook zijn.

Wells laat de protagonist uitgebreid nadenken over het waarom van deze tragedie. De hoofdoorzaak is een *onbegrensd streven naar veiligheid*, zo redeneert de uitvinder: “*Strength is the outcome of need: security sets a premium on feebleness*”.³ De voortdurende wil alle gevaren te onderwerpen heeft geleid tot een mens die vergat wie hij ooit was.

The Time Machine bevat zo een stevige waarschuwing. Verblind door de hang naar veiligheid zal de mens zich ontpoppen tot een infantiel wezen. Slechts de persoon van de tijdreiziger, die het gevaar niet schuwt, resteert als tragische held. Hij vertegenwoordigt de erotiek van de roekeloosheid. Maar hij is ook tragisch omdat hij weet wat het verlangen naar veiligheid gaat betekenen: “*He, I know (...) thought but cheerlessly of the Advancement of Mankind, and saw in the growing pile of civilisation only a foolish heaping that must inevitably fall back upon and destroy its makers in the end*” (Wells, 1995, 76).

Deze onmacht maakt het besef dat het streven naar veiligheid in strijd is met zichzelf nog ongelukkiger. Het subject dat het almaar voortschrijdende beschermingsproces bevraagt, arriveert bij de schokkende constatering dat, waar het streven beschouwd moet worden als een eigenschap van de menselijke conditie, ditzelfde streven ook de bron is van de alteratie of de destructie ervan. Maar wat kan het subject uitrusten, wanneer hij deze implicaties inziet maar weigert te accepteren?

Met deze vraag opent zich ten volle het gezichtsveld van de filosofische analyse. Het streven naar veiligheid verwijst niet alleen naar de vraag welke zaken mensen veiligheidstechnisch willen bereiken. Ze verwijst naar de vraag wat de mens van zichzelf verwacht *als mens* in zijn veiligheid-begeren.

Securitas perpetua

Men zou ‘de mens’ voor wie alle verlangen in het teken staat van zijn eigen veiligstelling, de *homo securus*⁴ kunnen noemen, letterlijk de ‘mens-zonder-zorg’. *Securus* is etymologisch een samenstelling van het Latijnse *sine* (zonder) en *cura* (zorg). Het Engelse *security* is duidelijk afkomstig is van het Latijnse *securitas*.

Zonder zorgen leven: het is de vraag in hoeverre een dergelijke wensgedachte een verlangen uitdrukt waarvan het nooit de bedoeling is geweest haar in te lossen, of dat zij een realistisch plan symboliseert om gevaar volledig te onderwerpen. In hoeverre is leven zonder zorgen bovendien een materiële staat-van-zijn? Of heeft zij veel eerder te maken met hoe men in het leven staat, met een bepaalde mentaliteit?⁵

3 Wells schrijft: “*Under the new conditions of perfect comfort and security, that restless energy, that with us is strength, would become weakness. (...) For such a life that we should call the weak are as well equipped as the strong, are indeed no longer weak. Better equipped indeed they are, for the strong would be fretted by an energy for which there was no outlet. (...) This has ever been the fate of energy in security; it takes to art and to eroticism, and then come languor and decay*” (Wells, 1996, 28).

4 Deze term gebruikt Wells niet maar is van de auteur.

5 Daarnaast, kan een leven zonder zorgen ook niet uitgelegd worden als een sarcastisch geladen wensgedachte? Is een zorgeloos bestaan niet juist het visioen dat alleen de bezorgde mens aankleeft? Kan een zorgeloos mens in wezen een zorgeloos leven nastreven? Vergelijk hier ook Walter Benjamins uitspraak over hoop: “*Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben*” (Benjamin, W., *Goethes Wahlverwandschaften, Gesammelte Schriften* I.1, Frankfurt am Main 1991, S. 201).

Historische interpretaties van de Romeinse *securitas* geven een beeld van een gevarieerd toegepast begrip, net zoals veiligheid dat vandaag in wezen ook is. Volgens de filologische analyse van Hamilton is het plausibel dat *securitas* als afgeleid zelfstandig naamwoord van *securus* voor het eerst gemunt werd door Cicero. Als filosoof met een stoïcijnse oriëntatie zag Cicero het als een filosofische opdracht om de geest onbeïnvloed te laten zijn door angst en bezorgdheid. *Apatheia*, de staat van geestelijke onverstoordeheid, vormde in zijn voorstelling de weg naar een psychologische staat van controle over de angsten die een mens ondermijnen (Hamilton, 2013, 112-113).

There must be freedom [vacandum ... est] from every disturbance of the mind, not only from desire and fear but also from distress, from the mind's pleasure and anger, so that there may be present the tranquillity of the mind and the security [tranquillitas animi et securitas] which brings not only constancy but also dignity (Cicero, *De Officiis*, 1.69. In: Hamilton, 2013, 113).

Zoals we in dit betoog in hoofdstuk 7 zullen zien, speelt deze psychologische betekenis van *securitas* vandaag nog steeds een rol. Echter, *securitas* beperkte zich niet tot deze betekenis. De Romeinen stelden op munten in de derde eeuw na Christus *securitas publica* voor als een goddelijk figuur die achteroverleunde tegen een zuil, soms een olijftak vasthoudend, soms een bol of een speer. Belangrijk is dat zij in deze hoedanigheid letterlijk naar de publieke zaak verwees.

Erika Manders beschrijft dat deze munten bedoeld waren om te communiceren dat het gezag van de keizer waakte over de burgers, waar hij zorgdroeg voor (*"cared for"*) de inwoners van het rijk (Manders, 2012, 210-211). Men zou kunnen spreken van een vorm van veiligheidspropaganda *avant la lettre*, aangezien veiligheid eerder een wensgedachte dan realiteit was.

Naast de notie van *securitas publica* verscheen de veel hoogmoediger gedachte van *securitas perpetua* op Romeinse munten. *Securitas* diende nu nadrukkelijk een visioen van almacht

te representeren. *Eeuwige* veiligheid zou de mensen ten deel vallen die zich plaatsten onder het keizerlijk gezag. Bovendien bekrachtigde de keizer met deze uitspraak zijn absoluut onaantastbare orde en autoriteit. Ik citeer Manders:

The propagation of securitas could also go together with a computation of time; for instance, Caracalla, Elagabalus, Severus Alexander, Gordian III, Valerian, Gallienus, Claudius Gothicus, Tacitus and Probus all emphasized securitas perpetua. Apparently it was important for emperors who reigned in a turbulent period to propagate an eternal state of political stability. Such messages imply that these rulers, whose portrait stood on the obverse of the coin types, would provide a secure state of the Empire that lasted forever (Manders, 2012, 211).

Het blijkt dat *securitas* ook voor wat betreft de Romeinse geschiedenis niet verwees naar een homogeen doelobject. De waarde die ze vertegenwoordigde was veranderlijk. Maar onveranderlijk was dat zij altijd een bepaalde streefwaarde vertegenwoordigde, een belofte om onder bepaalde voorwaarden gevrijwaard te zijn van de angsten, de pijn of de schade die voor iedereen in het verschiet liggen.

Een evident verschil met de tijd van Wells is dat de Romeinen nog niet de technische of medische kennis en kunde bezaten om zich aan de gesponnen draden van het lot te onttrekken. *Securitas* fungeerde als een visioen van de Romeinse *virtus* en niet als een concreet doel van onsterfelijkheid. De wetenschappelijke revolutie van de moderniteit beloofde wat dat betreft een radicaal nieuw perspectief. Voortaan verscheen *securitas* niet in het goddelijk licht maar in het elektrisch licht van de vooruitgang.

Sommigen zullen Wells verhaal letterlijk opvatten als een waarschuwing voor evolutionaire degeneratie.⁶ Deze invalshoek is verraderlijk. Het fascineert weliswaar dat de menselijke conditie zichzelf zou kunnen ondergraven door technische afhankelijkheid.⁷ Maar een

6 Weliswaar was menselijke degeneratie in Wells tijd onderwerp van discussie. Darwin had in *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (1981, oorspr. 1871) al verwezen naar de mogelijkheid dat evolutie stagneert op het moment dat het leven, geholpen door technologie, onvoldoende biologisch afstraffend werkt. Eigenlijk zou deze verzwakking gecompenseerd moeten worden, maar uit morele overwegingen pleitte hij nooit voor eugenetische oplossingen. In plaats daarvan hoopte hij op demografische correcties: Doordat rijke, hoogopgeleide mensen sneller kinderen verwekten, en armen sneller stierven, zou degeneratie worden voorkomen. Francis Galton, was er juist wel van overtuigd dat erfelijke eigenschappen vermeerderd werden door de promotie van huwelijken tussen intelligente partners, en door de ontmoediging van voortplanting tussen zwakken. John B. Haycraft was er zelfs van overtuigd dat lepra “een vriend van de mensheid” kon blijken in evolutionaire zin (Hermans, 2003, 409). Hermans heeft in zijn dissertatie ‘De dwaaltocht van het sociaal-darwinisme’ (2003) een zeer lezenswaardige analyse geschreven van de ontwikkelingen en opvattingen omtrent dit onderwerp. We weten overigens dat Wells nog feller dan Darwin tegenstander was van Galtons eugenetische ideeën en de menselijke veredelingsgedachte. Hij geloofde niet dat eigenschappen van ‘de mens’ eenvoudig gevangen konden worden in categorische beschrijvingen en statistische analyses. Galtons idee voor een geïnstitutionaliseerde aanpak voor eugenetisch optimale verbintenissen noemde Wells ridiculiserend “*human stud farms*” (McLean, 2009, 158).

7 De hypothese van soortelijke verzwakking door technologische zelfondermijning acht ik niet heel sterk. Zeker niet wanneer men de menselijke conditie beschouwt in de lijn van Plessner als ‘kunstmatig van nature’. De *homo securus* is in de toekomst waarschijnlijk eerder een *cyborg* die gevaar trotseert door technieken in zich te integreren. Het betekent dat ‘de mens’ niet

dergelijke positie dwingt vast te stellen wat de menselijke conditie dan *in optima forma* is in relatie tot deze ondermijning. Men belandt op een hellend vlak richting sociaal-darwinistische waardeoordelen en biologisch essentialisme.

Dit perspectief treedt buiten een wijsgerig-antropologische analyse, wier taak niet berust bij de identificatie van de 'optimale' biologische conditie en de degeneratie of juist veredeling ervan, maar bij de analyse van de 'logos' (zoals in 'antropologie') van het mens-zijn, i.e. bij wat het filosofisch *betekent* om mens te zijn, en bij wat er filosofisch onderscheidend voor is.

Anderen zullen Wells verhaal eerder lezen zoals hij het bedoelde.⁸ Namelijk als een open uitnodiging om na te denken over wat wij van veiligheid verwachten waar wetenschap en technologie het onmogelijke mogelijk zullen maken. Nu gevaar werkelijk onder controle komt, lopen wij pas aan tegen de ambivalente kanten van deze beheersing. We lopen aan tegen de gedachte dat leven *sine cura* misschien niet noodzakelijk impliceert dat we ons van alle gevaar moeten willen afsnijden. Moeten wij mensen *wijzer* worden in het omgaan met ons verlangen naar veiligheid, naarmate een technische *securitas perpetua* steeds meer binnen handbereik komt?

Men zou het beeld van de *homo securus* als een confrontatie kunnen beschouwen met dat van de *homo sapiens*.⁹ De laatste tekent protest aan bij de eerste. Staat het werktuiglijke overleven en de belofte van zorgeloosheid in het centrum van de menselijke ontologie? Of is dat de wijsheid die 'ons' er altijd op heeft gewezen dat begeren maar tijdelijk is en ons geen dieper begrip verschaft in wat het betekent te leven?

Het veiligheid-begeren staat in spanning tot het *verstehen*. De kunst van het begrijpen, die ik begrijp als een van de kunsten van de *wijze mens*, verdraagt die begeerte niet welke louter gereduceerd is tot werktuiglijkheid, gericht op het almaar zekerder, veiliger, geborgener, *zorgelozer* zijn dan gisteren. De *homo securus* 'wil' uiteraard het liefste wel veiliger zijn dan gisteren. Het mensbeeld, zoals ik het mij toe-eigen en voorstel, symboliseert de oneindige worsteling met hoe het gevaar mensen op elk potentieel moment kan verzwelgen, en het verlangen om aan deze permanente dreiging te kunnen ontsnappen. De gevaarvoorstellingen van de *homo securus* gedragen zich als de koppen van de hydra. Telkens als men een kop van het beest slaat, groeien er nieuwe aan, welke de drift om te bedwingen wederom voedt.

Stel hiertegenover het wikken en wegen van de wijze mens, van de *wijsbegeerte*, zoals men het filosofisch bedrijf liefkozend noemt. Is de wijsbegeerte, de zoektocht naar *sapientia*, niet van meet af aan in een diepe worsteling verwickeld geweest met de werktuiglijke ambitie die het wijsheid begeren louter als drijfveer van kennisvermeerdering opvatte?

infantiliseert, maar technologiseert en versmelt met technologie.

8 Wells zag het verlangen naar veiligheid als aanjager van beheersing, als "*watch word*" van de Nieuwe Tijd. Hij vreesde ervoor dat de unieke menseigenheid met de voeten getreden zou worden. Daarom formuleerde hij kritiek op het lichtzinnige wetenschapsoptimisme. *A Modern Utopia* is het belangrijkste werk waarin hij deze kritiek verpakt (McLean, 159).

9 Ik begrijp dit beeld hier als een filosofisch mensbeeld van de naar wijsheid zoekende *mens*, en niet zozeer als evolutionair-biologische soortcategorie.

Bedoelde Socrates niet dat elk streven onszelf alle kennis van de wereld te verschaffen, leidt tot de nederige constatering dat er voor de wijsgeer steeds *minder* zekerheden overeind blijven?¹⁰ En dat de wijsgeer zich om die reden zal moeten verzoenen met de gedachte dat het begrijpen, ondanks een onstilbare begeerte, steeds verder van ons afdrijft wanneer we het verwarren met louter kennisvermeerdering?

Waarom ervaren we deze belangwekkende reserves, een zelfopgelegde vertwijfeling over de uitkomst van een ongebreidelde honger naar kennis, wel bij de begeerte van de wijsheid maar niet bij die van veiligheid?

Eenlingen in de woestijn

Waar veiligheid vandaag vaak lijkt te betekenen dat we ons kunnen indekken tegen van alles, lijkt wijsheid noodzakelijk verweven met openstelling voor wat we (nog) niet doorgronden. *Thaumadzein* betekende in klassiek Grieks ‘zich verwonderen’. Volgens politiek denker Hannah Arendt, identificeerde Plato deze modus van het denken als de oorsprong van de filosofie (PP, 32-33). De verwondering voedt het verlangen om te willen begrijpen.

Dit begrijpen, zoals nog vaker aan de orde zal komen, is anders dan kennis verwerven. Vanuit Arendts denken is kennis instrumenteel. Aan de hand van kennis kan de mens van alles bereiken, waaronder een veiliger bestaan. Maar het begrijpen is gericht op betekenis. Het stelt bijvoorbeeld vraagtekens bij waarom veiligheid belangrijk is, en hoe we er op een bevredigende manier invulling aan kunnen geven, zonder slaaf te zijn van een onstilbare hang naar zekerheid.

Iemand die iets menselijks wil begrijpen, kan dat beter niet alleen proberen te doen. Dat is een andere belangrijke les die Arendt koppelt aan het begrijpen. De socratische praktijk om tot begrip te komen is gefundeerd op *dialogesthai*. Hiermee doelt Arendt in haar interpretatie op het converseren als kritische begripsvorming met (bevriende) anderen (ibid., 15-16).

Arendts sympathie voor Socrates stopte daar waar de wijsheid tot middel werd om tot hogere waarheden te komen. We zouden de gezamenlijke begripsvorming volgens haar bij uitstek moeten verbinden met het politieke proces, in plaats van haar te zien als de abstracte bespiegeling van filosofen om eeuwige waarheden te achterhalen. Politiek draaide voor haar om hoe mensen tot consensus komen over *wát* te doen, op grond van de verschillende manieren waarop mensen in samenspraak de realiteit begrijpen.

10 De vaak aangehaalde visie van Socrates dat de wijze mens weet dat hij niet weet is gebaseerd op de Apologie. In zijn verdediging gaat Socrates in op een overgeleverde uitspraak van het orakel van Delphi dat er geen wijzer mens zou bestaan dan Socrates zelf (*Apologia Sokratous*, 21a-b). Socrates bepleit dat hij zichzelf geen wijs man acht, maar dat daarin misschien juist de wijsheid ligt. Het lijkt hier alsof Socrates zelf niet aanmatigend is wat betreft het bezit van kennis. En dat deze zelfingeschatte bescheidenheid hem onderscheidt van de mensen die wel valselijk kennis menen te hebben. In relatie tot de doodstraf die Socrates boven het hoofd hangt, stelt hij dat de dood niet te vrezen valt omdat niemand werkelijk weet wat de dood inhoudt. “Als ik al zou beweren ergens de wijste in te zijn, dan was het dat ik zonder voldoende weet te hebben van wat je in de Hades te wachten staat ook niet denk het te weten” (ibid., 29b; vert. Bakker, 2012). De vraag is echter wel of deze retorische omkering van wijsheid als niet-wijsheid daadwerkelijk geïnterpreteerd moet worden als een vorm van nederigheid of bescheidenheid. Zoals Stone in *The Trial of Socrates* (1989) uiteenzet, is de visie van Socrates te verenigen met de elitaire gedachte dat kennis voor de meeste mensen helemaal niet bereikbaar is. De wijsgeer oogt bescheiden maar voelt zich als enige verlichte persoon toegerust tot het inzicht dat niet alles te begrijpen is (Stone, 1989, 40-41).

Bijgevolg betekende politiek voor Arendt dat veiligheid niet gereduceerd wordt tot een managementvraagstuk maar dat wij onszelf, als gelijkwaardige, politieke gemeenschap (de “pluraliteit”), uitnodigen om na te denken en te spreken over wat we van veiligheid verwachten, zodat we kunnen handelen naar een pluralistische betekenis en niet naar wat de algemene, gevaarvermijdende impuls ingeeft.

In analogie met Wells verhaal zou voor Arendt de grootste verschraling van het menselijk leven geen fysieke degeneratie inhouden, maar het vergeten van de politieke kunst om met elkaar tot betekenis te komen over hoe we ons willen verhouden tot de wereld. Arendt noemde deze betekenisvolle houding tot de wereld de “*amor mundi*” (ibid., 203).

De maakbaarheid brengt ons in een sluimer die symbool staat voor de individuele gewenning aan een geïsoleerd, veilig bestaan. Maar dit veilige bestaan zal ons verlatenheid brengen. “*The modern growth of worldlessness, the withering away of everything between us, can also be described as the spread of the desert. (...) the danger lies in becoming true inhabitants of the desert and feeling at home in it*” (ibid., 201).

We zullen in de loop van dit betoog preciezer leren begrijpen wat deze ominieuze uitspraak over wereldloosheid inhoudt. In de lezing *The History of Political Theory* (opgenomen als epiloog in de bundel *The Promise of Politics* (2005)) geeft Arendt wel metaforisch weer hoe de woestijn eruitziet. Ze waarschuwt voor de manier waarop mensen zichzelf mentaal proberen te stalen om een situatie van verlatenheid te accepteren die er eigenlijk niet hoeft te zijn.

Moderne therapievormen (we spreken over Arendts tijd) trainen individuen bijvoorbeeld om “zich thuis te leren voelen in de woestijn”. Mensen mogen echter niet vergeten dat de wereld pas echt vijandig wordt wanneer zij verleerd raken zich te verhouden tot anderen. Wie zich als individueel subject obsessief ingraaft in de schuilkelders voor de komende catastrofe, heeft geen oog meer voor het bovengrondse, noch voor de andere mensen met wie hij zijn leven op aarde deelt. Hij belichaamt alleen zichzelf en zijn overlevingsdrift. De verwoestijning verwijst naar het “nihilisme” van mensen die verblind door hun eigen doelen er niet meer in investeren om de wereld anders dan in hun eigen veiligheidsperspectief te begrijpen.

Een metafoor voor de verwoestijning van de ruimte van samenleven, is misschien het plexiglasscherm dat na de uitbraak van het coronavirus overal in de publieke ruimte verscheen om mensen tegen elkaar te beschermen. Uit veiligheidsbelang moesten de nu ‘secundaire’ belangen van interactie, emotionele en fysieke binding, blikverruiming, eraan geloven.¹¹ Achter glas is de ander niet primair gesprekspartner maar risicofactor. Niet alleen de sociale realiteit verandert maar ook de perceptie van wat iemand anders betekent.

Wat is bedreigender voor de wereld: de kans op meer slachtoffers, of het verlies aan betekenisvolle sociale interactie? En hoe druk je dat tweede aspect dan uit in een meetbare

11 Schraevesande, F. (21 juni 2020). ‘Hoe het plexiglasscherm Nederland verovert’. NRC. Geraadpleegd van <https://www.nrc.nl/nieuws/2020/06/21/wel-en-geen-contact-vanachter-het-plexiglas-a4003550>.

waarde wanneer bestuurders zich per se willen kunnen verantwoorden voor een beleidskeuze die afwijkt van een interventionistische respons?¹²

De moeilijkheid is duidelijk. We leggen ons oor sneller te luister bij degene die *manageability* en voorzorg belooft dan bij degene die wijst op fragiele, lastig te kwantificeren betekenissen. Zo bezien is veiligheidsbegeerte ook te herformuleren als een vraag naar hoe men veiligheid politiek zo organiseert dat men niet altijd het eerste zwicht voor de weg van de beheersing. Waar, maatschappelijk gezien, is er ruimte om tot politieke uitkomsten te komen op grond van deze niet-kwantificeerbare betekenissen?

Vragen over hoe om te gaan met de maatschappelijke hang naar interventionisme zijn eerder ethisch en politiekfilosofisch dan techniekfilosofisch. Het is wel zo dat technologie de strevingen en verwachtingspatronen rondom veiligheid beïnvloedt. Eenmaal in de veilige “comfortbroeikas” (Sloterdijk, 2006), of in de “capsulaire beschaving” (De Cauter, 2009) kan het beslagen glas het helder zicht op de wereld belemmeren, en ons de zin ontnemen om onszelf in het gesprek nog nodeloos te prikkelen en bezwaren.

Het moderne individu sust zich in slaap wanneer technieken en instituties buiten hem de veiligheid regelen. De moderne burger is ten diepste gewend aan ideeën van utiliteit en berekenbaarheid. Het succes van technische beheersing versterkt het vertrouwen in de logica van de maakbaarheid. Het utopisch veiligheidsstreven heeft zich kortom in een ontvankelijke, modern gecultiveerde geest kunnen innestelen.

Met Arendt meen ik dat mensen, al dan niet samen of alleen, een keuze hebben om zich wel of niet mee te laten voeren door werktuiglijke controle en beveiligingsdrift. Het willen-begrijpen is niet plots uitgespeeld wanneer we in een wereld leven waarin risicomanagementdenken volledig is genormaliseerd, of waarin het vertrouwen in technisch interventionisme de norm is. Maar het vermogen om te begrijpen is wel een ‘spier’ die geoefend en gesterkt moet worden. Er moet ruimte zijn om in samenspraak met anderen over onze verwachtingen omtrent veiligheid na te denken en te beslissen.

Het streven naar veiligheid lijkt in aanzet ontologisch bepaald. Vervolgens zijn er culturele krachten en politieke voorstellingen die onze verwachting inhoud geven. Het is noodzakelijk om deze factoren van invloed te analyseren. Er bestaan aanknopingspunten bij zowel de ontologie van de begeerte van veiligheid, als met laatmoderne culturele voorstellingen die te maken hebben met maakbaarheid en controle.

12 Ik citeer bijvoorbeeld uit een column van journalist Sander Schimmelpenninck die zich afvraagt wat het zorgdenken precies rechtvaardigt als de immateriële offers enorm zijn. De uitbraak van de coronapandemie en de zwaarst mogelijke maatschappelijke krachttoer om haar te beteugelen maakte deze vragen manifest: “Hoe logisch het ook klinkt om veiligheid voor alles te roepen, het is waanzin om het begrip veiligheid te beperken tot het simpele niet-krijgen van corona. Het meest angstaanjagend van drie maanden corona is hoezeer de mentaliteit van de massa is aangetast. Een land van liberale wildplacers is opeens roomser dan de Paus en voelt zich daar nog dapper over ook. Het plezier in het ontzeggen van andermans plezier spat er bij sommigen vanaf. Maar waarom is snijden in gezond vlees veilig? Welke risicoafweging rechtvaardigt het nog langer ophokken en beteugelen van jonge mensen?” (Schimmelpenninck, S. (2020, 22 juni). ‘Op safe spelen was nog nooit zo veilig’, *De Volkskrant*. Geraadpleegd van https://www.volkskrant.nl/columns-opinie/op-safe-spelen-was-nog-nooit-zo-onveilig_-ba26c4e6/.

Het hardnekkige streven om almaar veiliger te zijn, in relatie tot de vraag hoe wij ons tot dat streven willen verhouden gezien de grote impact ervan, vormt het onderwerp van dit onderzoek. Ik noem het streven *veiligheidsbegeerte*.

Vraagstellingen

De filosofische thematisering van veiligheidsbegeerte voert naar drie wijsgerige deelvragen die ik in drie delen behandel. Het eerste deel vormt een schets van het verschijnsel en de bestaande theorievorming omtrent veiligheidsutopische politiek. Het tweede deel typeert, aan de hand van een 'Arendtiaanse' historische analyse, drie moderne, maar klassiek gewortelde verstandhoudingen omtrent de verwachting van veiligheid en beheersing: *hybris*, *immunitas* en *apatheia*. Het derde deel zoekt naar een alternatieve verstandhouding tot veiligheid aan de hand van Arendts 'gevaar accepterende ontologie' en haar politiekfilosofische ideevorming. Ik preciseer:

Deel I

In het eerste deel bespreek ik de vraag '*Hoe kan veiligheidsbegeerte worden geduid vanuit de bestaande veiligheidstheorie?*'

Hoofdstuk 2. In de eerste plaats wil ik aannemelijk maken dat veiligheidsbegeerte een maatschappelijk relevant verschijnsel beschrijft. Aan de hand van feitelijk en anekdotisch bewijs illustreer ik dat de fixatie op veiligheid in de huidige situatie dikwijls fors is. Deze fixatie wordt verklaard aan de hand van verschillende noties die de afgelopen decennia geïntroduceerd zijn.

Hoofdstuk 3. Hoe kan de betekenis van veiligheidsbegeerte theoretisch nauwgezet worden bepaald? Bedoelen we met het begeren van veiligheid dat de mens een aangeboren behoefte volgt? Of is dit een verworven begeerte, die samenhangt met politiek-cultureel geformeerde attitudes?

Het is eerst van belang om vast te stellen wat veiligheid kan betekenen. Ik stel aan de hand van veiligheidstheorie vast dat de betekenis fundamenteel vloeibaar is, en dat veiligheid daarom beter kan worden opgevat als een relatieve streefwaarde.

Maar wat betekent het dan om veiligheid te begeren? Veiligheid begeren heeft te maken met existentiële wensen van leven in geborgenheid, zonder angst. Zij heeft ook te maken met hoe voorstellingen van gevaar politiek en cultureel worden aangewakkerd. Beide posities zijn filosofisch verdedigd en verdedigbaar. Het meest overtuigend blijft een hybride positie, waarbij de begeerte zowel ontologisch als cultureel wordt aangedreven.

Hoofdstuk 4. Als veiligheidsbegeerte wordt geïnformeerd door een ontologische én een politiek-culturele factor, hoe spelen deze dan op elkaar in? Is het mogelijk om wijsgerige fundamenteen te vinden voor hoe bepaalde ontologische verwachtingen van veiligheid historisch verweven zijn geraakt met politiek-culturele voorstellingen?

Ik motiveer waarom de wijsgerige methode van Arendt een ingang biedt om veiligheidsbegeerte te analyseren langs de weg van de *retracering* van verschillende klassieke motieven van veiligheid.

Mijn vooronderstelling is dat in de klassieke geschiedenis van de wijsbegeerte enkele duidelijk onderscheiden motieven kunnen worden herkend van hoe mensen tot veiligheid denken te kunnen komen. Deze motieven hebben allemaal hun sporen nagelaten in de huidige verwachting van veiligheid. Een analyse hiervan helpt te differentiëren tussen verschillende rationales en strategische opvattingen die vandaag nog steeds hun invloed doen gelden.

Deel II

Ik beantwoord de vraag ‘*Welke historische motieven van controle liggen besloten in het streven naar veiligheid, en hoe raken deze geïnstrumentaliseerd in de laat(moderne) rationaliteit?*’

Het onderzoek levert drie motieven op die overigens niet gescheiden van elkaar functioneren. Ze laten zich onderscheiden op grond van de toepassing van verschillende beelden over gevaar, verschillende controletactieken en utopische richtpunten.

Hoofdstuk 5. De eerste mentaliteit is ‘*hybris*’. Ze beschrijft de burgerlijke verwachting die voortvloeit uit de voorstelling van *overheersing* van de natuur, de toekomst en het lot. Ze vloeit voort uit de gedachte dat de mens dankzij instrumentele kennis en technologische interventies kan uitkomen op deze beheersing.

Hoofdstuk 6. De tweede mentaliteit noem ik ‘*immunitas*’. Dit motief heeft te maken met het krijgen van controle door het eigene te immuniseren. Het oprichten van een functioneel vijandbeeld is noodzakelijk om te bepalen hoe het eigen, vriendschappelijke ‘lichaam’ het vreemde kan opvangen en begrenzen.

Hoofdstuk 7. Het derde motief is ‘*apatheia*’. Dit motief van beheersing laat het gevaar willens en wetens bestaan, maar het vertelt hoe een subject het gevaar mentaal kan transcenderen. Een apathische houding hoeft het gevaar niet te overwinnen of zich ertegen in te kapselen. Ze berust op een psychologische strategie.

Voor elk motief geef ik aan hoe het in de laatmoderne rationaliteit een bepaalde instrumentele invulling krijgt. Ik schrijf daarnaast over elk afzonderlijk controlemotief een kritiek vanuit Arendts antimodernistische positie tegen het maakbaarheidsdenken van de *homo faber*.

Deel III

Is er een alternatieve omgangswijze denkbaar op grond van Hannah Arendts politieke filosofie? In het derde deel werk ik een alternatieve positie uit ten aanzien van veiligheid. Deze is gebaseerd op Arendts ontologie van beginnen en nataliteit, en haar positieve politieke filosofie. Centraal staat de gedachte dat de acceptatie van gevaar onderdeel is van elke menselijke verhouding tot de wereld die betekenisvol wil zijn. Het politieke domein zou een afspiegeling moeten zijn van

deze verhouding die in Arendts denken neerkomt op een riskant engagement binnen de telkens onzekere beginpunten van de politieke pluraliteit.

Hoofdstuk 8. In het hoofdstuk 'Vita periculosa' staan de ontologische uitgangspunten van Arendt centraal. In (impliciete) dialoog met Heidegger poneert Arendt een mensbeeld dat niet slechts gefundeerd is op sterfelijkheid en nietigheid, maar juist op de mogelijkheid om (telkens opnieuw) te beginnen. Het riskeren van onzekerheid en gevaar hoort bij het menselijk leven, en is voorondersteld wanneer mensen zich op een betekenisvolle manier willen verhouden tot hun wereld. Als beginners zijn mensen bereid het onzekere voor het zekere te nemen.

Hoofdstuk 9. Deze ontologische uitgangspunten vormen het substraat voor Arendts politieke filosofie, gecentreerd rondom de notie van het handelen. In hoofdstuk 9 bespreek ik hoe deze politieke filosofie geïnspireerd is op een idee van riskant engagement. Het politieke proces is afhankelijk van de manier waarop mensen zich op een riskante, zich blootgevende manier kunnen mengen in de pluraliteit. Wanneer er ruimte ontstaat tot handelen, ontstaat er ook meer ruimte om politiek te bedrijven als een proces van publieke betekenisgeving. Dat zou vanuit Arendt gedacht de remedie moeten zijn tegen een instrumentalistisch, technisch en utopisch veiligheidspolitiek denken. Immers, dan hoeft politiek niet primair te gaan over de wijze waarop risico's zo snel en effectief mogelijk kunnen worden opgelost, maar kan deze beginnen bij publieke vraagstellingen over wat een gevaar in de eerste plaats betekent.

Het scheppen van een politiek klimaat waarin het handelen bestaat als remedie tegen een instrumentalistisch en utopisch managementdenken is niet zomaar gerealiseerd. In hoeverre kan het aristotelisch geïnspireerde burgerlijk engagement van Arendt nu daadwerkelijk bestaan? Op grond van drie pijlers, een machtige publieke sfeer, een prudente staat en een verruimde mentaliteit bepaal ik verschillende positieve voorwaarden waaraan het politieke leven moet voldoen om zich los te kunnen maken van een doel van totale veiligheid.

In de coda, ten slotte, kom ik terug op hoe de motieven *hybris*, *immunitas* en *apatheia* ten goede gekeerd kunnen worden binnen Arendts begrip van *handelen*. Ontdaan van hun moderne, instrumentalistische betekenislaag bieden deze motieven van veiligheidsbegeerte ook positieve aanknopingspunten voor hoe men met veiligheid kan omgaan.

Deel I.

Over veiligheid en veiligheidsbegeerte

Hoofdstuk 2.

De maatschappelijke fixatie op veiligheid

Knakworstjes ongezonder dan asbest (Hart van Nederland, d.d. 26-10-2015). Zomertijd leidt mogelijk tot beroerte (Nu.nl, 1 maart 2016). Gerecyclede verpakking is risico voor consument (Trouw, 27 november 2015). Selfie met boarding pass is niet zonder risico (de Volkskrant, 28 december 2016). Veilig Verkeer Nederland wil af van fiets met stang (de Volkskrant, 16 augustus 2017). Douwe Egberts staakt reclamecampagne met jongeren die van brug springen – levensgevaarlijk voorbeeld (de Volkskrant, 30 juni 2017). Er stierven vorig jaar 3.884 mensen na een valpartij. Hoe voorkomen we dit? (de Volkskrant, 26 november 2017). Mooi hoor zo'n wensballon, maar ook best gevaarlijk (de Volkskrant, 21 december 2017). Corona is de vijand die 'onze manier van leven' meer bedreigt dan de wreedste terrorist (de Volkskrant, 24 maart 2020).

Stellen dat veiligheid veel stof doet opwaaien, komt neer op een cliché. Tegelijk rijst de vraag, wat is veiligheid dan precies? Veiligheid is vaak getypeerd als een vloeibaar concept dat een politiek urgentiegevoel met zich meebrengt. Als er gevaar dreigt moet er iets gebeuren. Criminoloog Lucia Zedner stelt dat deze combinatie van semantische onbepaaldheid en urgentiegevoel leidt tot alarmisme. Veiligheid representeert haar eigen streven zonder dat het doel altijd heel duidelijk is (Zedner, 2009). De semantische onbepaaldheid compliceert de vraag naar de maatschappelijke fixatie op veiligheid. Het is immers moeilijk vast te stellen waarop deze fixatie betrekking heeft en hoe reëel ze is als de betekenisinhoud behoorlijk fluïde is.

Desondanks wil ik in dit hoofdstuk enige vastigheid bieden door aan de hand van feit en voorbeeld te illustreren dat de aandacht voor veiligheid groeiende is, en dat veiligheid vaak een utopische controleverwachting aankleeft. In het hierop volgende hoofdstuk 3 ga ik dan nader in op wat veiligheid dan precies kan inhouden op grond van academische interpretaties.

Ik richt me nu eerst op de toegenomen aandacht voor veiligheid als breed maatschappelijk onderwerp. Een onderwerp dat niet noodzakelijk goed gedefinieerd is. Het gaat mij erom bondig te illustreren dat veiligheid hoog op de agenda staat in samenleving en organisaties.

In de tweede plaats wil ik aan de hand van 'anekdotisch bewijs', zoals enkele bedrijfsdoelstellingen, of oplossingsstrategieën, illustreren dat de begeerte van veiligheid vaak utopische trekken heeft.

Ten derde bespreek ik enkele sociaalwetenschappelijke perspectieven op de (utopische) fixatie op veiligheid. Hoewel dit onderzoek ook een ontologisch perspectief betreft op de analyse van veiligheidsbegeerte, kunnen sociale analyses niet buiten schot blijven. Ze vormen vaak dankbare aanvullingen. Ze helpen om te bepalen hoe de begeerte van veiligheid verweven is met de (laat-)moderne mentaliteit en haar maakbaarheidsgedachte.

Feitelijke indicaties voor de maatschappelijke veiligheidsfixatie

Als iets onveilig is, dan lijkt dat maatschappelijk per definitie relevant en moet er iets aan gebeuren. De klinisch psycholoog Abraham Maslow, bekend van de *hierarchy of needs* constateerde dat voor industriële samenlevingen veiligheid te maken heeft met het betrachten van zekerheid op vele gebieden, en niet alleen met fysiek overleven (Maslow, 1943).¹³

In kwantitatieve zin is over de hele maatschappelijke linie een toenemende focus op veiligheid waarneembaar.¹⁴ Organisaties laten veiligheid vaak prevaleren boven andere strategische doelstellingen. In de politiek is het merkbaar door toenemende wet- en regelgeving, forse beleidsaandacht, grote media-aandacht en hogere budgetten.

Ook de publieke ruimte zelf is aan het veranderen. De hang naar preventie drukt haar stempel op het straatbeeld, alwaar bijvoorbeeld een hoge toename van private beveiligers en camerasystemen vast te stellen is.¹⁵

De groeiende prevalentie van het risicobegrip is een belangrijke indicator voor de groeiende fixatie op veiligheid. Het risicoconcept is goed in staat gebleken om, wat men vroeger ‘gevaar’ of ‘pech’ noemde, te verzakelijken door een component van kansberekening en schadeprognose toe te voegen. Hierdoor oogt risico als ingecalculeerde tegenslag (Garland, 2003).¹⁶

De bestuurlijke aandacht voor risicobeheersing neemt vanaf de jaren negentig een vlucht. Risicomanagement, van oorsprong een praktijk van het verzekeringswezen (Bernstein, 1996),

13 Zo verwoordde Maslow dat veiligheid voor de westerling geen primaire behoefte meer is maar een zekerheidsstreven (Maslow, 1943). Toenemende veiligheidsobsessie valt tegen de achtergrond te plaatsen van de semantische expansie van het veiligheidsbegrip, daarbij geholpen door de opkomst van het risico. Maar dit betekent niet dat ook het drijvende motief van veiligheid, namelijk het onder controle willen brengen van gevaren, drastisch verandert. Veiligheid blijft in die zin een “*active motivator*”, in de woorden van Maslow. Niet ten aanzien van de bescherming van primaire behoeften, maar wel ten aanzien van alles wat potentieel ondermijnt. Het verwachtingsniveau verandert, het intrinsieke motief niet.

14 Veiligheid in de brede zin des woords - ik maak geen onderscheid tussen ‘*safety*’ en ‘*security*’ omdat de voorbeelden louter de drijfveer van meer bescherming en veiligheid illustreren, niet de soort veiligheidsbehoefte. Onder *safety* verstaat men vaak de vorm van veiligheid die beschermt tegen niet-moedwillige schade. Onder *security* verstaat men de beveiliging tegen moedwillige schade. Beide begrippen zijn echter niet altijd nadrukkelijk gescheiden en worden door elkaar gebruikt (zie: Zedner, 2009).

15 Een BNR radio-item stelde: “Er is een enorme groei van het aantal sensoren in de openbare ruimte. Camera’s, bewegingsmelders en geluidsmeters zijn in steeds grotere aantallen aanwezig in de winkelstraat. Dat constateert Geonovum, een organisatie die geografische informatie toegankelijk maakt voor overheden.” Van den Berg, M. (1 november 2017). ‘Hoe sensoren je in de gaten houden’. *BNR*. Geraadpleegd van <https://www.bnr.nl/nieuws/technologie/10332201/hoe-sensoren-je-in-de-gaten-houden>.

16 Garland stelt dat een risico symbolisch refereert aan de veelheid waarop de laatmoderne mens zijn veiligheidswens koppelt aan de verwachting van beheersing. Deze drang blijkt onstilbaar waardoor het risicobegrip symptomatisch wordt voor de utopische veiligheidsambitie van de mens (Garland, 2003).

vindt dan zijn ingang op allerlei bestuurlijke gebieden: bij kleine gemeentes, in het voortgezet onderwijs¹⁷, in de zorg, in de sport, in de bouw, in de huisvesting (zie ook: Power, 2007, 2-7).

We zien een toename van veiligheidsprotocollen, functionarissen, -diensten, -instituten en private partijen die gericht zijn op management en preventie (Garland, 2001; Pieterman, 2008; Power, 2007; Van Steden & Sarre, 2007). De zichtbaar groeiende veiligheidssector wijst voorts op de normalisatie die optreedt van veiligheid als een belang dat structureel ingeregeld moet worden en altijd beter kan.

Skolbekken, in een van de weinige studies naar de prevalentie van het risicobegrip, toonde aan dat het gebruik van 'risico' al in de periode 1967-1992 op een 'epidemische wijze was toegenomen' in medische tijdschriften. Wordt er in de jaren zestig nog amper gesproken over risico's (< 5%), eind jaren tachtig, begin jaren negentig, komt het begrip in bijna vijftig procent van de gevallen voor in de titel of abstract van internationale epidemiologische tijdschriften (Skolbekken, 1995).

De toenemende aandacht voor veiligheid vertaalt zich bij bedrijven in managementpraktijken gericht op de eliminatie van dreigingen en afbreukrisico's. Zo ontstond er de afgelopen jaren een ware industrie rondom veiligheidsnormeringen¹⁸ en bedrijfsveiligheidscultuur.¹⁹ Sinds de introductie van veiligheidsnorm ISO 9001 in 1986 voor bedrijven groeide het aantal organisaties dat zich heeft laten certificeren fors. In 2003 waren 560.00 omgevingen gecertificeerd (Corbett, 2006), in 2019 waren dat er reeds 1.217.972.²⁰

De toevlucht tot certificaten laat zien dat beheersing wordt vertaald naar regulering en *compliance*. Regelzucht is op te vatten als een illusoir bureaucratisch tegenwicht tegen onzekerheid. Eenmaal genormeerd, ontstaat onder organisaties een bureaucratische druk om te blijven voldoen aan de standaard. Door voortdurende herijking verschuift de gevarenintolerantie gradueel op naar een veeleisender punt.

Niet alleen de *safety*- maar ook de *security*-sector groeit hard. Fors is de toename van investeringen in de private sector. Volgens een onderzoek van *The Guardian*, onder andere gebaseerd op gegevens van Eurostat, neemt het aantal private beveiligingsorganisaties snel toe. In meer dan veertig landen is het aantal private beveiligingsmedewerkers nu groter dan het aantal politiemedewerkers. De wereldmarkt voor private beveiliging zette een groeiverwachting neer van 180 miljard dollar in 2017 naar 240 miljard dollar in 2020.²¹

17 De VO-raad beschouwt risicomanagement als een goede leidraad voor *educational governance* waarin steeds grotere schaal en complexiteit vragen om risicogestuurd leidinggeven. VO-Raad (oktober 2013), Handboek voor risicomanagement. Geraadpleegd van <http://www.vo-raad.nl/userfiles/bestanden/Risicomanagement/Handboek-risicomanagement.pdf>

18 Bijvoorbeeld de normeringen voor kwaliteitsmanagement (ISO 9001) en risicomanagement (ISO 31000) zijn bekend. De wil om de normen te implementeren, toont dat organisaties op zoek zijn om hun profielen te versterken door altijd het zekere voor het onzekere te nemen.

19 De bekendste instanties voor het uitvaardigen van deze normeringen zijn ISO (Internationale Organisatie voor Standaardisatie) en NEN (Nederlands Normalisatie-instituut). De meer dan 18.000 normbladen die ISO heeft uitgevaardigd hebben betrekking op technische productie-eisen en kwaliteitsborging van organisatieprocessen.

20 International Organization for Standardization. (September 2020). 'The ISO Survey of Management System Standard Certifications 2019 – explanatory note.' Geraadpleegd van <https://www.iso.org/the-iso-survey.html>.

21 Provost, C. (12 mei 2017). 'The industry of inequality: why the world is obsessed with private security'. *The Guardian*. Ge-

Ook in Nederland noteerde de sector groei. Dagblad *Trouw* meldde van 2007 tot 2017 een verdubbeling van het aantal beveiligingsbedrijven in Nederland.²² In de periode daarvoor (tot aan 2010) was ook al sprake van een snelle groei van de beveiligingssector.²³

Wat betreft terreurbestrijding zien we al langer een opwaartse trend in investeringen. *The War on Terror* heeft in de VS, sinds 2001 tot aan de budgettering voor 2018, geleid tot een verhoging van twee triljard dollar van de nationale schuld. The Washington Post berekende in de reportage *Top Secret America, A hidden world, growing beyond control*, in 2010, dat in de VS 854.000 mensen een *top-secret security clearance* hebben. Dit betreft dus alleen al de medewerkers die speciale toegang hebben tot inlichtingen bij bijna tweeduizend verschillende instanties die zich met terreurbestrijding bezighielden. (Actuelere cijfers zijn niet voorhanden).

In Nederland valt de budgettaire toename voor terreurbestrijding relatief mee. Wel zien we hier een toename van wet- en regelgeving waarbij het veiligheidsbelang prevaleert boven het vrijheidsbelang, of waarin veiligheid in ieder geval aanleiding geeft voor een uitbreiding van bevoegdheden.

Een voorbeeld is de 'sleepwet' (Wet inzake wijziging wet op de inlichtingen- en veiligheidsdiensten, 2017) die meer bevoegdheden geeft aan inlichtingendiensten wat betreft ongerichte gegevensverzameling. Maar denk ook aan de Wet sociale veiligheid op school (2015), waarin geregeld wordt dat scholen en leraren de actieve plicht hebben om kindergedrag te monitoren en radicalisering (naast pesten) te signaleren. Of denk aan de Wet op de uitgebreide identificatieplicht (2005). Burgers waren al verplicht om een identiteitskaart te kunnen verstrekken. De uitbreiding regelt dat instanties eenvoudiger naar het bewijs kunnen vragen binnen de politionele taakopvatting. Of men denke aan de 'coronawet' (2020) waarbij wetenschappers hebben gewaarschuwd voor het buitenspel zetten van controlerende instanties.²⁴

Al deze ontwikkelingen zijn zeer verschillend en geven een versnipperd beeld van wat veiligheid betekent voor mensen, en op welke vlakken ze qua belang groeit. Dit wijst op een eigenstandige ontwikkeling. Veiligheid is over de afgelopen twee tot drie decennia steeds meer gaan omvatten (ik kom hier nog uitgebreider op terug). Daarbij moeten we bovendien aangeven dat de groeiende zorg over veiligheid niet noodzakelijkerwijs rationeel is. Veel maatregelen lijken geschoeid op subjectieve beleving van gevaar die niet altijd werkelijkheidsconform is.

raadpleegd van <https://www.theguardian.com/inequality/2017/may/12/industry-of-inequality-why-world-is-obsessed-with-private-security>.

22 Weel, I. (19 juni 2017). 'Het aantal beveiligingsbedrijven is verdubbeld, toch verdwijnen er banen'. *De Volkskrant*. Geraadpleegd van <https://www.trouw.nl/nieuws/het-aantal-beveiligingsbedrijven-is-verdubbeld-toch-verdwijnen-er-banen-b78cd313/>.

Daarbij moet wel de kanttekening geplaatst dat het aantal medewerkers in de sector niet toenam of zelfs lichtelijk afnam vanwege personeelstekorten en bedrijven die zich als ZZP'er vestigden.

23 "De totale omzet van de sector liep de afgelopen tien jaar op van ruim 1 miljard euro in 2002 naar krap 1,5 miljard in 2010. Het aantal beveiligers dat in de branche werkzaam is, nam in die periode toe van 25.720 naar 31.545, blijkt uit cijfers van brancheorganisatie VPB." Bron: Teunis, H.S. (2 november 2017). 'Particuliere beveiliging ongekend populair'. *BNR*. Geraadpleegd van <https://www.bnr.nl/meernieuws/10154530/particuliere-beveiliging-ongekend-populair>.

24 Chabot, M. (10 juni 2020) 'Ophef over coronawet is verbazingwekkend'. *De Volkskrant*. Geraadpleegd van <https://www.volkskrant.nl/columns-opinie/ophef-over-coronawet-is-verbazingwekkend-bb3392dd/>.

Steven Pinker onderbouwde in *The better angels of our nature* (2011) dat de criminaliteit in moderne landen al zeer lang daalt of in ieder geval stabiel laag is.²⁵ De Nederlandse veiligheidsmonitor schetst een beeld dat de zorgen over veiligheid vaak niet in de pas lopen met de daadwerkelijke veiligheidsproblemen.²⁶ Criminologen benadrukken de kloof tussen burgerlijke perceptie en objectieve veiligheid. Ze wijzen erop dat veel tastbare maatregelen weinig uitrichten tegen onveiligheidsgevoelens.

Op de vraag hoeveel bescherming genoeg is, valt met geen mogelijkheid een objectief antwoord te geven. Risicoperceptie en angst bepalen een deel ervan, en die verschillen nu eenmaal per individu. Het maakt voor je onveiligheidsgevoel uit of je man of vrouw bent, tot een hogere of lagere sociaal-economische klasse behoort, of je al eerder slachtoffer bent geworden van criminaliteit of dat je iemand kent die dat is.²⁷

Zedner onderschrijft daarom dat veiligheid in de laatmoderne samenlevingen een hoge symbolische waarde hebben gekregen (Zedner, 2009). Veiligheid is bestuurlijk belangrijker, relevanter, en uitgebreider dan ze ooit geweest is. Maar een belangrijk deel van de veiligheidsobsessie is niet-tastbare, symbolische ether die in het maatschappelijk systeem gebracht wordt.

Bij elkaar genomen zien we een maatschappelijk diffuus beeld ontstaan, waarbij in ieder geval de grote aandacht voor veiligheid zichtbaar is. Weliswaar kunnen veel dreigingen worden gerekend tot het domein van de subjectieve beleving. Hoewel er natuurlijk nuanceringen mogelijk zijn²⁸, de politieke respons is zeer frequent gericht op het verstevigen van de grip op factoren van onzekerheid.

25 *The better Angels of our Nature* (2011) betoogt dat de westerse preoccupatie met doemscenario's onterecht zijn. West-Europese landen, waaronder Nederland, zijn al decennia, zo niet eeuwen, ontzettend veilig (Pinker, 2011, 75). Radicaal dalende misdaadcijfers tonen volgens Pinker dat de ontwikkeling van de West-Europese staten een expansie hebben veroorzaakt van minder wrede, meer aangepaste samenlevingsvormen.

26 Volgens de Veiligheidsmonitor 2014 daalde het aantal misdrijven met 39 procent in 2014 ten opzichte van 2005. In 2005 en 2006 bleek dat 28 procent van de bevolking zich wel eens onveilig voelde. Pas in 2014 leek er voor het eerste sprake van een licht herstel van vertrouwen, maar tot die tijd waren de onveiligheidsgevoelens juist gestegen.

27 Kas, A. (7 februari 2015). 'Zijn we te bang?'. *NRC*. Geraadpleegd van <https://www.nrc.nl/nieuws/2015/02/07/zijn-we-te-bang-1464641-a1293986>.

28 Het is natuurlijk niet altijd zo dat veiligheid in alle sectoren alleen maar hoogste prioriteit is en onderwerp van aandacht. Ironisch is bijvoorbeeld juist bij Defensie veiligheid soms sluitpost en gebeuren er regelmatig ongelukken als gevolg van gebrekkige investeringen of te weinig aandacht voor beleid en uitvoering omtrent veilig gedrag. "Er is nog altijd veel mis met de veiligheid van militairen. Na meerdere dodelijke ongelukken ligt er nu wel een veiligheidsplan, maar dat is te vaag en er is weinig aandacht voor de uitvoering ervan op de werkvloer." Zie: Boere, R. (18 juni 2019). 'Er is nog steeds veel mis met de veiligheid bij Defensie'. *Het Parool*. Geraadpleegd van <https://www.parool.nl/nieuws/er-is-nog-steeds-veel-mis-met-de-veiligheid-bij-defensie-b4ecb440/?referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.nl%2F>.

Anekdotisch bewijs voor de groei van de veiligheidsfixatie

Op 21 september 2015 verdrikt een negenjarig Syrisch meisje tijdens het schoolzwemmen in Rhenen. Ze kon nog niet zwemmen in het diepe en is aan de aandacht ontsnapt. Lokaal overheerst verdriet, maar landelijk laait er direct een discussie op over de veiligheid in zwembaden. Op BNR Nieuwsradio wordt geopperd om schoolzwemmen te verbieden. ‘Het gaat toch om mensenlevens?’ Met die wat heftige conclusie gaat men weer over op andere items (Moet er een bedenktijd komen voor het nemen van konijnen?). Het Openbaar Ministerie besluit om drie dienstdoende badmeesters te vervolgen voor ‘dood door schuld’. Ook twee leraren worden vervolgd. De badmeesters krijgen een werkstraf. De rechter verwijt een ‘gebrek aan waakzaamheid’ en oordeelt dat preventie mogelijk was geweest als minder was gevaren op routine. In navolging wordt bekend dat vier basisscholen in Utrecht stoppen met het aanbieden van schoolzwemmen. De Wethouder van sport erkent dat het ongeluk direct heeft bijgedragen aan het besluit.²⁹

Naast de voornoemde ontwikkelingen wil ik enkele anekdotische voorbeelden geven van hoe maatschappelijke veiligheidsobsessie tot uitdrukking komt. Hierbij vallen met name de utopische doelstellingen op. Deze onderschrijven de symbolische verwachting dat tegenover elk gevaar een oplossing kan bestaan.

Ik begin bij bedrijven en instituties. Een verregaande vorm van gevarenintolerantie tonen *high reliability organizations* zoals het olieconcern Shell. Het is gebruikelijk dat dit type organisatie het beleid ‘Goal Zero’ voert.³⁰ Doel is bij Shell een werkomgeving te scheppen waarin in de meest letterlijke zin *geen enkel* ongeluk meer plaatsvindt.

Maatregelen bij Shell zijn onder andere: veiligheid is een vast agenda-item, ook voor vergaderingen van de bestuurlijke top die veiligheid niet als onderwerp hebben; pasgeboren baby’s mogen op kantoor niet getoond worden vanwege het ongevalrisico; iedereen houdt te allen tijde de trapleuning vast. Bij binnenkomst worden medewerkers er door een monitor op gewezen wanneer het laatste ongeluk (binnen het mondiale concern) plaats had en wat er plaatsvond. Al deze zaken onderschrijven Shells hartenkreet die in de organisatie in de wandelgangen te lezen is: ‘*zero loss is possible!*’

Ook op het gebied van consumentenveiligheid hanteren bedrijven utopische normen. Het streven van Volvo is dat er geen persoon ter wereld meer overlijdt of ernstig gewond raakt in de nieuwe modellen. Daarnaast wil het concern zoveel mogelijk schade voorkomen voor andere

29 Penris, I., Van Unen, B. (21 september 2015). ‘Syrisch meisje (9) in zwembad Rhenen verdrinkt’. *Algemeen Dagblad*. Geraadpleegd van <https://www.ad.nl/utrecht/syrisch-meisje-9-in-zwembad-rhenen-verdrongen-a539ff83/>. Zie ook: RTV Utrecht (29 mei 2017). ‘Utrechtse scholen stoppen met zwemlessen na dood 9-jarige Salam’. Geraadpleegd van <https://www.rtvutrecht.nl/nieuws/1624504/utrechtse-scholen-stoppen-met-zwem-lessen-na-dood-9jarige-salam.html>.

30 Mommers, J. (14 juli 2016). ‘Waarom Shellmensen hun baby niet mogen meenemen naar kantoor en altijd de trapleuning vasthouden’. *De Correspondent*. Geraadpleegd van <https://decorrespondent.nl/4907/Waarom-Shellmensen-hun-baby-niet-mogen-meenemen-naar-kantoor-en-altijd-de-trapleuning-vasthouden/540795563-a4c4dec5>.

weggebruikers. Nieuwe technieken moeten helpen deze absolute doelstellingen te bereiken.³¹ Volvo zelf noemt zijn werkwijze *The Circle of Life*,³² suggererende dat veiligheid als primair handelingsprincipe in alle vezels van de organisatie geïntegreerd moet zijn. Nu menselijke nalatigheid hoofdoorzaak blijkt van ongelukken kan ook het product in de toekomst de veiligheid voor ons waarnemen.

Ook op het gebied van de immunologie en het menselijk lichaam zien we utopische normen aan de horizon verschijnen. Gentechbedrijven kunnen reeds veel meer dan dat de publieke ethische discussies erover kunnen bijbenen. Ik noem hier bijvoorbeeld de uitbraak van het Zikavirus in Brazilië in 2015. Na deze uitbraak, met ernstige consequenties voor foetussen (het virus veroorzaakt Encaphilitis), veroorzaakte veel maatschappelijke onrust.

Daarop startte het Britse gentech bedrijf Oxitec (*Innovative Insect Control*) met de ontwikkeling van een nieuwe manier van ziektebestrijding. Omdat de ziekte verspreid wordt door vrouwelijke muggen van de specifieke soort *Aedes Aegypti*, beredeneerde men dat het ecosysteem niet aangetast zou worden op het moment dat men deze soort lokaal verwijderde.

Oxitec ontwikkelde een gemanipuleerde mannelijke mug die nog wel in staat zou zijn om zich voort te planten, maar waarbij zijn kroost het vermogen tot voorplanting zou verliezen. Door een substantiële populatie van deze soort vrij te laten, die zich moest vermengen met de lokale, natuurlijke populatie, zou de soort lokaal uitsterven.³³ Alle lichten wat betreft de technische uitvoerbaarheid stonden op groen.

Tegen Oxitechs '*Friendly™ Aedes Solution*' [sic] bestaan ethische bezwaren. Maar het lijkt een kwestie van tijd voordat deze maatregelen politiek geaccepteerd worden. Het aanpassen van het ecosysteem is een mijlpaal te noemen in de strijd tegen gevaar. Zelfs de mutatie van het aardse ecosysteem waarin de mens functioneert, en waarbinnen hij zijn genetische soortontwikkeling doormaakte, is niet onbereikbaar voor veiligheidsinterventies.

Ik noem tot slot nog een voorbeeld waarbij de gevolgen van overprotectionisme direct maatschappelijk voelbaar worden, maar waarbij desondanks toch weer wordt gegrepen naar verdere mogelijkheden van preventie en beheersing.

Volgens VeiligheidNL³⁴ (2016) belanden er in Nederland steeds meer kinderen met botbreuken in het ziekenhuis. De oorzaak is volgens de stichting dat kinderen niet weten hoe ze moeten vallen omdat ze het niet hebben geleerd. De motoriek om een val goed op te vangen

31 We zien deze progressieve doelstelling ook in de geschiedenis van de autogordel. Pas na de jaren 70 werden fabrikanten verplicht om gordels te installeren. Vanaf 1989 moesten in alle naar voren gerichte zitplaatsen gordels aanwezig zijn. In 1995 werd ook het dragen van gordels achterin verplicht. In 2008 werden de regels nogmaals aangescherpt: kinderen tot 1.35 meter mochten niet worden vervoerd zonder een gecertificeerd kinderzitje (ECE R44/03 en R44/04).

32 Gibson, T. (2 september 2013). '*Volvo car safety: when it pays to play safe*'. *The Telegraph*. Geraadpleegd van <http://www.telegraph.co.uk/sponsored/business/volvo-business/10277319/volvo-car-safety-features.html>.

33 De experimenten van Oxitec op een eiland van Florida stuitten op fel lokaal verzet. Mensen zijn huiverig voor de implicaties van het 'rommelen met de natuur', ze vrezen een doos van Pandora waaruit nog veel meer consequenties zullen voortvloeien. En daarnaast speelt mee dat deze initiatieven ook aangestuurd worden door financieel gewin.

34 Stichting VeiligheidNL is een Nederlandse ANBI-organisatie (Algemeen Nut Beogende Instelling) die zich stelt in te zetten voor het verminderen van ongevallen in Nederland in algemene zin. De stichting faciliteert onderzoek en organiseert voorlichtingen en ontwikkelt preventieve maatregelen.

blijft achter. Daarom lopen ze relatief meer breuken op van het soort dat vroeger voorkomen had kunnen worden.

VeiligheidNL adviseerde op grond van onderzoek dat kinderen meer zouden moeten buitenspelen om de motoriek te verbeteren. Maar zolang de ommekeer van de trend van overmatige bescherming nog niet in zicht is stelt de organisatie voor ‘val clinics’ te geven tijdens gymlessen.³⁵

De kwantitatieve en kwalitatieve voorbeelden die ik zojuist gaf dienen ter ondersteuning van de gedachte dat er een dwingende neiging is om meer veiligheid te bereiken. De institutionele reflex, de onmiddellijkheid van het aanpakken van een probleem, het cijfermatig in kaart brengen, de onblusbare burgerlijke bezorgdheid over het probleem, de wetenschappelijke staving, de vele gegevens erover die driftig in de media circuleren, zijn allemaal op te vatten als de symptomen van een samenleving waarin veiligheid obsessiever wordt benaderd conform de logica van de technisch-wetenschappelijke beheersing.³⁶

Wanneer zich gevaren aftekenen, vormen deze op geen enkele manier aanleiding voor een mentaliteit van acceptatie, of een meer laterale blik ten aanzien van wat onveiligheid in positieve zin kan betekenen.

Beknpte sociaalwetenschappelijke kritiek van de veiligheidsfixatie

Nu enkele voorbeelden en feiten wat betreft de utopische fixatie op veiligheid zijn benoemd, richt ik me op een beknopte analyse van sociaalwetenschappelijke zienswijzen op deze (utopische) veiligheidsfixatie. Maar voordat ik inga op deze gezichtspunten, wil ik enkele korte methodologische opmerkingen plaatsen over de rol van sociaalwetenschappelijke interpretaties binnen deze studie ‘in de geest van Hannah Arendt’.

De sociologie bestudeert een historische, sociale realiteit en neemt daarin patronen waar. De manier waarop individuen denken en zich gedragen wordt verklaarbaar vanuit de maatschappelijke situatie en vice versa. Op die manier verklaarde Weber bijvoorbeeld hoe de kapitalistische ordening kon groeien vanuit een protestants ethos en zelfbeeld (Weber, 2012).

In het essay *Philosophy and Sociology* (EU, 28-43), geeft Arendt relevante kritiek van het verschil tussen sociologische en filosofische interpretatie. Omdat de sociologie de subjectiviteit niet kan denken buiten de sociale contextualiteit, lijkt het alsof ‘zelf denken’, of ‘zelf betekenis geven’ onverenigbaar is met wat het gegeneraliseerde “collective subject” vertegenwoordigt (EU,

35 Redactie RTL Nieuws (31 mei 2016). ‘Botbreuken in de gymzaal: ‘Geef kinderen les in vallen’. *RTLnieuws.nl*. Geraadpleegd via <https://www.rtlnieuws.nl/node/561096>.

36 Hier kan men tegen inbrengen: getuigt het inzicht van de overmatige bescherming van kinderen juist niet dat deze obsessieve houding ten aanzien van veiligheid op zijn retour is? De gealarmeerde houding van VeiligheidNL vormt een symptoom van de risico-averse cultuur die het probleem van de verzwakking van de kinderlijke constitutie veroorzaakt. De gevaren van niet buitenspelen worden uitgelegd als een ‘boemerang effect’. Zij zijn riskante gevolgen van nieuwe risico’s in plaats van de gevolgen van een gebrek aan (de negatieve gevolgen van een te hoge mate van kinderbescherming) is volgens Ullrich Beck onderdeel van de logica van de laatmoderne reflectie op risico’s. Secundaire effecten (bijvoorbeeld de verminderde valmotoriek van kinderen) worden ineens primaire effecten binnen het wereldbeeld van complexiteit en wederafhankelijkheid dat de laatmoderne burger in zijn hoofd heeft (Beck, 2009, 38-39).

39). Dit veroorzaakt een probleem voor de filosofie die juist het individuele denken als een belangrijke creatieve bron beschouwt voor het begrijpen van de wereld.

De kritiek is verklaarbaar vanuit Arendts scholing in Heideggers existentieel-fenomenologische filosofie: “*The sociologist does not inquire into “being in the world” as a formal structure of existence as such but into the specific historically determined world in which any given human being lives*” (ibid., 32). De sociologie maakt zich zo volgens Arendt schuldig aan reductionisme. Ze geeft in haar verklarende kaders geen rekenschap van hoe elk subject in beginsel in staat is voor zichzelf te ervaren en te denken. Alles wat in de zin van individueel denkproces “oorspronkelijk” en afwijkend is, is verdacht in de zin dat het zich onterecht heeft onttrokken aan sociale verklaringen (ibid., 32-33).

Het commentaar van Arendt is relevant omdat er een gevaar bestaat om veiligheid en veiligheidsbegeerte uitsluitend te beschouwen als sociale categorie. Daarmee zou men suggereren dat de verwachting van veiligheid alleen begrepen wordt als een functie van de maatschappelijke orde. Maar het ligt voor de hand dat de verwachting van veiligheid ontologisch voorafgaat aan de maatschappelijke ordening, aangezien ze verweven is met de diepste ervaringen van angst en onzekerheid. Arendt stelt dat onveiligheid (“*insecurity*”) als individuele ervaring de belangrijkste toedracht vormt om naar betekenis te zoeken, onafhankelijk van de sociale inbedding (ibid., 41).

Wat sociologische inzichten wél bieden zijn begripkaders waarin de verwachting van veiligheid een maatschappelijke richting en kleur krijgt, zoals de verwevenheid van veiligheid met moderne maakbaarheid. Hoewel Arendt zeer sceptisch stond ten aanzien van de sociologie en “*the realm of the social*”, is ook een deel van haar inzichten sociologisch te noemen, zoals haar kritische beschouwingen van het leven in de moderniteit in *The Human Condition* (Walsh, 2011).

De meer recentere sociologische kritiek vormt in dat opzicht geen breuk maar eerder een voortzetting van Arendts kritische gedachten over veiligheid als laatmoderne maakbaarheidsverwachting.

De betekenis van sociologische interpretaties is voor deze studie tweeslachtig. Ik wil er voor waken veiligheidsbegeerte te reduceren tot uitsluitend sociaal verschijnsel. Tegelijk vormt de kritische sociologie een waardevolle bron omdat zij verklaart en helpt vaststellen dat veiligheid inderdaad wordt toege-eigend binnen een mentaliteit van beheersing en maakbaarheid. Arendts antimodernistische beschouwingen wijzen ook deze kant op en krijgen hierdoor meer legitimiteit.

Ik schets hieronder nu een bepalend sociologisch begripkader waarbinnen de fixatie op veiligheid vandaag wordt verklaard. Om te beginnen is het van belang om uit te leggen dat de fixatie op veiligheid vaak wordt geplaatst in de context van de opkomst van de risicosamenleving. Dit concept, *Risikogesellschaft*, is geïntroduceerd door de socioloog Ulrich Beck (1944-2015) en valt alleen goed te begrijpen tegen de achtergrond van de notie van *reflexieve modernisering* die

geconceptualiseerd is door de socioloog Anthony Giddens (1938). Dit bepalende sociologische gezichtspunt ziet de laatmoderniteit als een voortzetting van de oudere moderne rationaliteit, maar dan op grond van de ordeningsbeginselen van veiligheid en risico, in plaats van beginselen zoals kapitaal, arbeid of klasse.

Deze kenmerkende rationaliteit en ordening van de risicosamenleving is door veel sociale wetenschappers opgepikt en verrijkt met verschillende concepties over calculatieve maakbaarheid en het utopische karakter van moderne veiligheidsbeheersing. Hoewel ik hier geen uitputtend overzicht zal geven van alle bijdragen op dit vlak, bespreek ik wel enkele bepalende gezichtspunten.

Ook in de Nederlandse sociaalwetenschappelijke analyse bestaan belangwekkende bijdragen, zoals de concepten van de veiligheidsutopie en de risicoregelreflex. Het doel is om inzichtelijk te maken dat er al een rijke denktraditie is die het veiligheidsdenken anno vandaag identificeert als een cultureel gegroeide mentaliteit van beheersing en maakbaarheid met utopische trekken.

Reflexieve modernisering en het risicobegrip. De sociaalpolitieke fixatie op veiligheid wordt sociologisch wel verklaard aan de hand van een verschuiving van een moderne naar een laatmoderne rationaliteit. Veiligheid en risico zijn in deze sociale realiteit de ‘nieuwe’, bepalende ordeningsbeginselen.

Zoals ik zojuist aangaf worden Ulrich Beck en Anthony Giddens gezien als grondleggers van het sociologische idee van *reflexieve modernisering*. De twee sleutelwerken zijn *The Consequences of Modernity* (Giddens, 1990) en *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Beck, 1992).

Moderniteit kan op vele manieren begrepen worden.³⁷ Voor Giddens is het belangrijkste criterium het niet langer ingebed zijn in tijd en plaats (*“the disembeddedness of time and space”*) (Giddens, 1990, 18). De premoderne mens leefde op een duidelijke plek in de tijd. Hij grondvestte zijn identiteit op tradities, waarin hij een begrijpelijke plek innam, in een gemeenschap die voor hem overzichtelijk en concreet was.

De moderne mens is, door techniek en kennis, ontkoppeld van tijdruimtelijke beperkingen. Hij is niet alleen flexibel en mobiel maar maakt ook gebruik van abstracte ruimtes. Zo veranderlijk en systemisch complex is de (laat-)moderne wereld dat zelfs niet duidelijk vast te stellen is door welke institutionele structuren (zoals het principe van de vrije markt of het liberalisme) de moderne wereld exact geordend wordt: *“Modernity, I propose, is multidimensional on the level of institutions, and each of the elements specified by these various traditions plays some part”* (ibid., 12).

Het niet langer ingebed zijn in een vertrouwde tijd en plek, heeft voor moderne mensen tot gevolg dat zij in structurele onzekerheid leven. De historische autoriteiten waarop men zich beriep, zijn verdampt. Men moet op een hernieuwde manier vertrouwen (*“trust”*) zien

37 Giddens benoemt enkele *“discontinuities”* van de moderne wereld: de snelheid waarmee de leefwereld verandert is ongekend; De impact en reikwijdte van veranderingen zijn onbegrensd. Ten slotte bestaan er in de moderne wereld institutionele vormen die de premoderne wereld niet kende, zoals de staat en bepalende productieketens (Giddens, 1990, 6).

te vinden. Maar men heeft zich te verhouden tot de systemen die de moderniteit voorbracht. Vanwege de toenemende complexiteit is dit echter niet altijd een gemakkelijke opgave:

When I go out of the house and get into a car, I enter settings which are thoroughly permeated by expert knowledge involving the design and construction of automobiles, highways, intersections, traffic lights, and many other items. Everyone knows that driving a car is a dangerous activity, entailing the risk of accident. In choosing to go out in the car, I accept that risk, but rely upon the aforesaid expertise to guarantee that it is minimised as far as possible. I have very little knowledge of how the car works and could only carry out minor repairs upon it myself should it go wrong. I have minimal knowledge about the technicalities of modes of road building, the maintaining of the road surfaces, or the computers which help control the movement of the traffic. When I park the car at the airport and board a plane, I enter other expert systems, of which my own technical knowledge is at best rudimentary (Giddens, 1991, 28).

Dit soort herkenbare ervaringen waarin de mogelijkheden maar ook de afhankelijkheden van techniek gelijktijdig verschijnen, leiden ertoe dat het moderne individu *vertrouwen* moet stellen in kennis en deskundigheid. Giddens maakt onderscheid tussen “*trust*” en “*confidence*” (ibid., 34). De laatste vorm is afhankelijk van een persoon of autoriteit. De eerste past bij hoe de moderne mens zelf vormen van houvast zoekt om van zekerheden uit te kunnen gaan.

Ter illustratie, in de aanschaf van de auto kunnen we ons vergewissen van de veiligheidstestresultaten van het model. Veel mensen zullen ooit kennis hebben genomen van cijfers over verkeersongevallen in het nieuws. Wij voeren kortom “*self-interrogations*” (ibid., 94) die niks meer te maken hebben met een voorouderlijke geschiedenis maar alles met informatie en de autoriteit daarvan voor dagelijkse beslissingen.

“*Symbolic tokens*” en “*expert systems*” helpen de abstractie hanteerbaar te houden en het vertrouwen te stutten (ibid., 22). Maar zelfs in het beste geval van perfect gevalideerde kennis, en een optimaal risicobeeld, blijft er onzekerheid bestaan. Het reflexieve aspect van het moderne leven ligt besloten in de onafgebroken inspanning om alle ontwikkelingen te volgen en daarop te kunnen antwoorden. Dit is de “*reflexive monitoring of action*” (ibid., 36). Het is niet zo dat reflexiviteit in premoderne samenlevingen geen rol speelde. Maar in de moderne wereld wordt reflexieve controle een chronisch en procedureel onderdeel van het leven. De onafgebroken terugkoppeling is voorwaardelijk om systemen te vertrouwen.

Etymologisch komt ‘controle’ van het Middeleeuws-latijnse *contrarotulus*. Dit begrip duidde op een schaduwkopie van een boekhouding. In aanzet heeft dit begrip te maken gehad met het verifiëren en valideren van informatie. Het vertrouwen ligt vervat in het actief bijhouden en vergelijken van gegevens. Hoewel Giddens deze etymologie van controle er zelf niet bij betreft, kan de term fungeren als een geschikte metafoor voor het modern vertrouwen

(*trust*) dat gefundeerd wordt op informatie en verificatieprocedures, en niet op traditionele en/of religieuze autoriteit.

‘Risico’ en ‘veiligheid’ blijken voor Giddens diep verknoopt met een reflexieve controlementaliteit. De begrippen krijgen een gepreciseerde inhoud die te maken heeft met hoe de moderne mens verwacht vertrouwen te scheppen in zijn steeds onoverzichtelijker wereld; En met hoe hij verwacht dat *gevaar* kan worden gereproduceerd als controleerbaar risico. Veiligheid (“*security*”) is vervolgens te begrijpen als de situatie waarin dit vertrouwen provisorisch wordt gevonden, als een balans tussen de acceptatie en de vermindering van risico’s (Giddens, 1990, 35-36).³⁸

Giddens maakt een belangrijk voorbehoud dat ik in mijn onderzoek zal blijven volgen en dat aansluit bij het kritisch commentaar van Arendt op de sociologie. Veiligheid heeft niet alleen een sociaalmaatschappelijke betekenis maar ook altijd al een *ontologische* betekenis die door filosofen is benoemd en herkend.³⁹ De ervaring ervan volgt uit “*being-in-the-world*”, zo refereert Giddens aan Heidegger. Giddens laat zien hoe de existentiële betekenis van vertrouwen, zoals een goede hechting in de kindertijd, voor ieder mens van belang is om zich in sociale situaties veilig te voelen.

Ontologische veiligheid is als een constante aanwezig in het menselijk leven. Ze drijft tot het zoeken naar vertrouwensvolle situaties waarin men niet angstig hoeft te zijn. Wat echter varieert, is de conceptie van vertrouwen in premoderne en moderne tijden. De moderniteit breekt met haar voorland, wanneer vertrouwen niet meer gevonden wordt in de traditionele autoriteiten maar in het kunnen controleren van onzekerheid in een abstracte, systemische werkelijkheid.

Op eenzelfde manier veranderen de concepties van gevaar en risico. In premoderne situaties ziet men gevaar als een categorie van natuurlijke noodlottigheid of geweld. In de moderniteit wordt de conceptie van gevaar reflexief. Zij doet zich voor als gevolg van de zelfblik van mensen op hun kunstmatige leefwereld en de ontaarding daarvan. Een risico kan in essentie ook premodern zijn, in de zin dat zij onder alle omstandigheden de kans uitdrukt dat een bepaald schadelijk effect voorvalt.

Maar er is wel sprake van een moderne toe-eigening van het risicobegrip. Het steriele, calculatieve risico sluit aan op het anticiperende systeemvertrouwen dat men zoekt. Risico’s

38 De ervaring van veiligheid is gekoppeld aan het vertrouwen dat voortvloeit uit de reflexieve controle die in collectieve zin beleefd wordt. Ik citeer: “We may define “security” as a situation in which a specific set of dangers is counteracted or minimised. The experience of security usually rests upon a balance of trust and acceptable risk. In both its factual and its experiential sense, security may refer to large aggregates or collectivities of people-up to and including global security-or to individuals” (Giddens, 1990, 35-36).

39 Ik citeer: “Ontological security has to do with “being” or, in the terms of phenomenology, “being-in-the-world.” But it is an emotional, rather than a cognitive, phenomenon, and it is rooted in the unconscious. Philosophers have shown us that on a cognitive level there are few, if any, aspects of our personal existence about which we can be certain. This is perhaps part of the reflexivity of modernity, but is certainly not limited in its application only to a specific historical period. (...) Philosophers pose questions about the nature of being, but they are not, we may suppose, ontologically insecure in their ordinary actions, and in this outlook they are in accord with the mass of the population” (Giddens, 1990, 92).

bieden de mogelijkheid om gevaar te rationaliseren en te systematiseren. Zoals Beck aangeeft: *“Risk may be defined as a systematic way of dealing with hazards and insecurities induced and introduced by modernization itself”* (Beck, 2009, 21).

Becks *Risikogesellschaft* vormt de uitgebreide sociologische typering van hoe risico verweven is met het proces van reflexieve modernisering, en tot welke maatschappelijke kenmerken en verschijnselen deze verwevenheid leidt (zie ook: Beck, 1994).⁴⁰ Ik ga daar nu slechts kort op in, omdat veel van deze aspecten in de loop van mijn betoog verder worden uitgediept.

Een nuanceverschil in de interpretatie van reflexiviteit tussen Giddens en Beck ligt in de rol die risico speelt. Beck beschrijft uitgebreider hoe een door risico's beheerste samenleving zich gedraagt. De reflexiviteit is gekoppeld aan gevoelens van onmacht tegenover de excessen van een ontwrichte wereld. Het risicoconcept is de sociale uiting van de instrumentele behoefte aan controleprocessen om de kans op schade (politiek) hanteerbaar en distribueerbaar te maken. Voor Giddens is de reflexiviteit een algemeen kenmerk van de moderne mens die de aandacht van traditie naar systeemprocessen verschuift. De risicosamenleving is geen breuk met de moderne mentaliteit maar een intensivering ervan als gevolg van de krachten van globalisering. Globalisering representeert *“the menacing appearance of the contemporary world”* (Giddens, 1990, 124). De reflexieve moderne blik neemt waar dat dreigingen toenemen, complexer en contingent zijn dat voorheen, en vaak gebaseerd op uit de hand gelopen interventies. De onveiligheid schuilt in de betekenis die mensen toekennen aan grootse problemen buiten de directe invloedssfeer, zoals klimaatproblematiek, falende democratie, massa-immigratie, schandalen die te maken hebben met schaal en technologisch-industrieel exces. Deze dreigingen reflecteren de symbolische perceptie van 'waar het met de wereld naar toe gaat'. De globaliseringsproblematiek leidt tot meer risicobeheersing, en tot een intensivering van de rationaliteit van controle die daarbij past (Giddens, 124-125).

Als deze zienswijze klopt, dan is het inderdaad minder voor de hand liggend om over een *postmoderne* samenleving te spreken, maar over een *laatmoderne* maatschappij. Het postmoderne discours benadrukt immers de fragmentatie en het diffuse karakter, terwijl het laatmoderne perspectief onderkent hoe de controlegerichte risicobenadering verder integreert met de perceptie van de permanente catastrofe, de gefocuste zelfblik, en de toenemende afhankelijkheid van eigenhandig geschapen technologie. Het postmodernisme accentueert bovendien juist de kracht van onzekerheid, en beoordeelt een wereldbeeld als assemblage van toevallige, pluriforme verschijnselen juist als positief. In het laatmoderne perspectief van Beck en Giddens vormt de onzekerheid daarentegen de factor om te willen investeren in het soort anticiperend vertrouwen dat risicomanagement wil vertegenwoordigen.

40 Enkele kritische bevindingen van Beck zijn: De samenleving wordt geordend door een negatieve logica van risicomijding (Beck, 1992, 26). Er ontstaat een 'sciëntisme' dat risico's opwaardeert tot objectieve feiten, en een 'technologisch reductionisme' dat sociale kwesties reduceert tot risicoberekeningen (ibid., 25). Er is sprake van een toenemende naar-binnen-gekeerdheid (ibid., 155), omdat er 'individuele dissociatie' optreedt: Het burgerlijk gevoel grote problemen niet op te kunnen lossen, maar wel medeverantwoordelijk te zijn voor systemische oorzaken (ibid., 41). In juridische zin regeert niet langer de oude toepassing van het principe van verantwoordelijkheid, maar het principe van voorzorg (ibid. 28, 33).

Samenvattend is het idee van reflexieve modernisering van groot belang voor het sociologisch begrijpen van de maatschappelijke fixatie op veiligheid. Het wordt duidelijk dat ‘veiligheid’ en ‘risico’ niet zomaar begrippen zijn maar ordeningsbeginselen in het hart van het laatmoderne denken. Dit is een denken dat uit is op het verkrijgen van vertrouwen langs de weg van systemische controle over de impact van het eigen handelen.

De ideeën van reflexieve modernisering en de risicosamenleving hebben veel navolging gekregen. Tegen deze theoretische achtergrond zijn weer nieuwe perspectieven geformuleerd die ingaan op het utopische karakter dat (politieke) risicobeheersing aankleeft. Ik behandel in chronologische volgorde een aantal sociaalwetenschappelijke ideeën over de utopische, controlegerichte mentaliteit van de risicosamenleving, en hoe deze tot uitdrukking komt.

Commodificatie van veiligheid. Binnen de risicosamenleving wordt veiligheid de bepalende doelwaarde van het maatschappelijk leven. Het risico is de rekenwaarde om de kans op schade en catastrofe uit te drukken en daarmee *manageable* te maken. Het risicobegrip is daarmee een uitdrukking van het moderne instrumentele denken waarbinnen de betekenis van veiligheid teruggedbracht kan worden tot kosten-batenanalyses.

In een economie van veiligheid heet deze factor de *willingness-to-pay* (Conley, 1976). De kosten van de veiligheid worden afgewogen tegen utiliteit (de mate waarin iets bevredigt of van toegevoegde waarde is (Bernstein, 1996, 238)). Op grond van de *willingness-to-pay* kunnen maatschappelijk modellen ontwikkeld worden die op basis van input van variabelen tot een balans kunnen komen tussen de hoogte van de investering en de veiligheidswinst. Een dergelijke visie draagt reeds in zich de kritiek op een te economisch en efficiency-gerichte samenleving.

In relatie tot de *willingness-to-pay* moet worden meegewogen dat er ook steeds meer technisch mogelijk is bij beschikbare middelen. Een voorbeeld. Als er in Nederland jaarlijks zeventienduizend asbestgerelateerde doden te betreuren zijn, dan is dat voldoende zwaarwegend om jaarlijks circa vijfhonderd miljoen euro te investeren in gecontroleerde asbestverwijdering.⁴¹ We zijn politiek bereid deze investeringen te doen omdat de intrinsieke waarde van een mensenleven in de Nederlandse samenleving opweegt tegen de investeringen, en omdat de uitvoering van de saneringen technisch binnen ‘de locus van beheersing’ ligt;

Men beveiligt ‘omdat het kán’.⁴² Wanneer de utiliteit van een veiligheidsmaatregel wijst op potentiële voordelen die groter of waardevoller zijn dan de investeringen, dan is er op basis van gehaalde technologische indicaties geen grond om niets te doen.⁴³ Het belang van veiligheid

41 Zie rapportage ‘Actualisatie van de maatschappelijke kosten-baten analyse asbesthoudende daken en gevelpanelen’ (MKBA), d.d. 6 mei 2015, Ministerie Infrastructuur en Milieu.

42 Zie de discussie op Nieuwsradio BNR, d.d. 2 juni 2016, in reactie op de stelling dat het nieuwe saneringsplan van de regering ‘hysterisch’ zou zijn. Geraadpleegd van <http://www.bnr.nl/nieuws/topicpoll/10305819/onze-reactie-op-asbest-is-overdreven>.

43 De ontwikkeling van dit type doorrekening binnen het domein van de sociale veiligheid deed zijn intrede in 1969, met de invloedrijke publicatie van het artikel ‘*Social benefit and technological risk*’ van Starr in *Science* (A. Burgess, 2006; Starr, 1969). Starr beredeneerde dat met de exponentieel stijgende technologische mogelijkheden en de snelle toename van de impact van deze technologie op het sociale leven urgent was om te kunnen kwantificeren hoe de risicofactor van technologie zich

kan bij afwegingen bovendien goed prevaleren boven het economisch belang. Politiek gezien wegen gemeenplaatsen als “elk mensenleven telt” of “veiligheid voor alles” zwaar. Hoewel veiligheid soms ook juist sluitpost kan zijn wanneer de aandacht ervoor de effectiviteit van productieketens bijvoorbeeld vertraagt.

Een effect van deze kostenbaten? utilistische politiek is dat veiligheid ‘*commodificeert*’ en wordt voorgesteld als een product dat in politieke of zakelijke zin geleverd kan worden. Zedner noemt dit ook wel “*security as practice*” (Zedner, 2009). De behoefte aan veiligheid kan ontstaan door een kunstmatig gecreëerde vraag door bedrijven en instituties die er belang bij hebben risico’s aan te dikken en praktische oplossingen aan te bieden.

Ook Beck herkende reeds de tendens dat juist de onbepaaldheid van de toekomstige schades en catastrofes, in combinatie met de suggestie van technische oplosbaarheid, een gunstig momentum schept voor de industrie rondom risicobeheersing. “*Modernization risks from the winner’s point of view are big business. They are the insatiable demands long sought by economists.*” (Beck, 1992, 23) De inherente onzekerheden rondom gestelde risicovooruitzichten leiden tot een oneindige vraag naar mitigerende maatregelen. Veiligheid vertaalt zich zo in allerlei producten en diensten die beloven het leven veiliger te maken zonder dat er een absolute staat van veiligheid mogelijk is.

Waar Beck de onbepaaldheid van risico’s nog met name verbindt met de ‘nieuwe’ onvoorziene krachten van een geglobaliseerde, artificiële wereld, stelt politiek en sociaal wetenschapper Elke Krahmann dat het risicoconcept als zodanig in de hand werkt om proactief op zoek te gaan naar alles wat ook maar kan gebeuren en wat (potentieel) nog niet onder de menselijke *span of control* is gebracht. Bedrijven en organisaties, maar ook regeringen kunnen wijzen op *known unknowns* en *unknown unknowns* (Krahmann, 2008).⁴⁴

Deze fundamentele onbepaaldheid werkt politieke veiligheidsretoriek in de hand. Men kan strategisch de aandacht vestigen op dreigingen die zich nog niet gematerialiseerd hebben om draagvlak te scheppen of de aandacht af te leiden van bestaande kwesties (Zedner, 2009). Voor de private sector geldt dat er een strategisch belang ontstaat om telkens nieuwe risico’s in het leven te roepen om zo de vraag te creëren voor het eigen aanbod. Bijgevolg speelt de private sector niet ‘slechts’ in op de toename van risico’s maar zij draagt zelf bij aan de aanwas van risico’s en het technisch instrumentarium waarmee de maatschappelijke ruimte op steeds vanzelfsprekender wijze gevuld wordt, zoals camera’s en beveiligingsdiensten.

De socioloog Zygmunt Bauman constateerde dat men veiligheid alleen nog maar als een goed kan zien, en niet meer als een existentieel aspect van gemeenschappelijkheid (Bauman, 2001). Veiligheid als existentieel en gemeenschappelijk belang wordt de behartiging van privaat belang met publieke middelen. De politiek en het bedrijf staan ten dienste van

verhoudt tot de maatschappelijke voordelen of nadelen die ze biedt (Starr, 1969).

44 *Known unknowns* zijn zaken waarvan we kunnen bedenken dat ze kunnen gebeuren maar waarvan we nog niet precies de impact begrijpen. *Unknown unknowns* zijn zaken met een grote impact waarvan we echter nog niet kunnen voorzien dat ze staan te gebeuren.

telkens nieuwe veiligheidsoplossingen. Maar deze oplossingen zijn nooit afdoende. Telkens duikt er weer een nieuw risico op waarvoor nieuwe producten en diensten ontworpen moet worden. De commodificatie van veiligheid is een symptoom van het moderne, utopische maakbaarheidsgeloof dat hecht aan de gedachte dat veiligheid tastbaar en realiseerbaar kan zijn met de correcte middelen en anticiperende houding.

Permanente noodtoestand. De fixatie op veiligheid heeft ook te maken met de relatie die bestaat tussen media-aandacht en (politieke) agendering van veiligheidsonderwerpen. Een centraal begrip hierbij is ‘permanente noodtoestand’.⁴⁵ Maar ook de begrippen ‘schijnveiligheid’ of ‘symbolische veiligheid’ (Zedner, 2009) hebben hiermee te maken.

Werken als *Culture of Fear* (Furedi, 2006), *Governing through Crime* (Simon, 2007), of *Culture of Control* (Garland, 2001), schetsen allereerst dat er sinds de terreuraanslagen van de jaren nul een klimaat van angst geschapen is waar de politionele veiligheidspolitiek wel bij heeft gevaren. In deze analyses staat dezelfde vooronderstelling centraal. Bestuurders zijn in staat om primaire gevoelens van angst aan te wakkeren en te manipuleren waardoor een zware nadruk op maatschappelijke veiligheid komt te liggen. Het duidt op de politieke drang om dreigingen aan te grijpen om een gevoel van urgentie in stand te houden.

Politiek theoreticus en rechtsfilosoof Herman van Gunsteren spreekt in dezen over “een uitzonderingstoestand van onbepaalde duur”. “Dat betekent een quasi-permanente uitzonderingstoestand, waarin democratie en burgerlijke vrijheid permanent tekortkomen” (Van Gunsteren, 2004, 123). De democratie lijdt omdat de controle van beleid en veiligheidsinstituties moeilijker gemaakt wordt. Veiligheidsbeleid is doorgaans gebaat bij een verruiming van bevoegdheden en een begrenzing van inspraak die de slagkracht bemoeilijkt. De burgerlijke vrijheid komt onder druk door actieve of passieve inperking van de bewegingsruimte. Actief omdat er reële barrières worden opgeworpen. Passief omdat invasieve surveillancemaatregelen leiden tot gedragsaanpassing.

Media kapitaliseren op de angst. Maar deze angsten zijn lang niet altijd redelijk. Psychiater Damiaan Denys constateerde dat de Nederlandse samenleving te maken heeft met “angsten zonder object”.⁴⁶ De hypersensitiviteit voor dingen die misgaan heeft zich ontwikkeld tot een maatschappelijke angstneurose. De continue aandacht voor terreur veroorzaakt een algemene sfeer van nervositeit waardoor een relatief onbetekenende gebeurtenis kan leiden tot een golf van vluchtende mensen die elkaar onder de voet liepen. Zedner benoemt deze angst zonder object eveneens. Ze leidt tot “*security as a pursuit*”, of een maatschappelijke veiligheid die wordt nagejaagd omwille van haarzelf (Zedner, 2009). De Graaf opperde in relatie tot deze jacht op meer veiligheid dat zij gevoed wordt door de populaire misvatting dat veiligheid een absoluut

45 Schinkel, W. & De Graaf, B. (31 december 2010). ‘Het recht op veiligheid schept een permanente noodtoestand’. *NRC*. Geraadpleegd van <https://www.nrc.nl/nieuws/2010/12/31/het-recht-op-veiligheid-schept-een-permanente-noodtoestand-11984190-a501618>.

46 Lo Galbo, K. (4 oktober 2014). ‘Psychiater en filosoof Damiaan Denys: ‘De angst voor elkaar, dat is nu dé grote angst’. *Vrij Nederland*. Geraadpleegd van <https://www.vn.nl/psychiater-filosoof-damiaan-denys/>. Geraadpleegd op 10 juni 2017.

in plaats van een relatief recht is, waarop iedereen te allen tijde aanspraak kan maken (De Graaf, 2011).

Er is sprake van een maatschappelijk opwellende angstcultuur die telkens opdoemt bij grote incidenten of gevaren die in de media uitgemeten worden. Maar deze angsten ontmoeten de publieke verwachting dat veiligheid als primair en absoluut belang vanzelfsprekend gewaarborgd moet worden door instituties ‘buiten onszelf’. Deze verwachting draagt bij aan de *carte blanche* die burgers aan de overheid geven om verregaand in te grijpen en om interventies te plegen die tegen elementaire vrijheden indruisen.

De veiligheidsutopie. In Nederland heeft het boek *De veiligheidsutopie* (2003) van de sociaal-psycholoog Hans Boutellier een belangrijke toon gezet in het debat. De these is dat de Nederlandse samenleving beheerst wordt door een paradox. In de liberale maatschappij wordt een tomeloze, individualistische vrijheid genoten. Daarbij meent iedereen het recht te hebben om zichzelf uit te leven. Maar tegelijk veroorzaakt deze expressiviteit conflict en de behoefte aan begrenzing om de samenleving leefbaar te houden. “Het vitalisme van de postmoderne samenleving gaat hand in hand met een soms obsessief streven naar veiligheid” (Boutellier, 2005, 3). Het nerveuze, zich indekkende gedrag van bestuurders vloeit voort uit een ‘u-vraagt-wij-draaien-model’ waarin van instituties het onmogelijke wordt verwacht om zowel totale veiligheid als totale vrijheid te verschaffen.

Het utopische karakter van de samenleving schuilt voor Boutellier *niet* in een totalitaire voorstelling, maar in een motief van onverzoenlijkheid met gevaar: “De utopische verbeelding is het resultaat van de onmacht of de onwil om zich neer te leggen bij de bestaande realiteit. Onverzoenlijkheid is het motief van de utopie” (Boutellier, 1999). In de “postmoderne samenleving” gaat het eerder om een rudimentaire beweging naar ‘het kan altijd veiliger en vrijer’ dan om een visioen van een politiestaat. Als gevolg van de maatschappelijke verwachting ontstaat er druk op bijvoorbeeld de rechtspraak of de politie om de paradoxale verwachtingen van burgers te bedienen (ibid.).

De “liberale”, “vitalistische” mentaliteit, samen met het utopisch veiligheidsmotief, leiden volgens Boutellier tot een maatschappelijke ordening die draait om veiligheid: “*safe new world*” (Boutellier, 2011, 65). Een aantal ontwikkelingen en principes krijgen maatschappelijk tractie.

Strafrechtelijk is er een reactionaire behoefte aan (hogere) straffen, als gevolg van het gevoel dat men na lange tijd van liberal gedogen te lankmoedig is geworden naar criminaliteit (een “normatieve gerechtigheid” (ibid., 67)); Daarnaast is er sprake van een categorische verbreding van het domein waarop handhaving en gevaarbestrijding betrekking heeft. Waar men ‘vroeger’ misdaad of ramp op een reactieve manier aanpakte, geven de concepties van ‘veiligheid’ en ‘risico’ aanleiding voor een zeer brede, “integrale” ketenaanpak. Veiligheid is in termen van bestuur en management een aangelegenheid van voorzorg, regulering en preventie, en niet alleen van repressie.

De opkomst van het risicobegrip heeft zijn steentje bijgedragen. Omdat het risicobegrip de kans uitdrukt op een potentiële gebeurtenis kan het management van risico verworden tot “*risk management of everything*” (Power, 2004). Risicomanagement is niet neutraal, maar geeft voorrang aan bepaalde maatschappelijke waarden zoals het hoog aanslaan van wetenschappelijke kennis en analyse, en van aansprakelijkheid in plaats van de acceptatie van pech.

Risico’s suggereren dat men, voorbij het reactieve, aan de hand van anticipatie, techniek, scenariodenken, kansberekeningen greep kan krijgen op het hele maatschappelijke spectrum van gevaarbeheersing, van verleden tot toekomst. Roel Pieterman beschreef dat de sociaal-bestuurlijke realiteit zich heeft bewogen van een schuldcultuur naar risicocultuur, en uiteindelijk naar een *voorzorgcultuur*. In deze context beschouwt men schade niet als individuele verantwoordelijkheid maar als systeemfalen waarin de technische belofte van controle over de werkelijkheid niet adequaat nagekomen wordt (Pieterman, 2008, 75-79; Munthe, 2011).

De risicoregelreflex. Het laatste punt is in feite te zien als een specifieke aanvulling op de veiligheidsutopie. Het beschrijft de opkomst en het bestaan van de “risicoregelreflex”, of de bereidheid om snel tot controle en mitigerende maatregelen over te gaan uit angst voor bestuurlijke aansprakelijkheid (Helsloot, 2011).⁴⁷ ‘Er is geen directe reden voor bezorgdheid, maar we moeten wel alert zijn’, zo luidt een officiële reactie vaak op grond van incidentrapportages (Burgess, 2006). Dit is een verstandig maar ook obligaats advies. Er is altijd reden om alert te zijn. Men vreest echter de situatie om te hebben verzuimd te waarschuwen en preventief op te treden. De angst voor aansprakelijkheid of het gevoel snel ter verantwoording te worden geroepen, speelt een belangrijke rol. Wat betreft het landsbestuur is deze “afrekencultuur” bijvoorbeeld vastgesteld en onderzocht door Rob Visser, staatsrecht deskundige, en voormalig staatsrechtelijk adviseur van de Minister-President.⁴⁸ Door deze angst prevaleert snel de risico-averse boven de relativistische houding.

Volgens bestuurskundigen Ko de Ridder en Sanne Reinders is de risicoregelreflex een probleem van disproportionaliteit en van een te eenvoudige, oplossingsgerichte rationale. Maatregelen zijn “disproportioneel in die zin dat de maatschappelijke kosten van de maatregelen (aanzienlijk) hoger zijn dan de (materiële en immateriële) schade indien een vergelijkbaar incident zich opnieuw voordoet.” Naast disproportionele reacties kunnen instituties in de vooronderstelling leven dat er logische kant-en-klare oplossingen zijn voor een risico, waar dit vaak een illusie blijkt (De Ridder & Reinders, 2014). Een belangrijke factor

47 “De risico-regelreflex bestaat uit twee diepgewortelde tendensen naar aanleiding van risico’s en incidenten: enerzijds overregulering (met alle nadelige gevolgen van dien), anderzijds de tendens om de verantwoordelijkheid bij de overheid te leggen” (Trappenburg in: Helsloot, 2011).

48 Visser stelt in zijn conclusie wat betreft de vertrouwensafstemming tussen ministers en kamerleden: “In het verantwoordingsproces worden de fasen van verantwoording en controle soms door elkaar gehaald. Te vaak en te snel wordt overgegaan tot het politieke oordeel en de politieke conclusie, de vertrouwensvraag. Vanuit de invalshoek van parlementaire controle is het beter om eerst ruimte te nemen voor de echte verantwoording. Een ‘afrekencultuur’ dient geen publiek belang” (Visser, 2008).

die bij de risicoregelreflex een rol speelt, is de (verkeerd) geattribueerde urgentie als gevolg van kortstondig opvlammend onbehagen (Boutellier, 2011, 80; Spithoven, De Graaf & Boutellier, 2012). Het probleem heeft dan ook te maken met een (te) snel zwichten voor de momentane onrust.

De risicoregelreflex is niet beschreven als psychologisch mechanisme maar als bestuurlijke reflex. Als zodanig vormt het begrip geen commentaar bij waarom mensen er toe neigen zich liever te veel dan te weinig in te dekken.⁴⁹ Het begrip wordt vaak gehanteerd in bestuurskundige verkenningen om niet te snel te zwichten en bedachtzaam om te gaan met de per definitie urgente oplossingen die maatschappelijk gevraagd worden. Het houdt in dat opzicht verband met het volgende begrip dat verklaart hoe de institutionele werkelijkheid in Nederland onder druk staat van een utopische veiligheidsverwachting. Er is wat betreft de verwachting van veiligheid iets aan de hand met de relatie tussen burger en overheid.

Samenvattend

Hoewel voor iedereen die het nieuws volgt zichtbaar is dat veiligheid op hoge maatschappelijke aandacht kan rekenen, blijft het lastig om de fixatie op veiligheid empirisch hard te maken.⁵⁰ Wel zien we dat de budgetten voor veiligheidspolitieke kwesties kwantitatief steeds hoger worden. We zien ook dat het risicoconcept en risicobeheersingsbenaderingen breed zijn gepopulariseerd en dat het primaat van veiligheid al decennia tot uitbreiding van wetten en wettelijke bevoegdheden leidt.

In 'anekdotische' zin zien we dat veiligheidsbeleid bij bedrijven en overheden vaak in het teken staat van totale veiligheid, of *"goal zero"*. De aanpak van gevaar gaat dikwijls gepaard met een groot vertrouwen in technisch oplossingsdenken.

Tot slot heb ik enkele relevante kritisch-sociologische gezichtspunten besproken die de maatschappelijke fixatie op veiligheid bevestigen en eventueel verklaren. Daaronder vallen de risicoregelreflex, de veiligheidsutopie, het feit dat veiligheid als economische waarde wordt uitgedrukt waardoor de existentiële component uit het zicht raakt, het verschijnsel van securitisering, de rol van de media in de aandachtsgroei voor veiligheid en het punt dat gevaren in de laatmoderniteit daadwerkelijk complexer en impactvoller zijn geworden.

Langs verschillende invalshoeken ontstaat er een onvolledig maar desondanks overtuigend beeld dat veiligheid een maatschappelijke fixatie inhoudt, verknoopt met de verwachting van

49 In het overheidsrapport 'De risicoregelreflex ontleed' suggereert men een verband tussen de bestuurlijke reflex en het risico-averse instinct: "Een vogel vliegt bij het kleinste geluid of de minste beweging in de omgeving keer op keer weg bij een voederhuisje. Dit lijkt een overreactie, maar deze reactie valt in het niet bij het risico waartegen de vogel zichzelf beschermt (ten prooi vallen). Minder alert reageren is veel kostbaarder dan telkens weglygen." Pröpper, I., Smulders, R. en Litjens, B. (2015). 'De risicoregelreflex ontleed: Analyse van krachten en tegenkrachten aan de hand van 23 casus.' Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties. Geraadpleegd van <https://www.rijksoverheid.nl/documenten/rapporten/2015/01/21/de-risicoregelreflexontleed>.

50 De sociaal-culturele analyse heeft volgens Burgess zijn beperkingen a priori, omdat de verbanden tussen perceptie, psychologie, gedrag enerzijds, en het risicovertoog anderzijds, niet eenvoudig te isoleren en aan te tonen zijn. De sociale en culturele diagnoses blijven speculatief (Burgess, 2006).

controle. De aandacht voor veiligheid is een symptoom voor de greep die de verwachting van meer veiligheid op het maatschappelijke heeft. Het doel was om deze relevantie te tonen.

Ik richt me in het volgende hoofdstuk concreter op de vraag wat veiligheidsbegeerte mogelijk conceptueel betekent. Daarnaast vereist het onderzoek dat we motiveren waarom veiligheidsbegeerte langs een wijsgerig-antropologische weg onderzocht moet worden, en specifiek vanuit Arendts gedachtegoed.

Hoofdstuk 3.

Veiligheid begeren

Veiligheid betekent in sommige definities bijna alles, in andere definities helemaal niets. Om te begrijpen wat we begeren als we om veiligheid vragen, moeten een aantal zaken worden verduidelijkt. Om te beginnen zal ik een algemeen beeld schetsen van de semantische discussie. Date maakt echter direct het gebrek aan academische consensus over wat veiligheid is, duidelijk, evenals de inherente moeilijkheid van elke poging om veiligheid objectief vast te stellen. Uiteindelijk behoudt veiligheid altijd een relatieve inhoud. Haar betekenis verwijst naar de inhoud van de begeerte als zodanig, zo betoog ik.

Dit brengt het vraagstuk op de bron van de begeerte. Wat doet ons veiligheid begeren? Ik bespreek eerst wat men onder begeerte in relatie tot veiligheid kan verstaan. Vervolgens teken ik twee sporen uit wat betreft de mogelijksvoorwaarden voor veiligheidsbegeerte. Er is een *ontologisch* spoor. De begeerte, specifiek de begeerte van veiligheid, is dan een aanwezig element in de menselijke conditie. Dit gezichtspunt staat in contrast tot de overtuiging dat begeerten voornamelijk cultureel geproduceerde strevingen zijn, en dat begeerte eigenlijk alleen een cultureel opgezweept verlangen behelst.

Uiteindelijk besluit ik met de vaststelling dat de begeerte van veiligheid gezien moet worden als zowel een ontologisch als een cultureel gecreëerd verschijnsel. Deze 'hybriditeit' heeft implicaties.

Bijvoorbeeld, als het begeren van veiligheid ten diepste verweven is met de menselijke conditie, en een existentieel verlangen naar bescherming uitdrukt, dan heeft dat gevolgen voor de flexibiliteit waarmee 'wij' gehoor kunnen geven aan het vinden van een andere houding van gevarenbeheersing. De begeerte is dan misschien meer dwangmatig en instinctief. De redelijkheid heeft er dan ook minder vat op wanneer de begeerte vooral affectief is. Andersom, wanneer veiligheidsbegeerte uitsluitend geconditioneerd is, dan ontstaat er misschien te snel een beeld dat mensen slaven zijn van een veiligheidsregime waaraan verder weinig te tornen valt. Ik kies hierin een middenpositie.

Het concept veiligheid

We could not then escape noticing the way security impresses itself upon us as a kind of floating and radically intertextual signifier (...) as it courses throughout the defining technologically inspired discourses of Modernity: state security; national security;

political security; global security; regional security; territorial security; economic security; financial security; individual security; collective security; personal security; physical security; psychological security; sexual security; social security; environmental security; food security.... (Dillon, 1996)

Binnen de academische analyse bestaat consensus over de verwatering van het veiligheidsbegrip. Huysmans noemde veiligheid een “*thick signifier*” (Huysmans, 1998). Boutellier stelde dat veiligheid een “semantisch sleepnet” is (Boutellier, 2005). De verwatering bemoeilijkt discussies omdat ze ontaarden in een Babylonische spraakverwarring. Een complicerende factor is dat veiligheid op verschillende manieren vertaald wordt. Het onderscheid tussen *security* en *safety* wordt in het Nederlands bijvoorbeeld niet gemaakt. Het Nederlandse ‘veilig’ stamt waarschijnlijk af van het oud-Friese *felig*, dat eerder te maken heeft met trouw dan met een staat van zorgeloosheid (Van Zuijlen, 2008). Waar het Nederlandse ‘zeker’ waarschijnlijk wel afstamt van het Latijnse *securus* (ibid.). Het Duitse *Sicherheit* bezit minder de betekenis van zorgeloosheid maar eerder die van zekerheid. Er zijn zo telkens linguïstische betekenismatigheeden die ook uitnodigen tot weer andere interpretaties (Schuilenburg & Van Steden, 2016).

De invloed van het risicoconcept compliceert de zaken nog verder. In het vorige hoofdstuk verwees ik al naar de snelle populariteitstoename van dit begrip. Omdat risico’s de gedachte vertegenwoordigen dat schadelijke potentialiteit uit te drukken is in werkbare meetwaarden op vrijwel alle gebieden van het moderne leven, heeft de koppeling van dit concept met veiligheid bijgedragen aan de verwatering van de veiligheidsnotie.

Veiligheid was eerder een smaller begrip. Voor de laatmoderne periode en de opkomst van de risicosamenleving werd veiligheid nog relatief eenvoudig geassocieerd met de situatie gevrijwaard te zijn van angst, geweld of schade als gevolg van het handelen van derden. Deze vorm van veiligheid wordt nu vaak getypeerd als ‘negatieve veiligheid’ omdat ze een ‘bevrijd ván...’ impliceert, in plaats van een ‘vrijheid tót ...’, zoals ‘*sine cura*’ ook een ‘bevrijd ván zorgen en angsten’ symboliseert (Bakker, 2015; Salman, Van Steden, Van Vliet, & Boutellier, 2010).

De ‘stamvader’ van een negatief gefundeerde veiligheid als gekoppelde tegenwaarde van vrijheid is Thomas Hobbes (1588-1679) die veiligheid fundeert in de soevereiniteit op grond van ‘de natuurwetten’ (“*Laws of Nature*”).⁵¹ Hobbes redeneerde dat ieder individu uit angst voor

51 De redenering van Hobbes in de Leviathan is gebaseerd op het natuurrecht (“*the Right of Nature*”) dat het intrinsieke recht van de mens op zelfhandhaving bepaalt: “*The Right of Nature, which Writers commonly call Ius Naturale, is the Liberty each man hath, to use his own power, as he will himselfe, for the preservation of his own Nature; that is to say, of his own Life*”. Maar uit dit natuurrecht volgt noodzakelijk onveiligheid: “*And therefore, as long as this naturall Right of every man to every thing endureth, there can be no security to any man*.” Daarom arriveert Hobbes noodzakelijk bij de universele principes (“*Laws of Nature*”) die de mens normatief sturen in zijn zelfhandhaving. De eerste natuurwet stelt: “*That every man, ought to endeavour Peace, as farre as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps, and advantages of Warre*.” Mensen streven in hun belang tot zelfhandhaving in beginsel naar vrede, maar als vrede niet mogelijk is, zullen zij oorlog niet schuwen. De tweede natuurwet beschrijft vervolgens het noodzakelijke principe van vrijheidsoverdracht: “*That a man be willing, when others are so too, as farre-forth, as for Peace, and defence of himselfe he shall think it necessary, to lay down this right to all things; and be contented with so much liberty against other men, as he would allow other men against himselfe*” (Hobbes, Leviathan, chap. XIV, 1,5,6).

destructie en pijn van nature zal streven naar vrede. Maar als vrede niet mogelijk is, en schaarste heerst, zal ieder mens bereid zijn strijd te leveren uit het belang van zelfhandhaving. Omdat strijd uiteindelijk iedereen tot nadeel is, volgt het inzicht dat het beter is gezamenlijk een deel van de persoonlijke vrijheidsaanspraak af te staan. Hoewel Hobbes niet rept over “*negative security*” is “*security*” wel een leidend motief voor de mens om tot een negatief gefundeerd sociaal contract te komen. Dat wil zeggen, gefundeerd in het willen vermijden van de oorlog van allen tegen allen.

Een negatief gefundeerde conceptualisering van veiligheid is breed herkenbaar. Verschillende vormen van ‘*bevrijd zijn ván...*’ stemmen overeen met vele inhoudelijke streefwaarden die aan veiligheid toegekend kunnen worden (Zedner, 2009).⁵² Ze kan betrekking hebben op de subjectieve beleving (in het Engels vaak *freedom from fear*⁵³ genoemd), op ‘objectieve’ dreigingen (*freedom from threat*) of op economische schaarste (*freedom from want*). Met name *freedom from threat* is lang begrepen als belangrijke doelbepaling van veiligheid ten dienste van een ‘realistisch’⁵⁴ internationaal veiligheidsbeleid. Dit idee van veiligheid komt sterk op ten tijde van de Koude Oorlog, waarin ‘veiligheid’ het begrip ‘oorlog’ vervangt om de militaire inspanningen te beschrijven die veranderen van aard en doel ten tijde van de wapenwedloop (Brauch, 2011; Rothschild, 1995; Wolfers, 1952).

Barry Buzan bewerkstelligde een theoretische doorbraak toen hij in *People, States and Fear* (2008, oorspr. 1983) kritisch beschreef dat veiligheid niet langer meer verwees naar de omstandigheden van oorlog en vrede, of handavingsinspanning, maar dat veiligheid (inmiddels, in de jaren tachtig) als een veel krachtiger en breder niet-militair concept moest worden gezien.⁵⁵ Het leidde tot de oprichting van *The Copenhagen School of Security Studies*.

Professor Internationale Betrekkingen Ole Wæver, lid van deze school, deed een belangrijke aanvulling door het begrip *securitization*⁵⁶ te introduceren (Wæver, 1995). Zodra men erkent dat veiligheid niet louter een strategisch oogmerk van de natiestaat is, heeft zij te maken met

52 Zedner maakt in ‘*Security*’ onderscheid tussen veiligheid als een ‘*objective state*’ of een ‘*subjective state*’. De subjectieve benadering van veiligheid benadrukt de angstprikkels.

53 *Freedom from fear* en *freedom from want* worden beiden genoemd in de preambule van de Universele Verklaring voor de Rechten van de Mens (1948). Ik citeer: “*Whereas disregard and contempt for human rights have resulted in barbarous acts which have outraged the conscience of mankind, and the advent of a world in which human beings shall enjoy freedom of speech and belief and freedom from fear and want has been proclaimed as the highest aspiration of the common people.*” United Nations (1948). *Universal Declaration of Human Rights. Preamble*. Geraadpleegd van <https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>.

54 Refererend aan de stroming van het *realisme* binnen de internationale betrekkingen, zoals deze bijvoorbeeld mede werd aangevoerd door Hans Morgenthau (1904-1980) en Arnold Wolfers (1892-1968).

55 Het discours van de internationale samenwerking heeft ook bijgedragen aan de verbreding van veiligheid. In de jaren negentig zag men dat doelstellingen van ontwikkelingshulp breder moesten. De VN onderscheidden zeven toekomstige veiligheidsdomeinen: *economic security, food security, health security, environmental security, personal security, community security en political security* (UNDP, 1994). (Later werd nog toegevoegd: *freedom of future generations to inherit a healthy environment en freedom from hazard impact*). Samen vallen deze begrippen sindsdien onder de paraplu-term ‘human security’: “*Both in theory and in practice, the concept of human security indicates a shift in the main referent object (...) Security has to be about humanity at every level, on every scale: individuals, (small) groups, and the global population*” (Den Boer & de Wilde, 2008, 10).

56 Boutellier vertaalt het als “*securisatie*” (Boutellier, 2011, 76). Ik houd het tevens gangbare *securitisering* aan.

alles wat bedreigend is en met *overleven* in de breedste zin. De betekenis van veiligheid is daarom relatief.⁵⁷ Zij is in essentie een *speech act*. Deze onderkenning impliceert twee zaken. Het is minder interessant om het over de inhoud te hebben van veiligheid dan over het streven dat ze representeert. Daarnaast maakt het duidelijk dat veiligheid zich leent voor retorisch misbruik. *Securitization* beschrijft zo het proces dat steeds meer onderwerpen worden geframet en gepolitiseerd als veiligheidsthema, waarmee ze de urgentie krijgen van een direct op te lossen existentiële bedreiging.

Het idee van securitisering kan men zien als het startschot voor een uitgebreide kritische wending in de veiligheidswetenschappen. De focus verschuift naar hoe het maatschappelijk streven naar veiligheid bepalender wordt dan de doelbetekenis van veiligheid. Zedner spreekt over “*security as a pursuit*” en “*security as symbol*” (Zedner, 2009, 19)⁵⁸: Het punt is dat veiligheid steeds meer het karakter krijgt van een symbolisch orderingsprincipe zonder concreet gezicht maar met forse invloed. Deze symbolische abstrahering van veiligheid heeft de deur opengezet om ook met een meer psychologische bril naar veiligheid te kijken.

In Maslows *A Theory on Human Motivation* (1943), representeren de “*safety needs*” de elementaire behoeften direct ná de meest basale fysiologische noodzakelijkheden. Denk aan zekerheden van overleven, zoals dat kinderen ervanuit kunnen gaan dat hun ouders ze morgen nog steeds verzorgen (Maslow, 1943). Vandaag duidt ‘veiligheidsbeleving’ op een “veelheid aan emoties, opvattingen en opinies” verbonden met de volle breedte van het maatschappelijk welzijn (Blokland, 2008; Oppelaar & Wittebrood, 2006). *Sociale veiligheid* impliceert, veel meer dan alleen inkomenszekerheid bijvoorbeeld, dat bestuurders leren begrijpen welk maatschappelijk onbehagen er leeft. Gevoelens van onveiligheid kunnen op die manier zelfs verbonden worden met het opsporen en ontzenuwen van morele verontwaardiging (Elchardus, 2008). Bijgevolg zijn veiligheidswetenschappers ook zeer geïnteresseerd geraakt in de discrepanties tussen burgerlijke angst en de daadwerkelijke ‘fysieke’ staat van onveiligheid.

De oorspronkelijke mentale behoeften die Maslow boven de *safety needs* plaatste, de behoeften aan geborgenheid (“*belongingness needs*”), status (“*esteem needs*”) en zelfverwezenlijking (“*need for self-actualization*”) (Maslow, 1943; Wahba & Bridwell, 1976), worden in het huidig academisch vertoog, soms concreet, soms op afstand, als veiligheidsaangelegenheden gezien.

De filosoof Marc Schuilenburg, bestuurswetenschapper Ronald van Steden en criminoloog Brenda Oude Breuil stellen bijvoorbeeld sociale geborgenheid of “*sense of belonging*” in het hart van de veiligheidservaring (Schuilenburg, 2012; Schuilenburg, Van Steden & Oude Breuil, 2014). Zij stellen dat veiligheid niet alleen negatief, maar ook *positief* kan worden

57 Er zijn sociale wetenschappers die een stap verder gaan en claimen dat het concept van veiligheid als geheel naar de prullenbak verwezen moet worden omdat het in zichzelf alleen verwijst naar de belangen van het ‘neoliberale veiligheidscomplex’, bedoeld als het regeren aan de hand van angstbeelden en aan de leiband van de veiligheidsindustrie (Neocleous & Rigakos, 2011). De rollen worden dan omgedraaid: de eigentijdse burger zou niet worden geregeerd door persoonlijke behoeften en motieven; Nee, het is de actief en met economische precisie gefabriceerde veiligheidsbehoefte die de mensen in het gareel houdt door een gerichte angstpropaganda.

58 Ik kom nog terug op de betekenis van *security as a pursuit* in de volgende paragraaf over ‘veiligheid begeren’.

opgevat. Woordvoerders van positieve veiligheid gaan uit van de hypothese dat een gebrek aan gemeenschappelijkheid en vertrouwen, zeker als deze gepaard gaat met een gebrekkige sociale cohesie, allerlei vormen van irrationele angst veroorzaakt. Positieve veiligheid vertegenwoordigt een accentverschuiving in het discours naar aspecten van participatie in de vooronderstelling dat veiligheid vooral een kwestie is van vertrouwen bouwen.

Met de introductie van positieve veiligheid zien we dat zelfs de fundamentele gedachte van veiligheid als *de negatie van gevaar* niet heilig blijft. Veiligheid kán inderdaad een relatief nauwe connotatie bezitten, maar ook een zeer brede, betrekking hebbend op alle levenscondities die bijdragen aan een elementair gevoel van geborgenheid of vertrouwen. Op het moment dat veiligheid zo breed wordt dat ze ook het verlangen naar positieve levenscondities omvat, zonder onderliggend, gevaarvermijdend motief, vervalt het kenmerkende van het streven naar veiligheid *sui generis* (zie: Bakker, 2015). Blijven we met lege handen achter? Ik citeer Boutellier:

Veiligheid gaat met andere woorden over van alles en nog wat. En dus over niets, aldus de gangbare opvatting. Maar dat laatste waag ik te betwijfelen. Het feit dat al deze onderwerpen in het raamwerk van veiligheid kunnen worden geplaatst, zegt heel veel over onze samenleving. Veiligheid dient zich op een of andere wijze aan als oplossing (Boutellier, 2011, 65).

Een zoektocht naar wat inhoudelijk wel of niet tot de doelrepresentaties van de veiligheidsbegeerte gerekend wordt, mist het punt. Zij kan geen antwoord geven op de vraag naar waar het utopische project van meer en meer veiligheid vandaan komt. Noch zou ze antwoord kunnen geven op het paradoxale gegeven (waar ik in het voorgaande op zinspeelde) dat het tomeloze streven naar veiligheid als project uitmondt in een wereld die zichzelf verder insnoert in plaats van bevrijdt. Waarbij de mens eerder kwetsbaarder wordt dan veiliger.

De verwatering als zodanig is exemplarisch voor wat veiligheid is, namelijk een *relatieve streefwaarde*. Het binnendringen van veiligheid in alle levensdomeinen waarin de mens controle verwacht, is symptomatisch voor de laatmoderne mentaliteit. Tegelijk kan men bij deze relativiteit ook vraagtekens plaatsen. Is het niet zo dat veiligheid ontologisch naar een heel duidelijk universeel oogmerk verwijst? Wat is het verschil tussen de ontologische en politiek-culturele begeerte?

Veiligheid begeren

Wat de vraag naar de fixatie op veiligheid compliceert, is de vooronderstelling dat zij een gedwongen overlevingsimpuls vertegenwoordigt en daarmee deel is van de menselijke aard. Deze gedachte ligt zo diep verankerd in de collectieve voorstelling, dat zelfs maar het tornen aan het idee dat veiligheid een minder fundamenteel belang zou kunnen uitdrukken, kan rekenen op verontwaardiging.

De gedachte ‘veiligheid vóór alles’ weerspiegelt de radicaliteit van deze opvatting, waar ze suggereert dat veiligheid een ononderhandelbare waarde van de eerste orde betreft, en daarmee een “absoluut recht” (De Graaf, 2011).⁵⁹ Dikwijls zal deze urgentie selectief worden toegekend. De neergang van de biodiversiteit als veiligheidsprobleem kan niet altijd rekenen op dezelfde aandacht als terrorisme. De reden is banaal. Het gevaar staat verder van ons af vanwege de niet-onmiddellijk gevoelde pijn en consequenties.

De aanspraak op veiligheid werkt twee kanten op. Soms verhult deze aanspraak zich als een absoluut, soms als een relatief ‘recht’ dat sneuvelt onder andere meer zwaarwegende belangen.

Deze dubbelheid bevestigt dat veiligheidsbegeerte zich over twee sporen van begeerte beweegt. Ze resonanceert met de wijze waarop de begeerte als filosofisch concept getypeerd is. Aan de ene kant beargumenteerde men dat de begeerte ontologisch is bepaald, aan de andere kant is zij ook gezien als een cultureel geconstrueerde behoefte.

Ik richt me nu eerst op de vraag wat *het begeren* van een abstracte waarde zoals die van veiligheid mogelijk kan inhouden. Vervolgens werk ik de ontologische en cultureel bepaalde betekenis van veiligheidsbegeerte uit.

Begeerte

Wat betekent het om veiligheid te *begeren*? Waarom deze term verkiezen boven andere begrippen zoals ‘verlangen’ of ‘behoefte’? De Van Dale beschrijft ‘begeerte’ als een “levendig verlangen naar iets, zoals een *zinnelijke* of *geestelijke* begeerte.” Of ook wel als een “streven”. Begeerte lijkt te kunnen verwijzen naar verschillende mogelijke gemoedstoestanden, naar het affectieve verlangen, maar ook naar het meer cognitieve streven, zoals we terugzien in de term ‘wijsbegeerte’ (Schroeder, 2020).

Het wordt niet onmiddellijk duidelijk of begeerte naar een affectieve of cognitieve motivatie verwijst, maar er is wel de suggestie dat er levendige gevoelens in het spel zijn. ‘Naar iemand verlangen’ is anders dan ‘iemand begeren’. Ook ten aanzien van ‘behoefte’ is de begeerte dwingender. De behoefte drukt uit iets nodig te hebben. In het geval van de begeerte is de wens tot bezit sterker en bovendien minder gekoppeld aan het doelresultaat. ‘Begeren’ is duidelijker dan ‘behoeven’ een *willen* (Willemsen & de Wind, 2015, 93-94).⁶⁰

59 Huijer benoemde, in relatie tot het gevoerde overheidsbeleid ter bestijding van COVID-19, dat het recht op een zo lang mogelijk leven niet absoluut is. Dit punt rijmt met de gedachte dat veiligheid mogelijk geen absoluut recht zou moeten tegenwoordigen. Dat wil zeggen, iedereen heeft mogelijk het recht op basale veiligheid, zoals de bescherming tegen geweld, maar dit betekent niet dat alles in het werk gesteld moet worden om een vorm van absolute veiligheid te bereiken. Huijers punt is dat de vraag naar hoe men zoveel mogelijk levens kan redden, koste wat het kost, voorafgegaan zou moeten worden door de brede betekenisdiscussie over wat veilig-zijn betekent. De betekenis van veiligheid als het redden van alle levens dient men in relatie te stellen tot de offers die gebracht worden ten koste van andere betekenissen, zoals de welzijnseffecten van sociale interactie. Huijer, M. (15 januari 2021). ‘Filosoof Marli Huijer: ‘Niemand heeft recht op een zo lang mogelijk leven’’. *NRC*. Geraadpleegd van <https://www.nrc.nl/nieuws/2021/01/15/arts-en-filosoof-marli-huijer-niemand-heeft-recht-op-een-zo-lang-mogelijk-leven-a4027683>.

60 Hoewel ik psychoanalytische beschouwingen in deze studie buiten beschouwing heb gelaten, wil ik hier wijzen op het werk van Lacan die aan de begeerte (“*désir*”) een centrale plek toekent. Lacan maakt onderscheid tussen begeerten en behoeften. Behoeften zijn in de kern bevredigbaar en behoren tot de reële orde, waar begeerten dat in de kern niet zijn. Zij behoren

Deze betekenisnuances zijn relevant. Veiligheid is een ambigu begrip dat zowel abstracte als concrete situaties beschrijft. De term ‘begeerte’ sluit beter aan bij deze ambiguïteit. In een begeerte kan het doel benadrukt worden maar ook de gerichtheid als zodanig.

Als veiligheid vooral een behoefte zou zijn, dan vooronderstelt men gemakkelijker dat zij een economisch goed representeert. Als veiligheid het object van een verlangen is, dan lijkt er een meer lankmoedig streven in het spel dat niet correspondeert met de dwingende fixatie die ik benoemde.

Een ander punt is dat ‘begeerte’ kan corresponderen met zowel een ontologisch streven, als een cognitief gevormde voorstelling van veiligheid. Zoals het ‘begeren van iemand’ wijst op de lastig te pareren kracht van de zinnelijke liefde, zo kan veiligheidsbegeerte wijzen op een motief van overlevingsdrang. Tegelijk is het voorstelbaar dat veiligheidsbegeerte wijst op politiek-culturele streefsituaties. Men kan begeerten aanwakkeren en politiseren. De angst voor terrorisme of voor een virus is gebaseerd op mentale beelden die voor mensen cultureel geproduceerd zijn en die men al dan niet naar waarde kan schatten. De begeerte van veiligheid verwijst naar de dwingende verwachting om deze problemen op te lossen.

In de geschiedenis van de wijsbegeerte is ‘begeerte’ als idee veelbetekenend, en uitgebreid becommentarieerd. Een grondige studie van het begrip, en van zijn relatie met veiligheid, zou een zelfstandig onderzoek vergen. Mijn doel is vooral om een werkbaar begrip te bepalen dat verschillende betekenissen in zich kan verenigen. Waar het tegelijkertijd duidelijk maakt dat het streven naar veiligheid niet snel vrijblijvend is maar dwingend.

Een complicerende factor is dat ‘begeerte’ een Nederlandse vertaling kan zijn van vele verschillende termen in bijvoorbeeld het Grieks, Latijn of Engels. Óf en hóc men deze termen opvat als ‘begeerte’, bepaalt wat men er in het Nederlands onder kan verstaan. De term ‘wijsbegeerte’ kan bijvoorbeeld begrepen worden als een vertaling van de Platoonse ‘liefde voor’ de wijsheid (*“philosophon”, Politeia*, IX, 581B), waarbij de begeerte op een rationele manier postvat. Deze gedachte laat zich contrasteren met bijvoorbeeld de visie van Hobbes waarbij *“passions”* juist de niet-rationele drijfveren zijn, die de mens bijvoorbeeld aanzetten tot lijfsbehoud.

Een breed gedeelde filosofische overtuiging, stelt classicus en filosoof Charles Kahn, luidt dat de begeerte (*“desire”*) uit twee componenten bestaat die niet zonder elkaar kunnen bestaan (Kahn, 1987). Er is altijd een beredeneerde overtuiging in het spel (*“belief”*) die het oogmerk van de gerichtheid vormt. Zonder dit oogmerk is er geen richtpunt en kan ook de intentie als

tot de imaginaire orde. Begeerten informeren de menselijke drijfveren. Ze zetten het streven in gang, maar tegelijk is er de subjectieve bewustwording dat de begeerte nooit kan leiden tot een reëel bezit (Johnston, 2018). De begeerte valt grotendeels samen met de begeerte naar de ander. We begeren de ander in de zin dat we willen dat de ander ons toebehoort, maar dit ‘bezit’ kan nooit gerealiseerd worden. Het is interessant om veiligheidsbegeerte ook op deze manier te bezien omdat het streven naar veiligheid aan de ene kant een concrete gedrevenheid uitdrukt, maar ook een utopische fantasie, dat wil zeggen een psychologische behoefte die ultiem niet te realiseren is. Er zijn raakvlakken met een fenomenologische kijk op veiligheid waarbij zij vooral een ontologisch streven representeert dat uiteindelijk niet geheel invulbaar is omdat de begeerte van veiligheid ten diepste verwoven is met de beangstigende bestaanservaring die aanzet tot processen van zelfhandhaving, in de wetenschap dat de existentiële sensatie van onveiligheid nooit volledig op te heffen is.

zodanig niet bestaan. Dit onderscheid is al oud, maar nog steeds van toepassing. In *Actions, Reasons and Causes* (1968) stelt Donald Davidson bijvoorbeeld dat “*pro-attitudes*” voorafgaan aan de handelingen die men inzet. De drijfveer om iets te doen komt altijd neer op een dualiteit van motivatie en actie (Davidson, 1963).

Een belangrijke vraag is hoe redelijk een begeerte is. Streven we naar veiligheid omdat we deze motivatie *doorvoelen* of *beredeneren*, of allebei? Hier lopen de wijsgerige opvattingen uiteen. Ik benoem hieronder drie oude filosofische posities aangaande de verhouding van de begeerte tot het redelijke vermogen. Er is veel geschreven over begeerten, maar het doel is hier uitsluitend om te schetsen hoezeer de opvattingen hierover al vroeg uiteenlopen. Het oordeel over de verhouding tussen begeerte en redelijkheid is niet zonder consequenties. In de vergelijking tussen Aristoteles en Plato wordt duidelijk dat de conceptie van wat begeerte is sterk samenhangt met de vraag in hoeverre een irrationele drijfveer moet worden getemd. De irrationaliteit die de begeerte vertegenwoordigt, verschaft een argument voor de politieke noodzaak tot de kanalisering ervan. Deze gedachte resoneert met het sociaal contract van Thomas Hobbes waarbij de begeerte ook fungeert als de factor van onzekerheid van mensen jegens elkaars driften. De redelijkheid is de tegenhoudende macht, en het is daarom logisch dat deze redelijkheid geïnstitutionaliseerd wordt.

Voor Aristoteles gold dat de rede het eerste en het laatste woord voert over het streven. Als vermogen is de begeerte (“*orexis*”) een zelfstandige eigenschap van de geest (*De Anima* iii, 9,10). Maar binnen dit vermogen is “*boulesis*” het belangrijkste, rationele streven, naast de “*thymos*” (woede, geldingsdrang) en de “*epithymia*” (plezier, lust) (zie ook: Kahn, 1987). Het streven is redelijk, in dit geval, omdat Aristoteles een evaluatieve overweging verbindt met wat iemand begeert. Ik streef geen veiligheid na *omdat* ik nu eenmaal veiligheid begeer. Ik streef veiligheid na omdat ik vermoed dat ik daarmee bijvoorbeeld minder gevaar loop om slachtoffer te worden van diefstal. Omdat deze evaluatie altijd lijkt voorondersteld, is er reden om de Aristotelische *psyche* niet als een gesegregeerd maar eerder als een geïntegreerd geheel te zien waarbij de begeerte samenwerkt met de rede, en waarbij de beredeneerde evaluatie het streven altijd informeert (Shields, 2000).

In het geval van Plato ligt de situatie weer iets anders. In de *Politeia* stelt Plato de *psyche* voor als een driedelige begeerte die correspondeert met hoe de staat ingericht zou moeten zijn. De ziel in de *Politeia* wordt gestuurd door redelijkheid (“*logistikon*”), geldingsdrang (“*thymoeides*”) en het lustgevoel (“*epithymia*”) (zie: *Politeia*, XI, 580D). Hoewel de Aristotelische indeling geïnspireerd lijkt op Plato’s driedeling, is er in het tweede geval geen begeerte als apart onderscheiden vermogen binnen de *psyche*, zoals de begeerte (“*orexis*”) bij Aristoteles wel een aparte psychische categorie vormt (Kahn, 1987). Volgens Kahn moet de gehele ziel, en al haar elementen, worden gezien als een begeerte omdat ook de hang naar wijsheid een vorm van streven is (Kahn, 1987). Deze visie kan worden betwist⁶¹, maar het is inderdaad zo

61 In de *Politeia* 439D-E betoogt Socrates dat het “rationele deel” van de ziel (“*logistikon*”) onderscheiden moet worden van het begeerte deel (“*epithymia*”). In de vertaling van Warren en Molegraaf (2012) staat dat: “dat we hier te maken hebben met

dat het redelijke deel van de ziel door Plato ook wordt geïdentificeerd met een motivatie van genegenheid.

De verschillende strevingen van de ziel kunnen elkaar afwisselen als het gaat om het maken van afwegingen. Dat wil zeggen, het hogere, redelijke streven kan de lusten bedwingen (*Politeia*, IX, 571C-572B). Niet iedereen heeft hetzelfde talent voor redelijkheid. Daarom zijn er ook maatschappelijke verschillen tussen mensen in hoe ze hun primitieve, zinnelijke begeerten onder controle kunnen houden.

Plato ontleedt de begeerte tot drie elementen in de *Phaidros* (253C-254E), aan de hand van het beeld van een tweespan met een wagenmenner. Begeerte kan een uitdrukking zijn van een primair, niet-bereneerd verlangen, zoals elk mens bij gevaar naar een warme schuilplaats zoekt. De begeerte kan ook een uitdrukking zijn van eerbij en geldingsdrang. Daarnaast kan zij ook een beredeneerd streven zijn, zoals de gedachte dat het instellen van een politiemacht leidt tot een rechtvaardiger samenleving. De wagenmenner representeert dan de redelijkheid die de teugels zou moeten voeren.

Voor Thomas Hobbes, als belangrijke representant van het vroege Verlichtingsdenken over emoties en strevingen, is de rede nooit de meester over het streven, maar is de situatie eerder andersom. Zoals gezegd legt Hobbes op grond van de Natuurwetten voor het eerst veiligheid als verantwoordelijkheid bij de soevereiniteit. Deze wetten hangen samen met de vaststelling dat mensen zich in het nastreven van de begeerten door niets laten tegenhouden in hun drang tot lijfsbehoud. Rationele voorstellingen zijn misschien wegbereiders voor wat we willen bereiken, maar de wens blijft altijd de vader van de gedachte: “*The thoughts are to the desires as scouts and spies, to range abroad and find the way to the thing desired.*” (*Leviathan* I, viii) Veiligheid begeren is in deze zin veel sterker in aanzet dan het precieze waarom van wat we met deze veiligheid zouden willen bereiken.

Deze drie, rudimentair geschetste zienswijzen op de rol van begeerten tonen ten minste dat het redelijk voorstellingsvermogen en het streefvermogen met elkaar in contact staan, maar telkens in een wisselende verhouding kunnen worden beschouwd. Soms is er redelijkheid in het spel om de begeerte richting te geven (of de begeerte wordt zelfs geheel en al redelijk), soms is de begeerte bijna een eigenstandige kracht die mensen aanzet tot zaken die ze mogelijk pas in tweede instantie rationaliseren.

De filosoof Harry Frankfurt maakt in het artikel *Freedom of will and concept of a person* (1988) een belangwekkend onderscheid tussen *first order* en *second order desires*. *First order desires* vallen samen met de primair gestuurde *wil* (“*willing*” / “*volition*”). Men wil iets doen zonder dat daaraan een deliberatief proces voorafgaat dat het gewilde redelijkerwijs motiveert. Wil en begeerte vallen in wezen samen. Een dier of kind is (meestal) gemotiveerd op deze manier van de eerste orde: “*His desires move him to do certain things, without its being true of him either that*

twee, van elkaar verschillende krachten te maken hebben. In het ene geval met het zogeheten rationele deel van de ziel, dan gebruikt ze haar gezond verstand. In het andere met het irrationele begerige deel: het is de vriend van bepaalde lusten en de bevrediging daarvan” (Plato, 2012, 173).

he wants to be moved by those desires or that he prefers to be moved by other desires" (Frankfurt, 1988). Deze begeerten van de eerste orde zullen in relatie tot veiligheid vaak samenvallen met wat Maslow "*deficiency needs*" betitelde (Maslow, 1943), of de primaire veiligheidsbehoeften die ontstaan als aan de elementaire leefvoorwaarden niet kan worden voldaan. Een mens kan eten begeren om zijn honger te stillen en hoeft zich daarbij niet uitgebreid te motiveren over het waarom van zijn wil. Men kan echter ook willen eten om hele andere redenen.

De tweede categorie van begeerte is evaluatief. Frankfurt maakt duidelijk dat de begeerte niet noodzakelijk samenvalt met de wil, maar dat zij wel noodzakelijk afhankelijk zijn van elkaar. Het willen is de beweging naar het handelen toe. De begeerte is plooibaar omdat men kan bepalen wat er wordt gewild, of zelfs wat men *wil* willen: "*Someone has a desire of the second order either when he wants simply to have a certain desire or when he wants a certain desire to be his will*" (Frankfurt, 1988). Mensen zijn in staat om op een evaluatieve manier zelf te bepalen wat hun wil zou moeten zijn door een bepaalde begeerte voor zichzelf te figureren. Zo noemt Frankfurt bijvoorbeeld het individu dat zich wil concentreren op het schrijven. Ook al is er allerlei afleiding en is er geen directe beloning, iemand kan zichzelf ervan overtuigen om het schrijven als iets begerenswaardigs te zien waardoor de wilskracht om daarmee door te gaan versterkt raakt (ibid, 1988).

Het kunnen evalueren van welke begeerte je al dan niet wil, is kortom voor Frankfurt een onderscheidend criterium voor het zijn van een 'persoon'. Men zou kunnen zeggen dat de begeerte op die manier op twee functies duidt. Een eenvoudige functie die zonder afweging het beeld van de eigen begeerte volgt, en een 'wilsbekwame' functie van "*reflective self-evaluation*" waarbij men de gerichtheid van de begeerte zelf afstemt. Rationaliteit, stelt Frankfurt, is *niet* het bepalende criterium voor de tweede orde begeerte. Maar het is de manier waarop iemand besluit om de redelijkheid aan te vatten tot de bepaling van wat hij wil willen.

Frankfurts onderscheid is van groot belang wanneer we besluiten te hechten aan een primair en een deliberatief-evaluatieve vorm van veiligheid begeren. Immers, veiligheid past bij individuele overlevingsdrift, maar ook bij de deliberatief tot stand komende bewogenheid tot controle. Het is dan mogelijk om te bepalen dat mensen zowel slaaf van hun veiligheidsbegeerte zijn, als dat ze dat *geheel niet* zijn. Met andere woorden, elke primaire aandrift ten spijt, er bestaat altijd een *normatieve ruimte* om qua handelen *anders te willen* dan de begeerte ingeeft. We hoeven het onszelf zo niet noodzakelijk toe te staan om 'veiligheid vóór alles' te begeren. Maar, we mogen nooit het effect vergeten van hoe veiligheid tot willen dwingt als begeerte van de eerste orde.

Meer veiligheid begeren, en daarbij direct, zonder kritische zelfevaluatie grijpen naar controle, is in wezen het 'uitvoeren' van een begeerte van de eerste orde. Een stap terugdoen, en proberen te bepalen wat wij (maatschappelijk bijvoorbeeld) van deze controle verwachten, en of er mogelijk juist beter *niets* gewild kan worden. Dit correspondeert met de begeerte van de tweede orde.

Frankfurts punt is van belang. Als begeerte van de tweede orde een resultante is van evaluatieve zelfreflectie, en daarmee gekoppeld aan een vorm van deliberatie tussen verschillende wilsvoorstellingen, in hoeverre is deze evaluatieve reflectie dan ook in collectieve zin mogelijk? Met andere woorden, is de notie van een individuele begeerte ook hanteerbaar in een bredere, politieke context? En is er dan ook nog sprake van een onderscheid tussen een begeerte van de eerste en van de tweede orde?

Zoals John Searle terecht bepaalde in *Collective Intentions and Actions* (1990), hangt deze vraag samen met hoe men aankijkt tegen het idee van collectieve intentionaliteit. Zien we deze collectieve intentie ‘gewoon’ als een som van de individuele delen, of gedraagt de collectieve intentie zich wezenlijk anders? *“How could there be a “we intend” which wasn’t entirely constituted by a series of “I intend’s”?”* (Searle, 1990) De vragen voeren naar een complex kentheoretisch probleem waarvoor mijns inziens geen sluitend antwoord bestaat.

Searle stelt mijns inziens terecht vast dat de collectieve intentionaliteit niet opgevat kan worden als een gemeenschappelijke doelgerichtheid die er in alle hoofden van de participanten hetzelfde uitziet. Collectieve samenwerking kan immers een uiting zijn van een gezamenlijk oogmerk zonder dat iedereen hetzelfde wil uitvoeren. Zoals in een voetbalteam of in een oorlog mensen complexe gedragingen laten zien, maar toch invulling geven aan een collectief oogmerk. Zelfs is het niet noodzakelijk dat iedereen intentioneel gezien hetzelfde voor ogen heeft, omdat de samenwerkende kracht niet noodzakelijk vooronderstelt dat alle leden daaraan meewerken.⁶² Het feit dat wij andere mensen zien als handelende personen (*“agents”*) met wie wij kunnen samenwerken, vormt een sterke indicatie dat collectieve intentionaliteit kan bestaan, maar zij blijft onherleidbaar tot het individu.

Collectieve intentionaliteit is niet geheel vergelijkbaar met een collectieve begeerte. Het idee van een collectieve veiligheidsbegeerte refereert, anders dan een individuele begeerte, aan een soort voortstuwende kracht die vrijkomt door een combinatie van vele factoren. Het individuele streven, bijvoorbeeld aangespoord door existentiële angsten, speelt daar maar een kleine factor in. Zelfs zonder werkelijk méér controle te willen in persoonlijke zin, kan een individu toch bijdragen aan een controlecultuur. In veel opzichten wordt een culturele veiligheidsbegeerte bepaald door de keuze van instituties of bijvoorbeeld de voortschrijdende ontwikkeling van technologie waaraan een individu zich conformeert. Het niet nemen van individuele verantwoordelijkheid voor de maatschappelijk uitgespelde veiligheidsdoelen is in die zin op te vatten als het politieke probleem dat het maatschappelijk ontwikkelingsproces te veel ontkoppeld is van weloverwogen, burgerlijke intentionaliteit. Dit is althans een punt dat in mijn behandeling van Arendts kritiek op de moderne controlementaliteit uitgebreid zal terugkeren.

62 Ik citeer Searle: *“The reason that we-intentions cannot be reduced to I-intentions, even I-intentions supplemented with beliefs and beliefs about mutual beliefs, can be stated quite generally. The notion of a we-intention, of collective intentionality, implies the notion the cooperation. But the mere presence of I-intentions to achieve a goal which happens to be believed to be the same goal as that of other members of a group does not entail the presence of an intention to cooperate to achieve that goal”* (Searle, 1990).

Zedners bepaling van “*security as a pursuit*” geeft helder weer hoe veiligheidsbegeerte *sui generis* juist losgekomen is van (collectieve) intentionaliteit. Wanneer veiligheid geen collectief doel meer representeert, verwordt veiligheid tot de begeerte als zodanig. Dat wil zeggen, veiligheid verwijst naar het controlestreven zonder dat er ooit meer een doel in beeld hoeft te komen (Zedner, 2009, 19).

In een soortgelijk denkspoor treedt Paul Frissen wanneer hij stelt dat de samenleving wordt beheerst door “de begeerte naar een onmogelijk gezag” (Frissen, 2013, 82). De mogelijkheid om concrete verwachtingen te scheppen raakt uit het zicht. Het is juist de onzekerheid van de laatmoderne tijd die een onmogelijke begeerte voedt, een zoektocht naar houvast waarvan we het gezicht niet ontwaren, maar die ons wel aanspoort tot allerlei (heimelijke) bijdragen aan het omvangrijke beveiligingsproces. Alles in dienst van “de verlossing van het kwade in het hier en nu” (ibid., 83), hoe ongedefinieerd dit beeld van het kwaad ook is.

Uiteindelijk blijft het beeld van veiligheidsbegeerte inderdaad diffuus. Het probleem van veiligheidsbegeerte heeft te maken met het ontbreken van een concrete streefwaarde waardoor er een uitzonderlijke variant op begeren ontstaat. De begeerte is *blind*, en vlucht daarom naar wat veiligheid op de meest voor de hand liggende, onoverwogen manier verhoogt. Dit is het verstevigen van de controlegreep op alles wat gevaarlijk kan zijn. Collectieve veiligheidsbegeerte ontspringt ten dele uit individuele begeerten maar is *niet* de optelsom van individuele begeerten. Zij is eerder de benaming voor het proces dat ontstaat als gevolg van de optelsom van alle controle-uitingen gericht op alle gevaren die men waarneemt en die in de filosofische beleving in meer of mindere mate een irrationele begeerte van veiligheid in gang zetten. De individuele begeerte naar veiligheid raakt in het maatschappelijke nooit uit het zicht. Al is het maar omdat de existentiële angst en de drang tot overleven uiteindelijk in elk mens aanwezig is.

Ontologische veiligheidsbegeerte

Wie veiligheid denkt, denkt ook angst. Het directe verband tussen angst en veiligheid stemt overeen met *folk wisdom* over hoe dreigingen mensen en dieren aanzetten tot het zoeken van veiligheid om te overleven.

In de conceptuele voorstelling van veiligheid lopen de evolutionair-psychologische betekenis en culturele notie van veiligheid vaak door elkaar heen. Wanneer we bijvoorbeeld spreken over terreurdreiging op het vliegveld duidt dit op een gevoel van angst en onbehagen dat zich van mensen meester maakt waardoor mensen alerter zijn en zich anders gaan gedragen. Maar veiligheid duidt hier ook op nadrukkelijk gecultiveerde voorstellingen.

Hoe abstract en relatief de betekenis van veiligheid ook is, we zagen dat het beeld van veiligheid als gekoppeld aan de primaire overlevingsdrift van ‘de mens’, nooit erg ver weg is. Zoals Maslow stelde, is veiligheid een elementaire behoefte. Ook stuiten we op het begrip ‘ontologische veiligheid’ bij Giddens’ reflexieve moderniteit, wat impliceerde dat veiligheid een universeel verlangen naar sociale geborgenheid inhoudt.

Zoals ik zal laten zien zijn er verschillende contexten waarin het idee van ontologische veiligheid begrepen kan worden. Ik zal het begrip ‘ontologische veiligheid’ binnen mijn eigen betoog vooral in een brede betekenis gebruiken. Ik doel dan op veiligheidsbegeerte als een soort ‘antropologische constante’, op een primaire begeerte kenmerkend voor het mens-zijn, naast alle culturele voorstellingen die de strevingen bepalen. Voorbij deze algemene karakterisering zijn er belangrijke nuanceverschillen in de theorie.

Zo heeft ontologische veiligheid verschillende betekenissen in respectievelijk een existentialistische, psychologische, sociale, en neurowetenschappelijke contexten. Ik zal deze nuanceverschillen nu eerst bespreken. Vervolgens bespreek ik in hoeverre ontologische veiligheid empirisch geverifieerd kan worden, en daarom meegenomen moet worden als factor in hoe we ons tot de begeerte van veiligheid verhouden.

Existentialistische betekenis. De grondslag voor het idee van ontologische veiligheid ligt in de twintigste eeuwse ontwikkeling van de fenomenologie en het daarop gefundeerde existentialisme. Ik richt me vooral op de filosoof Martin Heidegger (1889-1976) omdat zijn denken ook nog een belangrijke rol zal spelen in relatie tot Arendts politieke theorie die nog aan de orde komt. Maar ook omdat Heidegger vaker dan anderen wordt aangehaald in het academische debat over veiligheid (Dillon, 1996; Meyer, 2009).

De existentiële fenomenologie poogt de directe ervaring van het bestaan in het hart van het filosofisch onderzoek te plaatsen in plaats van het bestaan te begrijpen aan de hand van metafysische bestaanscategoriën als ‘God’, ‘de mens’ of ‘de emotie’. Deze filosofische wending noemt men ook wel de ‘ontologische differentie’, of, zoals Heidegger formuleert, “*der ontologische Vorrang der Seinsfrage*” (*Sein und Zeit*, §3).⁶³

Heidegger weigert het bestaan vanuit subject-objectcategoriën te beschouwen. In *Sein und Zeit* poogt hij daarom, geïnspireerd door Edmund Husserls fenomenologische methode, het bestaan vanuit een beschrijving van de directe ervaring te karakteriseren. Heidegger hanteert het woord *Dasein* om aan te geven dat de onmiddellijke bestaanservaring niet als een essentie of categorie op afstand beschreven kan worden. Mensen, *Seienden*, ‘staan uit’ in de tijd. Ze zijn de enigen die directe toegang hebben tot het denken van hun eigen zijn. Aan de andere kant zijn zij ook de enigen die het bestaan als het ware kunnen negeren.

De ervaring te bestaan brengt ook de huiveringwekkende gedachte met zich mee van nietiging en grondeloosheid. Een gevoel van gebrek aan beheersing is daarmee inherent aan de bestaanservaring. Hoe mensen het leven ook inrichten, de bestaanservaring dringt zich op een onversneden manier op. Zij is altijd vooraanwezig en onvermijdelijk, zoals mensen zich ook niet kunnen onttrekken aan het eindigheidsbesef.

63 Ik citeer: “Alle Ontologie, mag sie über ein noch so reiches und festverklammertes Kategoriensystem verfügen, bleibt im Grunde blind und eine Verkehrung ihrer eigensten Absicht, wenn sie nicht zuvor den Sinn von Sein zureichend geklärt und diese Klärung als ihre Fundamentalaufgabe begriffen hat” (*Sein und Zeit*, §3, 11).

De onbepaalde angst (*“der Angst”*, niet *“der Furcht”* die een objectgerichte vrees uitdrukt) die te maken heeft met sterfelijkheidsbesef, vormt voor Heidegger *“die Grundbefindlichkeit”* van de bestaanservaring (*Sein und Zeit*, §40, 186-187). Deze ervaring komt voor ieder mens op een onontkoombare manier voort uit hoe hij zichzelf in deze wereld aantreft. Het zijn komt ons dan in fundamentele zin voor als onbeduidend en eindig wanneer wij het in zijn absolute naaktheid ‘aantreffen’ (ibid.).⁶⁴

Typend voor het existentialisme in brede zin, is de gedachte dat de angstwekkende grondeloosheid aanzet tot het besef van vrijheid om de eigen mogelijkheden aan te grijpen die het bestaan in zich draagt. Deze zienswijze is van belang omdat vanuit het existentialisme veiligheid geen doel mag zijn om voor het bestaan weg te vluchten en zich schuil te houden in een ‘boventijdelijk’, metafysisch zijn.

We zullen er met Arendt op terugkomen dat de ‘grondbevindelijkheid’ van het bestaan niet hoofdzakelijk gekenschetst zou moeten worden door angst. Maar voor Heidegger, en voor vele andere denkers rondom de existentieel-fenomenologische ‘traditie’, zoals Jean-Paul Sartre⁶⁵ en de vroege Paul Ricoeur⁶⁶ (Søren Kierkegaard wordt vaak als een op zichzelf staande denker gezien, maar stelt de angst ook centraal) is angst een soort *causa sui* die mensen dwingt om zich in hun bestaan op allerlei manieren te willen onttrekken aan de overweldiging. Heidegger noemt dit escapisme *“das Verfallen”*, het terugvallen op de vertrouwde categoriën waarin elk leven zich kan inpassen om de dood te vergeten (ibid., §34).

De angst bezit een existentiële functie die te verbinden is met de begeerte van veiligheid. In het omgaan met de angst als menselijke grondbevindelijkheid wordt elk *Dasein* voor een uitdaging gesteld. Het bestaan kan uit angst ‘vervallen’ tot allerlei structuren en technieken die het leven veraangenamen. Dit is een gangbare manier van leven waarbij mensen proberen hun levensangsten te vergeten. Maar deze manier van leven is ook ‘oneigenlijk’ omdat het *Dasein* de werkelijke betekenis en verantwoordelijkheid voor het zijn *niet* onder ogen ziet.

Als iemand ‘ontologische veiligheid’ nastreeft in de geest van Heidegger (Heidegger gebruikt deze terminologie overigens zelf nooit), zoals filosoof Katrin Meyer voorstelt, dan zal deze persoon proberen een oneigenlijke bestaansverhouding tot het zijn te voorkomen

64 Ik citeer: *“(…) das Wovon der Angst ist die Welt als solche. Die völlige Unbedeutsamkeit, die sich im Nichts und Nirgends bekundet, bedeutet nicht Weltabwesenheit, sondern besagt, dass das innerweltlich Seiende an ihm selbst so völlig belanglos ist, dass auf dem Grunde dieser Unbedeutsamkeit des Innerweltlichen die Welt in ihrer Weltlichkeit sich einzig noch aufdrängt. (...) Wovon die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein Selbst”* (Sein und Zeit, §40, 187).

65 Bijvoorbeeld in *La Nausée* (oorspr. 1938, vertaald als ‘De Walging’), Sartres meest succesvolle filosofische roman, valt de nadruk op de dwingende, vooraanwezige nietszeggendeheid die zich voor al het andere aan het bestaan opdringt. In de innerlijke dialoog van de mens met zichzelf, is er altijd al die bespottelijke vrijheid, welke omslaat in een vorm van terreur, op het moment dat het individu zich realiseert dat zijn vrije wil geen bevrijding betekent maar alleen een eeuwige terugkeer richting diezelfde nietszeggende uitkomst.

66 Bij de vroege Ricoeur, die zich zowel door Heidegger als door de psychoanalyse liet beïnvloeden, zien we het woord ‘terreur’ als existentieel leidmotief. De *“terreur éthique”*, zoals Ricoeur deze betitelt in *La symbolique du mal* (1967), is de bezwarende, angstige gewaarwording voor de mens, die hem aanzet tot narratieve ordening als beschermingsritueel tegen het kwaad (Ricoeur, 1967). De mythen en religieuze geschriften verschijnen in dit werk als instrumenten van repressie tegen de alles-overheersende angstneurosen die zich vanaf het eerste uur meester maken van de mens.

(Meyer, 2009). Een mens kan in plaats daarvan *zorg* (“*Sorge*”) betrachten. Meyer interpreteert Heideggers idee van ‘zorg’ als de ijver van iemand die de directe implicaties van het kwetsbare in-de-wereld-zijn onder ogen ziet, en bereid is daar niet voor te vluchten maar ervoor kiest het leven in het volste bewustzijn van de eindigheid in te richten (*Sein und Zeit*, §41, 191-196).⁶⁷

Zorg als ontologische veiligheid dient men te begrijpen als het scheppen van een duurzame bestaansverhouding tot de wereld, in acceptatie van de onbeduidendheid en de eindigheid, zonder alleen maar te reiken naar een kunstmatig afgedwongen situatie van *zorgeloosheid*. Men kan, deze betekenis indachtig, wederom de etymologische betekenis van *securitas* in herinnering roepen. Dan valt direct op dat veiligheid als existentiële zorg het tegendeel vormt van zorgeloosheid, welke is gefundeerd op technieken en voorwaarden die helpen om (schijn-) zekerheid te scheppen (Meyer, 2009b).

Naar de visie van Meyer kan Heideggers concept van de zorg dienen als de basis voor een alternatieve veiligheidsconceptie die niet alleen maar draait om controle. Existentieel zorg dragen voor leven en wereld impliceert een scherpere waarneming voor hoe gevaar onderdeel is van het leven zelf. Het betekent een meer verzoenlijke houding. We zullen in het derde deel zien hoe een dergelijke betekenis aan de hand van Hannah Arendts denken ook een politieke dimensie kan krijgen.

Samenvattend, de angst kan mensen ertoe drijven een vlucht te nemen naar (te vervallen tot) technische controle en bekende structuren. Maar *ontologische* veiligheid impliceert juist het tegendeel. Namelijk dat iemand de verontrustende kanten van het bestaan *niet* miskent maar daar een mogelijkheid tot verantwoordelijkheid in waarneemt. Ontologische veiligheid scheppen richt zich daarom op het vestigen van zowel een authentieke als acceptatiegerichte relatie tot de leefwereld.

Existentieel-psychologische betekenis. De existentieel-fenomenologische analyse is *niet* empirisch. Op de vraag of *Lebensangst* een universeel menselijk kenmerk is, geeft de existentieel-fenomenoloog geen sluitend antwoord, omdat het hem niet te doen is om bewijsvoering maar om een getrouwe ervaringsgetuigenis. De fenomenologie kan zich deze niet-empirische methode ook permitteren omdat er grote wetenschappelijke barrières bestaan om de inhoud van mentale ervaringen aan te tonen.

Een klein deel van de psychologische wetenschap heeft de existentieel-fenomenologische filosofie opgepikt voor eigen ideeën en methodieken wat betreft de diagnostiek en genezing van psychisch ziektebeeld. Deze tak van de psychologie wordt ook wel ‘existentiële psychologie’ genoemd. Principes van existentiële psychotherapie zijn bijvoorbeeld te vinden bij Viktor Frankl, Ernest Becker, Ronald D. Laing, Rollo May en Irvin D. Yalom.

67 Katrin Meyer stelt over haar interpretatie: “*„Sorge“ ist für Martin Heidegger der Leitbegriff, der die existenzielle Grundstruktur des Sich-inein-Verhältnis-Setzens zur Umwelt, Mitwelt und zum eigenen Dasein bezeichnet. Diese Grundstruktur versteht er als Ausdruck dafür, dass sich der Mensch in seiner eigenen Sterblichkeit vorwegnimmt und sein eigenes Leben auf die zukünftige Möglichkeit seines Todes hin entwirft*” (Meyer, 2009).

Een verschil met de Freudiaanse psychoanalyse is dat existentieel-psychologen fundamentele angsten zien ontstaan in de confrontatie met het bestaan als zodanig, zonder dat deze noodzakelijk voortvloeien uit bijvoorbeeld verdringing of het opspelen van onderbewuste (seksuele) impulsen. In essentie onderschrijven zij de intrinsiek beangstigende aard van het leven. Voor elk mens liggen er uitdagingen om zich veilig te voelen ondanks overheersende gevoelens van sterfelijkheid, onbegrensde vrijheid, isolement of zinloosheid.⁶⁸

Psychoanalyticus Ronald D. Laing conceptualiseerde de notie van ontologische onzekerheid⁶⁹ (*“ontological insecurity”*)⁷⁰ bijvoorbeeld in *The Divided Self* (Laing, 1969). Ontologische onzekerheid beschrijft figuurlijk gesproken een *“life, without feeling alive”* (Laing, 1969, 40). Een geworteld, ontologisch veilig individu ervaart consistentie tussen persoonlijke identiteit, handelingen en plek in de wereld. Mensen die ontologische onveiligheid ervaren, bezitten een gevoel van *Unheimlichkeit*, verlamming of de sensatie overspoeld te worden door het bestaan (*“engulfment”* (ibid., 43)). Eenheid ervaren tussen existentieel zelfbeeld en de omgeving waarin men zich handhaaft is voor deze categorie uitgesloten, waardoor problemen ontstaan om vertrouwensvol in de wereld te staan en te functioneren.⁷¹

In *The Denial of Death* (1973) analyseerde Ernest Becker hoe het existentieel-fenomenologische uitgangspunt van de terreur van de dood zich verhiel tot (toenmalige) inzichten uit de ontwikkelingspsychologie en de biologie. Becker stelde vast dat de existentiële angst verantwoordelijk is voor allerlei motieven van veiligheid en sociale geborgenheid, en daardoor een hoofdfactor is voor het ontstaan van cultuur.

De terreur is “de worm in de kern van het menselijk bewustzijn” (Becker, 1973, 15). Zij is het diepere waarom van de menselijke drang tot bescherming, en een gecompliceerd existentieel symbool. Ze stoelt op een biologisch aanwezige stimulus, maar verwordt in combinatie met het menselijk kenvermogen tot een veel breder motief van zelfhandhaving. *Nature* en *nurture* spelen beiden een rol. Maar uiteindelijk is de existentiële angst voor elk mens onvermijdelijk: *“Reality and fear go together naturally”*⁷², stelt Becker (ibid., 17). Iedereen die leeft, heeft zich te verhouden tot deze angst.

68 Deze vier beangstigende ervaringen zijn de *“basic concerns”* die volgens Yalom kenmerkend zijn voor elk bestaan. Zij vormen de belangrijkste focuspunten voor de existentiële psychotherapie (Greenberg, Koole, & Pyszcynski, 2004, 6, Yalom, 2017, 8).

69 Ik vertaal *insecurity* hier als ‘onzekerheid omdat de existentiële betekenis hier leidend is. Het is de fundamentele onbepaaldheid van de levenservaring die aanvankelijk angst inboezemt, niet een concreet gevaar.

70 Het negatieve tegendeel van het veiligheidsconcept staat in de existentiële psychologie vaker centraal omdat het gevoel van onveiligheid therapeutisch gezien centraal staat als mentaal ‘probleem’. Wat veiligheid postief fundeert, blijft daarom vaak een stuk onduidelijker, buiten dat zij een staat vertegenwoordigt waarin de problemen voortkomend uit existentiële angst niet ontwrichtend zijn voor het individu.

71 Het in-de-wereld-zijn (*“being-in-the-world”*) is verstoord. Volgens Laing is het cruciaal dat, bijvoorbeeld in de behandeling van schizofrenen, men de patiënt niet vervreemdt door te reiken naar de taal van de abstracte pathologie. Directe bestaanservaringen zijn in de therapie pregnanter en informatiever dan de taal van de empirische diagnostiek (Laing, 1969, 25).

72 Becker constateert dit op basis van een darwinistisch argument. Elk mens bezit doodsangsten vanuit een van dieren overerfde overlevingsdrang. *“Animals in order to survive have had to be protected by fear-responses, in relation not only to other animals but to nature itself. They had to see the real relationship of their limited powers to the dangerous world in which they were immersed. Reality and fear go together naturally. As the human infant is in an even more exposed and helpless situation, it is foolish to assume*

Vanaf het prille begin in de jaren tachtig tot vandaag, is er de ontwikkeling van de *experimentele* existentiële psychologie en de daaruit voortgesprongen *Terror Management Theory* (Greenberg, Koole & Pyszczynski, 2004).⁷³ Voortbordurend op de inzichten van de existentiële psychotherapie en de existentieel-fenomenologen, richten deze wetenschappers zich op het vinden van empirisch bewijs voor de relatie tussen het streven naar ontologische onveiligheid en de bevestiging van de eigen culturele identiteit.

De premisse van Becker staat centraal dat het deelgenoot zijn van een cultuur helpt om een vorm van “symbolische onsterfelijkheid” te bereiken (ibid., 16). Onderdeel uitmaken van een cultureel systeem heeft twee voordelen. Het biedt een mogelijkheid tot een gevoel van eigenwaarde en het geeft houvast (Greenberg, Pyszczynski, & Solomon, 1986; Greenberg e.a., 2004, 14).⁷⁴

De experimenten van de psycholoog Leslie Greenberg en anderen, waarbij focusgroepen herhaaldelijk werden geconfronteerd met angstaanjagende beelden (beelden met een zogenaamde verhoogde *mortality salience*) vertoonden een grotere neiging tot de bevestiging van hun eigen culturele overtuigingen. Zij klampten zich vast aan ideeën die zekerheid boden. De suggestie is dat mensen in een cultuur waarin voortdurend angstbeelden tot uitdrukking komen, geneigd zijn tot het fortificeren van hun eigen cultureelpsychologische identiteit. Terwijl men het vreemde en het andere sneller als besmet ziet (Batson, 2015, 128).

Kritiek op de *Terror Management Theory* is mogelijk. Er zijn weliswaar correlaties tussen het prikkelen van angstvoorstellingen en de bevestiging van de eigen cultuur. Dit laat onverlet dat de belangrijkste premisse, namelijk dat (cultureel gefundeerde) eigenwaarde het meest bepalend is voor het omgaan met *Lebensangst*, in feite onaangetoond blijft. Men kan aantonen dat het aanvatten van een vertrouwd cultureel wereldbeeld één vorm van *coping* beschrijft, maar het blijft uiterst ingewikkeld om dit mechanisme te isoleren in het licht van andere die een rol spelen.

Vanuit de existentialistische filosofie is het bovendien zeer de vraag of een gevoel voor eigenwaarde zo sterk centraal kan staan als factor om *Angst* het hoofd te bieden. Het in-de-wereld-zijn betekent bijvoorbeeld voor een existentialist als Camus veel eerder dat een mens zal moeten leren omgaan met het *absurde*.⁷⁵ Of, voor Sartre, dat men zich moet

that the fear response of animals would have disappeared in such a weak and highly sensitive species. It is more reasonable to think that it was instead heightened, as some of the early Darwinians thought (...) The result was the emergence of man as we know him: a hyperanxious animal who constantly invents reasons for anxiety even where there are none” (Becker, 1973, 17).

73 Leidend in de ontwikkeling van deze psychologische ‘school’ zijn: Tom Pyszczynski, Sheldon Solomon, Jeff Greenberg en Sander L. Koole.

74 Ik citeer de premisse: “TMT proposes that people need self-esteem because self-esteem provides a shield against a deeply rooted fear of death inherent in the human condition. Self-esteem is obtained by confident belief in a humanly constructed cultural worldview and meeting or exceeding the standards of value associated with the social role one plays within that worldview. When self-esteem is strong, this anxiety is mitigated and the person is able to go about his or her daily affairs and act effectively in the world” (Pyszczynski, Greenberg, Solomon, Arndt, & Schimel, 2004).

75 Een bekend filosofisch essay waarin de filosoof Albert Camus uiteenzet hoe mensen in hun bestaanvering absurditeit ervaren, en zich daartoe trachten te verhouden, is *Le Mythe de Sisyphe* (oorspr. 1942). Camus opent het essay met de confronterende stelling dat de meest prangende filosofische levenskwesitie altijd zal draaien om de vraag of het de moeite waard

leren verhouden tot het ontwrichtende ‘niets’.⁷⁶ De factor ‘cultuur’ symboliseert binnen het existentialisme juist vaak de burgerlijke ‘oneigenlijkheid’ die een individu afbrengt van zijn bestaansverantwoordelijkheid.

Ongeacht deze bezwaren heeft de *Terror Management Theory* bijgedragen aan de vraag hoe cultuur mogelijk bijdraagt aan de ervaring van een veilig gewortelde identiteit. Ze is medeverantwoordelijk voor een accentverschuiving in het denken over veiligheid. Het besturen van veiligheid dient niet alleen neer te komen op het vestigen van controle. Veiligheid kan een existentiële behoefte zijn, welke uitnodigt tot afwegingen over hoe een bestaande cultuur geborgenheid of vertrouwen kan geven. De conceptie van ‘positieve veiligheid’, die ik al eerder noemde, grijpt terug op deze centraalstelling van veiligheid als een existentiële kernwaarde voor ieder mens.

Sociale betekenis. Ik besprak al eerder onder ‘Beknopte sociale kritiek’, hoofdstuk 2, dat het concept ‘ontologische veiligheid’ ook langskomt bij de socioloog Anthony Giddens. Over de sociale en politieke betekenis van een ontologisch veiligheidsbegrip komt bovendien nog veel aan de orde. Zeker in relatie tot de analyse in het licht van Arendt in hoofdstuk 4. Ik beperk me daarom tot enkele opmerkingen over hoe de notie in het sociaalkritische discours wordt geoperationaliseerd.

De gedachte dat de maatschappelijke cultuur een elementaire functie van bestaanszekerheid en bescherming vervult ten behoeve van een ‘natuurlijk’ veiligheidsstreven, kon al worden aangetroffen bij Thomas Hobbes en Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)⁷⁷. Mensen hebben de wereld ontegenzeglijk gecultiveerd, en het gezond verstand zegt ons dat de behoefte aan zekerheid altijd een belangrijke rol speelde. In die zin is moderne veiligheid, zoals Giddens

is zelfmoord te plegen of niet. De absurditeit openbaart zich wanneer mensen in hun bestaan zoeken naar betekenis maar vervolgens alleen een onacceptabele stilte aantreffen. Camus ijvert voor bepaalde archetypische levensinstellingen (zoals de kunstenaar of de toneelspeler) om te tonen dat er verschillende manieren zijn om met deze betekenisloosheid te leren spelen en om te gaan.

76 De fenomenologische ontologie die Sartre ontwikkelt, staat met name opgetekend in zijn filosofische werk *L'être et le néant* (oorspr. 1943), vertaald als ‘Het zijn en het niets’. Hierin ijvert Sartre voor een radicale ethiek van de vrijheid, omdat het zijn niet in de vorm van extern opgelegde identiteiten te vangen is. Het bewustzijn is ledig, een niets. Verantwoordelijkheid nemen voor de vrijheid betekent in ethische zin dat mensen zich niet moeten conformeren aan de opgelegde identiteit, maar dat een leven leiden neerkomt op het vinden van een zelfstandige verhouding tot de angst en de radicale onbepaaldheid van het bestaan.

77 Met gevoel voor heimwee naar de primitieve mens, beoordeelde Rousseau de moderne mens reeds als een ‘soort’ die zichzelf besloot te hullen in een culturele structuur van kennis en rationaliteit om zichzelf te beschermen. Ik citeer: “De verhoudingen [in de wereld] die wij naar believen en welhaast zonder nadenken gebruiken voor het trekken van onze vergelijkingen, brachten hem [de primitieve mens] ten slotte tot een zekere reflectie, of beter nog: gaven hem een instinctieve voorzichtigheid in, die hem de weg wees naar de voor zijn veiligheid meest elementaire voorzorgsmaatregelen” (Rousseau, 2013, 99). De koppeling tussen menselijke *reflectie* en *voorzorg* is relevant. Met de aanvang van “een zekere reflectie”, en de uittreding uit zijn symbiotische natuurstoestand, is ‘de mens’ gepredisposeerd om zijn blik op het hier en nu in te ruilen voor het perspectief van de anticipatie. Deze verandering wordt vaak in verband gebracht met de verandering van de jagende naar de agrarische mens, maar deze omschakeling kan ook zuiver hypothetisch opgevat worden om het onderscheid te verduidelijken tussen verschillende menselijke attributen. Veiligheid zal betekenen dat de mens vanuit zijn angst voor gevaar ertoe overgaat om de wereld te cultiveren en te rationaliseren.

opmerkt, een ander begrip voor de verschillende instituties en structuren die de mens vertrouwen geven. Maar met de institutionalisering van veiligheid verdween nooit de existentiële betekenis die veiligheid ten diepste voor elk mens behoudt.

De gedachte van ontologische veiligheid is daarom binnen de sociale context op te vatten als een kritische *reminder* dat vertrouwen en zekerheid niet alleen langs de sociale, institutionele weg gevestigd kan worden. Men kan controle uitoefenen over risico's maar deze controle zal het existentiële onbehagen nooit kunnen temmen. Dit is een tragisch aspect van de moderniteit en haar veiligheidsparadox. Ook al is de wereld nog zo goed beheerst, een existentieel angstgevoel is een factor op zichzelf.⁷⁸

Zoals ik aangaf in de bespreking van 'reflexieve modernisering', is een gevoel van ontologische veiligheid in de laatmoderniteit moeilijker te realiseren, vanwege de onthechte, vloeibare werkelijkheid en de dominante neiging tot oplossingsdenken. Toch laat Giddens met de nadruk op ontologische veiligheid zien dat er in sociaal opzicht ook een prioriteit zou moeten liggen bij het dienen van de existentiële noden van de mens. Zoals we zagen houdt dit in dat men maatschappelijk moet investeren in vertrouwen (*"trust"*).

Ontological security (...) refers to the confidence that most humans beings have in the continuity of their self-identity and in the constancy of the surrounding social and material environments of action. A sense of the reliability of persons and things, so central to the notion of trust, is basic to feelings of ontological security; hence the two are psychologically closely related. (Anthony, 1990, 92)

Het is ook hier de vraag of vertrouwen en sociale geworteldheid inderdaad de remediërende factoren zijn die de existentialisten voor ogen hadden wat betreft het omgaan met angst. Giddens baseert zich eerder op de therapeutische interpretatie van Laing en zijn gedachte dat een gevoel van ontwrichting vooral voortvloeit uit een disharmonie tussen zelfbeeld en wereldbeeld.⁷⁹ Bijgevolg is een sociaal vertrouwen te herstellen door te investeren in hernieuwde gemeenschapszin en vormen van zingeving. Maar hiervan moet ook niet teveel verwacht worden omdat men de klok van de individualistische tijdsgeschiedenis niet terug kan draaien. Daarom pleit Giddens voor een vorm van pragmatische acceptatie van de laatmoderne ordening, gepaard aan een houding van "radicaal engagement".⁸⁰

78 De veiligheidsparadox wordt bijvoorbeeld zichtbaar in het brede gevoel van onbehagen dat gepeild wordt in de relatief zeer veilige Nederlandse samenleving. Zie bijvoorbeeld: Blokker, B. (4 december 2015). 'Nederland, een gelukkig land zonder vertrouwen in de toekomst'. *NRC*. Geraadpleegd van <https://www.nrc.nl/nieuws/2015/12/04/nederland-een-gelukkig-land-zonder-vertrouwen-in-de-toekomst>.

79 Dat Giddens zich baseert op Laing blijkt onder meer uit zijn verwijzing naar de schizofrene ervaring als voorbeeld van hoe iemand zonder gevoel van persoonlijke eenheid ook nooit goed aardt in een sociale context waarin deze eenheid wel de norm is. "*A person who is existentially unsure about whether he or she is several selves, or whether others really exist, or whether what is perceived really exists, may be entirely incapable of inhabiting the same social universe as other human beings*" (Giddens, 1990, 93).

80 Ik citeer: "*Finally, we can distinguish what I shall call radical engagement, by which I mean an attitude of practical contestation*

Vooruitlopend op latere delen van mijn betoog zal ik met Arendt in de hand betogen dat engagement, met name in veiligheidspolitieke zin, inderdaad een belangrijke factor vormt in het ontzenuwen van ontologische onveiligheid. Engagement als antwoord op de angst past ook beter bij de geest van de existentiële fenomenologie waarin een zware nadruk ligt op het nemen van verantwoordelijkheid voor authentieke bestaanskeuzes tegenover een ontzagwekkende vrijheid. Veiligheidsbegeerte, ontspringend vanuit de existentiële ervaring, kan men op die manier van een passieve controle-impuls weten te keren naar een situatie van individuele zeggenschap, zo is de gedachte.

Aantekening vanuit neurowetenschappelijk perspectief. Het idee van ontologische veiligheid, en de gedachte van algemene existentiële angsten die ons drijven, is in aanzet gefundeerd op existentieel-fenomenologische analyse. Maar breinonderzoek heeft sindsdien niet stilgestaan. Het werk van Joseph E. LeDoux verdient naar mijn mening vermelding omdat zijn empirisch onderzoek naar dreigingsresponsie laat zien dat angst niet gebaseerd is op één vast angstcentrum in het brein dat ons instinctief doet reageren. De evolutie van de prefrontale cortex bij de mens speelt een in het verleden vaak onderschatte rol.⁸¹

In feite, stelt LeDoux, is angst geen eenduidig maar heteronoom begrip dat duidt op zeer verschillende manieren van informatieverwerking. Wetenschap die op zoek gaat naar een eenduidig verklaringsmodel voor de menselijke angstrespons laat zich misleiden door het alledaags taalgebruik waarin we soms dezelfde term gebruiken voor een veelvoud aan betekenissen.

Kijkt men met een differentiërende blik naar wat angst betekent in relatie tot de onderzoeksfeiten, dan moet men concluderen dat *angstrespons* en *angstgevoel* hooguit verwant maar niet identiek zijn. Gelet op de hersencapaciteit valt op dat mensen inderdaad over een gelijkaardig, evolutionair ontwikkeld *dreigingsresponsstelsel* (*“threat processing mechanism”*) beschikken als dieren, maar dat gevoelens van angst (*“conscious feelings of fear”*) uniek menselijk zijn (LeDoux, 2014, 58). Dit heeft te maken met het zelfbewustzijn dat bij dieren volgens LeDoux nooit in gelijke mate is aangetoond.⁸²

towards perceived sources of danger. Those taking a stance of radical engagement hold that, although we are beset by major problems, we can and should mobilise either to reduce their impact or to transcend them. This is an optimistic outlook, but one bound up with contestatory action rather than a faith in rational analysis and discussion. Its prime vehicle is the social movement” (Giddens, 1990, 137).

- 81 Deze onderschatting heeft te maken met de populariteit van darwinistische en behavioristische perspectieven. Lang was de theorie van het limbische systeem dominant, of de gedachte dat zoogdieren evolutionair een aantal specifieke breincentra ontwikkelden die angstgerelateerd gedrag veroorzaakten (LeDoux, 2015, 61). LeDoux stelt dat deze theorie de mist in gaat omdat men voor de lokalisering van deze hersendelen bevestiging zocht voor vermoedens die al vooraf geformuleerd werden. Als iemand geen angst meer voelt door bepaalde lokale hersenschade dan is daarmee niet verklaard hoe emoties verwerkt worden. Daarnaast, net als de behavioristen reduceren darwinisten angst tot typerend gedrag dat men van buiten kan waarnemen. Maar de precieze werking van angst in het bewustzijn blijft een *black box*. Angst, begrepen als een abstracte *“state of mind”* (Darwin noemde angsten *“states of mind”*) die optreden bij de confrontatie met gevaar (LeDoux, 2015, 76)), laat nog alles te raden over wat nu precies het bewuste angstgevoel zelf is.
- 82 Ter relativering, bepaalde dieren zijn wel in staat tot zelfherkenning. De spiegeltest wordt vaak aangenomen als een bepalend criterium in het vaststellen van deze capaciteit tot zelfherkenning. Hoewel vele dieren hier niet toe in staat zijn, zijn bijvoor-

De defensieve respons bij mensen kan net als bij dieren pavloviaans zijn en is dan gebaseerd op een ‘korte informatieroute’ via de amygdala en thalamus. Uiterlijk herkennen we deze aan het vecht-of-vluchtgedrag. Maar er is op basis van experimenten ook een ‘lange informatieroute’ te identificeren waarbij hersendelen betrokken zijn die verantwoordelijk zijn voor emotionele en cognitieve reflectie. Het daadwerkelijke angstbewustzijn (“*conscious fear*”) ‘ontstaat’ volgens LeDoux via deze lange route.⁸³

Demenselijke respons op dreigingen stoelt, kortom, op een hybride systemische functionaliteit van het brein. Zowel instinct-gedreven reactiviteit als emotioneel-cognitieve reflectie spelen een rol waarbij vele hersenfuncties betrokken zijn (ibid.). De wederafhankelijkheid tussen het korte en het lange informatiesysteem is tevens zichtbaar bij angststoornissen waarbij vaak sprake kan zijn van een afstemmingsprobleem tussen de instinctieve dreigingsresponsimpuls en de cognitieve interpretatie van deze lichamelijke reacties.

Er is een parallel te trekken met de *first* en *second order desires* die Frankfurt identificeerde en die ik besprak in de voorgaande paragraaf. Hoewel voorzichtigheid van uitdrukken geboden is, en hoewel de neurowetenschap zich snel ontwikkelt, bevestigt de systeemtheorie van LeDoux de gedachte dat veiligheidsbegeerte zowel primair als secundair aangedreven wordt. Er zijn responsen die sterker gebaseerd zijn op instinctieve reflexen. Maar er zijn ook motieven die gebaseerd zijn op angsten waar men zichzelf zeer bewust op richt.

Dat mensen emoties voelen en gedachten hebben bij hun angstaanjagende confrontaties ligt voor de hand. Toch ontbrak het lang aan een neurobiologische validatie van het idee dat er hier *bewuste* emotionele en cognitieve processen aan het werk zijn. Zeker als het gaat om veiligheidsbegeerte als een maatschappelijk verschijnsel, is het cruciaal om vast te stellen dat mensen angsten op basis van hun eigen bewustwordingsprocessen herkennen of zelfs kunnen aanspreken.

De suggestie is dat, met de nodige cognitieve training, mensen ook meer vat kunnen krijgen op hoe ze angsten interpreteren of op hoe ze zich erdoor laten regeren. Het streven naar veiligheid kan ons als het ware overkomen maar ook het gevolg zijn van een evaluatief proces. En dit laatste aspect maakt het mogelijk dat er ook sprake kan zijn van regie over hoe mensen met angst om gaan, en om zo naar verschillende veiligheidsresponsen te zoeken.

beeld chimpansees wel in staat tot elementaire vormen van zelfherkenning (Gallup, 1970). Dit staat voor LeDoux echter niet gelijk aan de reflectieve capaciteit van mensen, die in staat zijn hun eigen gedachten op een excentrische manier te articuleren en daarover na te denken en te spreken als de voortbrengselen van hun eigen bewustzijnsactiviteit.

83 Ik citeer LeDoux wat betreft het ontstaan van angstgevoel als hersenactiviteit: “*Feelings of fear, in my view, result when we become consciously aware that our brain has nonconsciously detected danger. How does this happen? It all starts when an external stimulus, processed by sensory systems in the brain, is nonconsciously determined to be a threat. Outputs of threat detection circuits then trigger a general increase in brain arousal and the expression of behavioral responses and supporting physiological changes in the body. Signals from the behavioral and physiological responses of the body are sent back to the brain, where they become part of the nonconscious response to danger (...). Brain activity then comes to be monopolized by the threat and by efforts to cope with the harm it portends. Threat vigilance increases—the environment is scanned to figure out why we are aroused in this particular way. Brain activity related to all other goals (eating, drinking, sex, money, self-fulfillment, etc.) are suppressed. If, via memory, environmental monitoring reveals that “known” threats are present, attention becomes focused on these stimuli, which are consciously “blamed” for the aroused state*” (LeDoux, 2015, 55-56).

Samenvattend, waarom begeren mensen veiligheid? Het antwoord vanuit een existentieel-fenomenologisch perspectief, luidt dat het zijn ten diepste gekenmerkt wordt door angst voor eindigheid en onbeduidendheid. Deze doet mensen zoeken naar manieren om zich te bergen voor de ontwrichtende betekenis ervan. Ik heb met de notie van ontologische veiligheid willen schetsen dat de hang naar veiligheid voor veel denkers en wetenschappers begint bij deze bestaansgewaarwording.

Alle abstracte betekenisdimensies die veiligheid vandaag heeft, komen niet noodzakelijk voort uit de ontologische betekenis, maar ik denk dat de ontologische waarde van veiligheid moeilijk weg te cijferen is, en zeker in psychologische zin een rol speelt, hetzij op de achtergrond. Bijvoorbeeld, wanneer men zegt dat “veiligheid voor alles gaat” bij de organisatie van een evenement, dan klinkt dat verstandig omdat men geen risico’s wil tolereren. Indirect demonstreert men prioriteit te geven aan een archetypisch menselijk belang dat voor iedereen onmiddellijk relevant en begrijpelijk is.

Een politiek-cultureel geconditioneerde veiligheidsbegeerte

De notie van ontologische veiligheid vooronderstelt dat een deel van de veiligheidsbegeerte ontspringt uit de beangstigende bestaansgewaarwording. Tegelijk, zo zagen we, is vandaag een groot deel van de voorstellingen van veiligheid gekoppeld aan militaire, politieke of managementdoelen van beheersing. Deze vormen lang niet altijd een directe existentiële bedreiging. Mogelijk roepen ze angst en een eventuele respons op wanneer ze onze associaties kleuren die ontstaan in de dagelijkse nieuwsconfrontatie.

Tegen een ontologische inhoud van veiligheidsbegeerte is wat in te brengen. De inhoud van de modern-burgerlijke veiligheidsbegeerte wordt in relatief veilige samenlevingen *niet* primair bepaald door existentiële angsten maar door de culturele ordening en de politieke agenda’s daarin. De doelinhoud van wat men begeert is een verkapte uitdrukking van wat men accepteert en prioriteert, en waar de macht ligt om dit te bepalen. De enorm verstrooide betekenis van veiligheid en haar alomtegenwoordigheid zijn indicaties voor de enorme mate waarin macht en maatschappelijke ordening met het veiligheidsbegrip verknoot zijn.

Filosofisch is er zo een positie in te nemen die geen ontologisch grondslagenonderzoek accepteert, en in plaats daarvan aanneemt dat elke doelbepaling van veiligheidsbegeerte wordt geproduceerd door de manier waarop taal, kennis en macht opgetuigd zijn in een cultureel-historisch systeem. Veiligheid is nu geen gevolg van iets wat men (instinctief) wil, maar omgekeerd: *wát men wil* is een gevolg van hoe het politiek-culturele veiligheidsbelang de levens van mensen conditioneert en disciplineert. Politiek denker Michael Dillon stelt in *A Politics of Security*: “*We are not simply the people who use discourses of security, we are the people who are ensnared in and used by them*” (Dillon 1996). Veiligheidsbegeerte begrijpen komt in deze benadering neer op het determineren van de beelden en burgerlijke verwachtingen die gekoppeld zijn aan de geïnstitutionaliseerde taal en kennis. Het culturele ‘raderwerk’ dat de

begeerte van veiligheid produceert en haar verbindt met verschillende waarden, heet in de geest van de filosoof Michel Foucault ook wel de rationaliteit van de cultuur.

Ik beschouw Foucault als de belangrijkste representant van de gedachte dat veiligheid een sociaal-epistemologisch construct is, afhankelijk van de modern-liberale rationaliteit. Bijgevolg verzette Foucault zich ook tegen de gedachte dat er maatschappelijke en politieke strevingen te vinden zijn in ‘de menselijke natuur’ (Wilkin, 1999).

Het bespreken van Foucaults perspectief op veiligheid zou in beginsel een zelfstandig onderzoek vergen. Bovendien is een genealogische analyse in de geest van zijn werk niet leidend in dit onderzoek. Arendts analyse is dat wel, en er zijn ook enige parallellen te trekken. Twee implicaties van Foucaults analyse naar veiligheid acht ik van belang.

De inhoudelijke lading van het streven naar veiligheid is relatief aan de cultureel-historische machtscontext. Dit punt komt onder andere naar voren in de gebundelde collegereeks *Security, Territory, Population* (2009, oorspr. ‘*Sécurité, territoire, population*’, 2004). De verwachting van veiligheid is gekoppeld aan hoe zekerheid en controle binnen de bestaande institutionele structuur zijn verankerd in de dominante kennis en taal.⁸⁴

Het tweede punt van belang is dat *in de moderniteit gevaar instrumenteel wordt voor een gerichte politiek van beheersing*. Foucault vatte “*sécurité*” niet op als een streefwaarde maar als een mechanisme van controle werkzaam in de moderne, liberaal-politieke cultuur. De betekenis van *sécurité* is zo onlosmakelijk verbonden met het begrip ‘biopolitiek’ (Foucault, 2009; 2013; 2018).⁸⁵ Biopolitiek wijst op hoe politiek beheer van een populatie een functie wordt van welke kennis over het biologisch menselijk leven wordt verworven en binnen een structuur van controle wordt toegepast. Bijvoorbeeld, statistische kennis over de vatbaarheid voor een virus, of gegevens over de kans waarop een virusvaccin ‘aanslaat’, kan als uitgangspunt dienen voor welke maatregelen van afstandhouden er worden opgelegd en welke andere gedragingen er van individuen of groepen worden verwacht.⁸⁶ De gedachte is dat deze kennis mensen inderdaad in een bepaald keurslijf dwingt en afhankelijk maakt van taal en techniek die zichzelf binnen de rationaliteit van het maatschappelijke systeem vooropstellen.

Het punt voor Foucault is dat het menselijk lichaam in de moderniteit in toenemende mate dient als passieve bron voor statistische kennis, en niet als eigenstandig, ‘beziel’, metafysisch subject (zoals het dat bijvoorbeeld eerder was in de christelijke Middeleeuwen). De

84 Foucault beschouwt historische transitieën waarin veiligheid telkens andere inhoud krijgt. De verwachting van veiligheid is een functie van de op dat moment regerende mentaliteit en institutionele cultuur. Zeer bondig samengevat beschrijft Foucault hoe veiligheid (“*sûreté*”) zich in de Middeleeuwse, wereldlijke voorstelling uitdrukte als een transactie waarbij het lichaam van de horige als onderpand diende om bescherming te genieten. In de christelijke cultuur werd de belofte van veiligheid gekoppeld aan de toegang tot metafysische en moreel verheven kennis, en de mogelijkheid genade te ontvangen voor een zondig leven middels het kerkelijk instituut. In de moderne, bureaucratische cultuur wordt veiligheid (“*sécurité*”) symbolisch voor de bestuurlijke greep op het leefmilieu dankzij wetenschappelijke en statistische kennis (Foucault, 2009).

85 Het begrip ‘biopolitiek’ werkt Foucault uitgebreid uit in *Histoire de la sexualité. La Volonté de savoir* (1976), vertaald als ‘De geschiedenis van de seksualiteit: de wil tot weten’ (2018).

86 Zie ook Foucaults opmerkingen over het pokkenvirus in relatie tot de notie van risico en veiligheid als “mechanisme” (Foucault, 2009, 59-61).

kennisverzameling over lichaam, geest en gedrag van het massa-individu helpt vervolgens om effectief te anticiperen op gevaren en gericht te interveniëren, maar de keerzijde is dat er grote machtsconcentraties ontstaan bij de kennisinstituties die de kennis beheren en een bijbehorende taal van de macht ontwikkelen. Net zoals Giddens identificeerde, zijn deze instituties vanwege vooronderstelde technische kennis maar beperkt toegankelijk voor de gedisciplineerde. Het individu vaart noodgedwongen op de bepalingen op grond van de informatie die over hem bestaat, maar is daar zelf nooit de regisseur van.

Veiligheid is daarom niet 'slechts' een concept maar een *ordeningsbeginsel* binnen de moderne technieken van populatiemanagement. Ook de notie van 'risico' speelt hierin een specifieke rol die al eerder werd benoemd onder mijn opmerkingen over Becks *Das Risikogesellschaft*. Risico's beschrijven een specificatie van het uitdrukken van veiligheid in termen van blootstelling en kansberekening. De macht concentreert zich ook hier bij instituties die deze technieken machtig zijn.

Gevaren zijn instrumenteel omdat ze benodigd zijn om de urgentie van interventies en disciplinerende maatregelen te legitimeren. Het liberalisme, begrepen door Foucault als een bredere historische ideologie waarin biopolitiek in samenspraak met de wetenschappelijke revolutie tot ontwikkeling komt en verbonden raakt met de dominante, westerse politieke ordening, vormt de context waarbinnen gevaren op deze manier fungeren.⁸⁷

De 'begeerte' van veiligheid (Foucault zou dit begrip willen vermijden omdat hij ervoor zou waken universele eigenschappen toe te dichten aan de menselijke conditie. Deze conditie is immers primair object van historische disciplineren), is een geproduceerd verlangen binnen de biopolitieke rationaliteit. Gevaar is een doelmatig gearticuleerd symbool om de vraag naar veiligheid in stand te houden waardoor de liberale bestuurlijke logica zichzelf rechtvaardigt.

Ik zal niet diep in Foucaults analyse te duiken. Men kan uitweiden over zeer uitgebreide veiligheidsthematiek, zoals de panoptische functie, de rol van straffen, of de normalisering van deviant gedrag in de 'veilige' liberale samenleving. Ik wil voornamelijk benadrukken dat veiligheid op deze manier op een niet-ontologische manier wordt begrepen. De implicaties zijn niet gering. Het betekent dat we in het geval van een buitensporige fixatie op veiligheid uitsluitend de technieken, de taal en de instituties voor verklaringen nemen over wat veiligheid betekent en waarom ze nagejaagd wordt. Ook de individuele redelijkheid als verondersteld

87 De instrumentele functie van gevaararticulatie bespreekt Foucault bijvoorbeeld in 'De geboorte van de biopolitiek': "Het liberalisme raakt verwickeld in een mechanisme waarin het voortdurend zal moeten arbitreran tussen de individuele vrijheid en veiligheid, in het perspectief van het begrip 'gevaar'. (...) 'Gevaarlijk leven' betekent hier dat de individuen voortdurend in een situatie van gevaar verkeren, of beter gezegd, dat ze geconditioneerd zijn om hun situatie, hun leven, hun heden en toekomst als gevaar dragend te ervaren. Deze gevaren prikkel wordt volgens mij een van de voornaamste implicaties van het liberalisme. En inderdaad manifesteert zich in de negentiende eeuw een complete gevarenopvoeding, een complete gevaren-cultuur die sterk verschilt van de grote apocalyptische dromen en dreigingen met betrekking tot bijvoorbeeld de pest, dood en oorlog, waar de politieke en kosmologische fantasie zich in de middeleeuwen en zelfs nog in de zeventiende eeuw mee voedde. De ruiters van Apocalyps maken plaats voor de gevaren van alledag, die voortdurend worden aangeblazen, geactualiseerd, in omloop gebracht door wat we de politieke cultuur van het gevaar zouden kunnen noemen (...)" (Foucault, 2013, 95-96).

vermogen van mensen om zelf regie te voeren over ‘onze’ begeerten, is binnen dit perspectief beperkt. Het is in deze context vooral van belang om te ontleden mensen zich laten disciplineren. Wie veiligheidsbegeerte zou willen veranderen, zou dan ook moeten kijken naar deze mechanismen.

Het is waar dat deze manier van kijken naar veiligheid als mechanisme van disciplineren buitengewoon invloedrijk is en aan de basis ligt van verschillende scholen die zich identificeren met de term *critical security studies*.⁸⁸ In verhouding tot dit onderzoek denk ik dat de gedachte dat veiligheidsbegeerte een functie is van een disciplinerend systeem net zo min weg te cijferen is als de ontologische bepaaldheid ervan. Dit ligt misschien niet direct voor de hand omdat beide gezichtspunten elkaar niet altijd goed verdragen.

Aan de andere kant is het juist weer aannemelijk dat de begeerte van veiligheid een hybride streven representeert, zowel gevormd door de biologische en psychologische geconditioneerdheid van ‘de mens’, als door de culturele ordening waardoor eenieder wordt beïnvloed. De inzichten van Frankfurt (*first and second order desires*) en LeDoux (het tweewegs angstresponssysteem in het brein) bestendigen het idee van een hybride menselijke streefzin waarin, zoals dat heet, *nature* en *nurture* een rol spelen. Hoe deze invloedsverhouding op de inhoudelijke begeerte precies ligt, is niet exact te bepalen. Wat wel te bepalen is, is dat beide factoren, en hun onderlinge wisselwerking, in acht moeten worden genomen om goed te begrijpen hoe ‘onze’ veiligheidsobsessies vorm krijgen.

Samenvattend

Dit hoofdstuk is samen te vatten onder twee hoofdzakelijke conclusies. *Ten eerste, de betekenisinhoud van veiligheid is relatief*, en daarmee is ook *wát* mensen precies begeren niet objectief vast te stellen. Ik heb de relativiteit willen aantonen door de eclectische academische veiligheidsdiscussie weer te geven. Daaruit blijkt dat veiligheid ‘alles en niets’ betekent. Deze onbepaaldheid van het concept maakt echter de begeerte ervan onbeheersbaar, omdat alle betekenissen erin geladen kunnen worden. Daarom verleg ik de focus van de discussie over de inhoud van veiligheid naar de aard van het streven zelf.

Ten tweede, de begeerte van veiligheid is hybride. Breinwetenschappelijk gezien wil dat zeggen: er zijn oeroude, geautomatiseerde dreigingsresponsmechanismen in het spel, maar mensen zijn ook in staat tot reflectieve evaluatie van de angsten die de veiligheidsbegeerte sturen. Filosofisch gezien kan de hybriditeit weer wat anders uitgelegd worden. Veiligheidsbegeerte is dan zowel

88 Het veld van de *critical security studies* is schatplichtig aan Foucault. Kritische veiligheidswetenschappers borduren voort op het idee van een (neo)liberale, interventionistische rationaliteit die veiligheid propageert als een realistisch-politieke doelbepaling waar ze eigenlijk een disciplinerend mechanisme is. Onder deze tak van studie vallen de *Paris School* en de *Welsh School*, die verbonden zijn aan verschillende wetenschappelijke tijdschriften. Andere publicaties die Foucault als inspiratie gebruiken zijn bijvoorbeeld: *Anti-security* (2011) van Neocleous en Rigakos, waarin veiligheid wordt ‘ontmaskerd’ als pseudoconcept bedoeld om mensen afhankelijk te maken binnen een neoliberale economie van de angst. Ik noem *Resilient Life* (2014) van Brad Evans en Julian Reid, die de conceptie van *resilience* ontmaskeren als vorm van neoliberale disciplineren van het subject.

ontologisch bepaald als politiek geladen. Elk mens ervaart een streven naar veiligheid vanuit elementaire bestaansgewaarwording. Tegelijk is de inhoud afhankelijk van de disciplinaire structuur waarin mensen opgevoed zijn.

De hybriditeit van veiligheidsbegeerte is van belang voor het vervolg van dit onderzoek. Waarom? Het antwoord ligt vooral in de potentiële regie die mensen zouden kunnen voeren over het streven naar veiligheid. Bestaat er, indachtig Giddens idee van “radicaal engagement”, en, vooruitlopend op Arendts politiek-filosofische vrijheid van handelen, speelruimte om verantwoordelijkheid te nemen voor wat mensen zelf van veiligheid *willen verwachten*?

Een eenzijdig ontologisch perspectief laat ons de gedachte aannemen dat angst hoort bij het leven en elk mens voor de uitdaging stelt verantwoordelijkheid te nemen voor de vrijheid die gegeven is. Maar een probleem van een existentieel-fenomenologisch gezichtspunt is dat het veiligheid *depolitiseert*, omdat existentiële verantwoordelijkheid wordt voorgesteld als proces van allerpersoonlijkste individuatie. De mens moet zich leren losmaken van de sociale krachten die hem reduceren tot een onoprechte identiteit. Veiligheid is, zoals we zagen bij Heidegger, een kwestie van de *zorg* om *zelf* in het reine te komen met de hachelijke ervaring van het zijn, maar niet primair een *politieke zorg*, zoals in de vraag: ‘door welke motieven laten we ons bij veiligheid leiden, en passen deze wel bij waar wij *als mensen* verantwoordelijkheid voor willen nemen?’

Vanuit Arendts denken zullen we steeds sterker naar voren brengen dat ontologische veiligheid niet uitsluitend een egoïstisch motief van zorg kan dienen, waarmee het individu zich afkeert van de betrokkenheid op de wereld en de pluraliteit waarin hij leeft. Veiligheid politiseren, in een ontologische zin, betekent dat we veiligheid niet alleen maar als een individueel belang denken, maar ook als een collectief-existentieel belang.

Het foucauldiaans perspectief, zo besprak ik, zal het beeld verwerpen dat veiligheid het onderwerp kan zijn van redelijk, collectief engagement. Maar op een andere grond. In deze context is veiligheidsbegeerte juist *volledig gepolitiseerd*, in die mate en betekenis dat elk streven naar veiligheid voortvloeit uit disciplinerende mechanismen, waarvan het subject slechts de speelbal is.

Het voordeel is dat men door de analyse van de machtstechnieken kan blootleggen hoe de maatschappelijke vraag naar veiligheid ten dele gecreëerd wordt. Het nadeel is dat hoofdzakelijk ‘de kennis en technieken van de macht’ verantwoordelijk zijn voor het sturen en normaliseren van streefgedrag. De vrije en verantwoordelijke wilsbepaling die zo beslissend is voor individualiteit in de context van het existentialisme, is illusoir. Het subject dat bepaalde veiligheidsbegeerte, kan zich immers niet onttrekken aan de heersende controlevormen. Als gevolg hiervan is de ruimte voor engagement, gedacht als een redelijk en autonoom commitment aan bepaalde politieke doelen, slecht voor te stellen.

De vraag is of het uitsluiten van deze mogelijkheid tot engagement gerechtvaardigd is. Moeten we er, op grond van existentieel-psychologische en neurowetenschappelijke inzichten, niet van uitgaan dat mensen inderdaad vanuit hun eigen gevoelsfeer en reflectievermogen, tot

op zekere hoogte bewust vorm kunnen geven aan hoe zij zich willen beschermen, en om welke redenen?

Ik zal met Arendt in de hand een spoor van analyse volgen dat het ontologische perspectief op veiligheid en het perspectief van de moderne, politiek-culturele gedisciplineerdheid van veiligheidsbegeerte met elkaar integreert. Arendt is er in haar politieke filosofie op gebrand ontologische kenmerken van het mens-zijn te 'redden' van relativisme. Tegelijk heeft zij met Foucault gemeen dat zij de moderniteit kritisch beschouwt als een tijd waarin individuen onder invloed staan van een dominante, geïnstitutionaliseerde maakbaarheid. Deze verhindert het individu om zicht te houden op zijn eigen vermogen zich politiek te engageren, en om op die manier veiligheid anders te denken dan verdergaande controle-oplossingen. Maar er is voor Arendt altijd hoop dat mensen zichzelf in staat stellen tot kritisch engagement.

Hoofdstuk 4.

In de geest van Hannah Arendt

Waarom Hannah Arendt? Als we redenen van persoonlijke waardering buiten beschouwing laten, zijn er tenminste drie argumenten.

Ten eerste, ik liet in het vorige hoofdstuk zien dat veiligheidsbegeerte leunt op zowel ontologie als culturele conditionering. Dit maakt dat veiligheidsbegeerte op een samenhangende manier moet worden beschouwd. Men moet 'heen en weer' kunnen bewegen tussen een fenomenologie van onveiligheidservaring, en de hermeneutiek van een cultureel opgebouwde controlementaliteit.

Arendts filosofie laat ruimte voor deze gelaagde analyse. Veiligheidsbegeerte is binnen haar filosofisch kader te verbinden met hoe mensen worden opgevoed en geconditioneerd in moderne maakbaarheid. Maar conditionering is niet alles. De menselijke conditie op zich telt zeker zoveel mee. Arendts analyse van die conditie laat zien dat er verschillende vormen van menselijke activiteit bestaan. Binnen deze vormen verschijnt veiligheid wisselend als een factor van overlevingsdrift, als een werktuiglijke maakbaarheid, of als het onderwerp van een deliberatief, gezamenlijk handelen. Daarmee ontstaat een gelaagd perspectief om naar veiligheidsbegeerte te kijken.

Ten tweede, Arendts politieke filosofie is gefundeerd op het zoeken van de redelijke dialoog. Wil men noch de slaaf zijn van primitieve angst, noch een louter gedisciplineerd subject binnen een veiligheidsregime, dan moet men vooronderstellen dat mensen zelf kunnen kiezen voor hoe zij veiligheid vormgeven. Ik zie Arendt als een politiek denker die helpt in te zetten op redelijke beschikking over veiligheidskwesties. De analyse van wat Arendt onder redelijke, vrije politieke dialoog verstaat, vloeit in het derde deel van mijn betoog samen met de analyse naar wat voor mensen binnen het bereik van hun engagement kan liggen.

Ten derde, Arendts essayistische manier van analyseren is vaak gegrond op een kritische herwaardering van "oorspronkelijke" (*authentic*). Zie bijv. EU, 32-33) betekenissen. Door historische betekenisverschillen op te diepen weet ze aan te tonen hoe denkwijzen zijn vergroeid of in de schaduw zijn geraakt. Vervolgens benut ze deze verschillen om commentaar te geven op de beperkingen van. In *The Human Condition* herleidt Arendt bijvoorbeeld hoe het handelen (*action*) oorspronkelijk meerdere betekenissen droeg. In de moderne mentaliteit is de conceptie versmald geraakt waardoor we de politieke dimensie ervan onterecht missen.

Op een soortgelijke manier wil ik in het tweede deel onderscheid maken tussen verschillende historische motieven van veiligheidsbegeerte. We zagen dat de discussie over wat veiligheid is eindeloos is, en weinig vruchtbaar. Het is vruchtbaarder om te herleiden wat historisch gezien motieven zijn van het streven zelf. Als de inhoud van veiligheid als object altijd relatief is, kunnen we dan wel iets zeggen over hoe de verwachting van controle over gevaar historisch is gefigureerd?

Ik zal in het tweede deel aantonen dat er betekenissen verdwenen en vervormd zijn geraakt, waar de moderne controleverwachting tegelijk op geraffineerde manier aanhaakte op klassieke motieven van gevaarbeheersing. Inderdaad is de huidige veiligheidsverwachting doorspekt van maakbaarheid. Maar deze maakbaarheid valt bij nadere beschouwing uiteen in verschillende controlemotieven.

Het herleiden tot klassieke motieven maakt inzichtelijk hoe motieven van gevarenbeheersing vandaag worden geïnstrumentaliseerd. Het doet ook de dominantie van de maakbaarheidsgedachte beter begrijpen waar deze zich onder verschillende omstandigheden verschillende gezichten weet aan te meten.

Er zijn dus inhoudelijke en methodologische redenen waarom ik aansluiting zoek bij Arendt. Om de inhoudelijke redenen te begrijpen zal ik nu eerst enkele van haar belangrijkste filosofische uitgangspunten belichten. Voor de lezer merk ik op dat ik me met deze kernpunten voorbereid op het derde deel (hoofdstuk 8-9), waarin de kritiek van veiligheidsbegeerte in het licht van haar politieke denken aan bod komt.

In voorbereiding mijn analyse van motieven van veiligheidsbegeerte in het tweede deel (hoofdstuk 5-7), belicht ik vervolgens uitgangspunten van Arendts methodologie. Namelijk, hoe zij ontologie en conditionering met elkaar verweeft. Hoe ze een hermeneutisch begrip aanvat als alternatief voor kennis. En hoe ze omgaat met het retraceren van klassieke noties om een beter begrip te ontsluiten.

Filosofische kernbegrippen in Arendts denken

Voor de analyse van veiligheidsbegeerte in de geest van Hannah Arendt is een aantal kernbegrippen van belang. Ik bespreek beknopt achtereenvolgens drie ontologische concepties van Arendt: nataliteit; de *vita activa*; het onderscheid tussen ‘arbeiden’, ‘werken’ en ‘handelen’; Vervolgens bespreek ik Arendts onderscheid tussen politieke macht en heerschappij. Tot slot bespreek ik ook enkele kritiekpunten op Arendts filosofie.

Nataliteit

In *The Human Condition* stelt Arendt direct vast dat geboorte en dood de meest algemene eigenschappen zijn van de menselijke conditie. Maar al snel blijkt waar Arendts aandacht werkelijk naar toe gaat. De geboorte is “*the central category of political, as distinguished from metaphysical, thought*” (HC, 9).

The new beginning inherent in birth can make itself felt in the world only because the newcomer possesses the capacity of beginning something anew, that is, of acting. In this sense of initiative, an element of action, and therefore of natality, is inherent in all human activities (HC, 9).

De forse nadruk op de nataliteit van de mens heeft een functie. Hoe we ook nadenken over 'de mens' (over vermogens tot taal, redelijkheid, of zelfreflectie is zoveel gesteld en gedacht), de meest elementaire eigenschap is dat hij ergens aan kan *beginnen*. De geboorte is het begin van het leven maar ook de metafoor voor de politieke daadkracht. Mogelijkheden zijn geen abstracte gebeurtenissen, maar *handelings*perspectieven, onlosmakelijk verbonden met het initiatief van mensen samen (de pluraliteit).

Het idee van nataliteit zet de grondtoon van Arendts politieke filosofie. Wanneer zij spreekt over 'vrijheid', 'spontaneïteit', 'willen', 'oordelen', dan ontspringen deze kwalificaties uit dit ontologisch principe. *The Human Condition* belicht verschillende manieren van handelen die de mens heeft, van een solitair *arbeiden*, een productief *maken*, tot een gezamenlijk *handelen*. De laatste categorie, de politieke activiteit *par excellence*, is de meest waardige uitdrukking van de nataliteit. In vrijheid én in samenspraak met anderen, kunnen mensen tot unieke dingen in staat zijn.

Arendts nadruk op nataliteit bevat ook een heimelijke boodschap. Ze laat zien dat ze zowel schatplichtig is aan de existentiële fenomenologie van Heidegger, als dat ze daarmee breekt. In het licht van 'ontologische veiligheid' legde ik uit dat voor Heidegger de sterfelijkheidsgewaarwording, het *Sein-zum-Tode* van het *Dasein*, een van de belangrijkste ontologische groundbepalingen is. Arendt verwerpt dit niet, maar verplaatst bijna al het gewicht naar het geboren-worden.

De almaar terugkerende nadruk op de dood verklaart de voorrang die filosofen altijd al gaven aan een contemplatief, naarbinnengekeerd leven, waarin de mens met zijn sterfelijkheid in het reine kan komen. Plato stelde de eeuwig blijvende ideeën in contrast tot het sterfelijke en maar tijdelijke lichaam-omhulsel (HC 17-20). De stoïcijnen kwamen tot een eigenaardige 'flirt' met de zelfmoord, vanuit de gedachte dat de mens soms de noodzakelijke loop der dingen van de natuur maar beter "een handje kan toesteken" (LM II, 82). De nadruk op de dood bracht de existentialisten tot "een soort kosmische opstand tegen de menselijke conditie" (ibid., 108), waar de mens in zijn persoonlijke ervaring tot vrijheid 'veroordeeld' is tegenover de afgrond van een onmetelijk niets.

Heidegger zet de toon voor de existentialisten en existentieel-psychologen door de confrontatie met (de angst voor) de dood neer te zetten als een *principium individuationis*. Alles wat iemand onderneemt komt in het teken staan van het in het reine komen met de gebrektheid. "*What emerges from this absolute isolation is a concept of the Self as the total opposite of man*" (EU, 181). De doodsfixatie doet iemand terugbuigen naar zijn individuele geworpenheid, afgesneden van wat het leven als beginnen kan inhouden.

Het verschil in nadruk op sterfelijkheid of nataliteit heeft gevolgen voor wat iemand van veiligheid verwacht. Binnen een traditie waarin de menselijke conditie voortdurend wordt afgestemd op het doodgaan, is het evident dat de spanning tussen ‘veiligheid-begeren’ en ‘onveiligheid-accepteren’ in het voordeel uitvalt van het eerste. Wie vooral weet dat hij sterft, stelt zich erop in zich daartegen te verweren. Wie vooral weet dat hij begint, stelt zich erop in gevaren op de koop toe te nemen.

Arendts diepere suggestie is dat het verschil in existentiële perceptie zijn weerslag heeft op hoe iemand zich politiek tot de wereld zal verhouden. In “*an ocean of uncertainty*” zien mensen zich in politieke zin geplaatst voor slechts twee opties (HC, 244). Er is de optie waarbij men ‘de prijs van onzekerheid’ accepteert, en zich committeert aan de hachelijke maar ook beloftevolle onderneming van een ‘authentieke’⁸⁹ relatie tot de wereld. En er is het ‘faustiaans contract’ dat hij kan tekenen met regimes van orde en autoriteit in ruil voor schijnzekerheden die vooral het naarbinnengekeerde eigenperspectief dienen (PP, 96-97). In dit soort politieke regimes van orde en autoriteit raakt het principe van nataliteit in de knel.

Vita activa

Vanuit de ontologische bepaling van nataliteit beweegt Arendt naar wat de mens betekent als doener. Arendts onderscheid tussen *vita activa* en *vita contemplativa* is gebaseerd op het hiërarchisch onderscheid dat Aristoteles maakte tussen de *bios politikos* en de *bios theoretikos* (BPF, 20).⁹⁰

Haar pleidooi om af te rekenen met de achterstelling van de *vita activa*, en met het onderscheid als zodanig, berust op tenminste drie punten. In de eerste plaats is de hiërarchie misplaatst. De *vita activa* is niet minder waard dan de *vita contemplativa*. Ten tweede is de scheiding misplaatst. Het denken krijgt pas kracht op het moment dat het zich in relatie stelt tot de wereld en onze houding daarin. Ten derde, hoewel het onderscheid dus kan worden betwist, is het in de moderniteit volledig opgeblazen waardoor de merites van de *bios politikos* die in de klassieke wereld nog wel golden, in de moderniteit totaal geen waarde meer vertegenwoordigen.

Dus, hoewel Arendt de traditie bekritiseert wat betreft haar lage waardering van de *bios politikos* (en daarmee ook het zelfverkozen politieke ballingschap van de filosoof in zijn ivoren toren), vormt *The Human Condition* een aanklacht tegen het moderne denken waarin de betekenis van het politieke leven is vergeten tegen de achtergrond van een allesoverheersende logica van consumptie en productie. Wat het politieke ook moge betekenen in de moderniteit, zij lijkt zelfs op afstand niet op wat zij in het licht van de menselijke conditie zou kunnen zijn.

89 Arendt spreekt regelmatig over authenticiteit, zoals over hoe het oorspronkelijke voortdurend wordt aangevallen door betekenisloos geklets – ‘mere talk’ (MDT, ix).

90 Aristoteles volgde hierin Plato’s idee dat de filosofische beschouwing als activiteit (de *bios theoretikos*) intrinsiek waardevoller moest zijn dan de inmenging in de wereldse aangelegenheden van de polis (de *bios politikos*). In de westerse filosofische traditie bleef het onderscheid bepalend, tot op het moment dat het in de moderniteit overbodig werd omdat alle betekenis nu werd uitgedrukt in productiviteit en instrumentaliteit.

Het onderscheid tussen *vita activa* en *vita contemplativa* voert zo daarom naar Arendts poging het politiek actieve leven van mensen principieel te willen herwaarderen.

Arbeiden, werken, handelen

Via uitvoerige etymologische herinterpretatie toont Arendt dat het actieve leven in de moderniteit beperkt wordt opgevat en eigenlijk naar drie afzonderlijke betekenissen moet verwijzen. Er is een onderscheid te maken tussen *arbeiden*, *werken* en *handelen* (*“labor, work, action”*) (HC, 79).

Arbeiden en werken worden in het moderne denken gelijkgesteld omdat men ze ziet als *productief*. Maar de gelijkstelling is onterecht. Het arbeiden staat in dienst van het noodzakelijke en repetitieve bestaansonderhoud (HC, 98, 146). Het werken staat in dienst van het scheppen van de kunstmatige invullingen van de leefwereld.

In relatie tot veiligheid duidt arbeiden op het overleven, een niet te onderbreken proces van de *animal laborans*. De metafoor is hier het metabolisme (ibid., 213).⁹¹ Het beeld van de mens die zwoegt, *“an activity in which man is neither together with the world nor with other people, but alone with his body, facing the naked necessity to keep himself alive”* (HC, 212). In het arbeiden vinden mensen elkaar in hun gelijke overlevingsstrijd. In die zin zit er wel een sociale component aan, zoals het gezamenlijk eten en drinken. Maar een politieke activiteit wordt het volgens Arendt nooit (ibid., 212). Arbeiden is nodig om het lichaam in leven te houden. Maar het is uitputtend. Men wil de resultaten van de arbeid daarom het liefste verduurzamen zodat er minder afhankelijkheid is (HC, 137).

De *homo faber* (de makende mens) richt zich op de kunstmatige bestendiging van de wereld met het doel een meer permanente en zekere omgeving te bouwen. Zijn bestaansactiviteit is het *werk*. Het gaat om het bewerken van de gegeven materiële wereld tot objecten die hem tot nut kunnen zijn. De perceptie van de *homo faber* is daarom anders gekleurd. Hij denkt in termen van bruikbaarheid. Zijn discipline is die van de *techne* (HC, 207), de ambachtelijke, toepassingsgerichte creatie. De wereld is zowel de bron van exploitatie als de nieuwe kunstmatige omgeving.

De *homo faber* is niet wereldloos maar raakt wel vervreemd. De kunstmatige wereld maakt hem onvertrouwd met zijn arbeidende relatie. Daarnaast vervreemdt de *homo faber* ook door zijn overal op toegepaste instrumentele logica. Omdat hij altijd maakbaarheid op het oog heeft reduceert hij de werkelijkheid tot doelen en middelen (*“categories of means and end”* (HC, 143)). Dat het leven ook buiten deze instrumentele rationaliteit betekenis draagt, ontgaat hem. De *homo faber* is symbolisch voor de moderniteit, omdat deze in het teken staat van ongebreidelde vooruitgang en industrialisatie, gefundeerd op de instrumentele logica.

91 Ik citeer: *“The only activity which corresponds strictly to the experience of worldlessness, or rather to the loss of world that occurs in pain, is laboring, where the human body, its activity notwithstanding, is also thrown back upon itself, concentrates upon nothing but its staying alive, and remains imprisoned in its metabolism with nature, without ever transcending or freeing itself from the recurring cycle of its own functioning”* (HC, 115).

Dat de *homo faber* vlucht in maakbaarheid, wordt gevoed door een aversie tegen drie verschijnselen die overlappen met onveiligheid: *onvoorspelbaarheid*, *onomkeerbaarheid* en *ongedetermineerdheid* (HC, 220). Naarstig zoekt hij daarom naar controle en het maken van fysieke beschermingswerken, zoals muren (HC, 191), maar ook figuurlijke barrières, zoals juridische constructies (HC, 227).⁹²

In de hang naar kunstmatige zekerheid ontnemt de *homo faber* zichzelf het zicht op de derde activiteit van het handelen (*“action”*), die juist bestaat bij gratie van onvoorspelbaarheid. Het handelen is de enige activiteit waarbij het element van pluraliteit in beeld komt: *“Action, the only activity that goes on directly between men without the intermediary of things or matter, corresponds to the human condition of plurality, to the fact that men, not Man, live on the earth and inhabit the world”* (HC, 7).

Arendt volgt Aristoteles in de interpretatie dat handelen de meest nobele van activiteiten is.⁹³ Alleen in het leiden van een politiek leven valt de ontplooiing van de activiteit volledig samen met zijn eigen doel. Handelen betekent het onverwachte omarmen en een riskante blikverruiming aangaan in de dialoog. Zo ontstaat *vrijheid*. Dit is geen negatief gefundeerde vrijheid, maar ze bestaat uit de ervaring dat de menselijke activiteit niet gebonden is aan de noodzakelijkheid, maar voortkomt uit het kunnen beginnen in samenspraak met anderen.

If someone wants to see and experience the world as it “really” is, he can do so only by understanding it as something that is shared by many people, lies between them, separates and links them, showing itself differently to each and comprehensible only to the extent that many people can talk about it and exchange their opinions and perspectives with one another, over against one another. Only in the freedom of our speaking with one another does the world, as that about which we speak, emerge in its objectivity and visibility from all sides. (...) In this sense, politics and freedom are identical, and wherever this kind of freedom does not exist, there is no political space in the true sense (PP, 128-129).

Uit deze passage blijkt hoe handelen gebaseerd is op spreken en pluraliteit. Alleen in het handelen in pluraliteit kan het proces van het *begrijpen* plaatsvinden. De wereld is, in de politieke sfeer, *niet* het ruimtelijk substraat zoals de *homo faber* haar begrijpt. Zij draagt de steeds wisselende gemeenschappelijke levensbetekenis die mensen er in het politieke proces aan

92 Arendt kon in 1957 slechts voorvoelen hoe de risicosamenleving exact haar beslag zou krijgen. Inmiddels is duidelijk hoe onontkoombaar de dwingende wisselwerking tussen risico-identificatie en technologisch interventionisme is geworden. Evgeny Morozov, een van de bekendste critici van Big Tech in Silicon Valley (en elders) noemt deze toxische wisselwerking *“solutionism”* (Morozov, 2013).

93 Ik citeer: *“It is this insistence on the living deed and the spoken word as the greatest achievements of which human beings are capable that was conceptualized in Aristotle’s notion of *energeia* (“actuality”), with which he designated all activities that do not pursue an end (*are ateles*) and leave no work behind (*no par’ autas erga*) but exhaust their full meaning in the performance itself”* (HC, 206).

verlenen. Daarom is deze wereld fundamenteel grenzeloos en onvoorspelbaar (HC, 191), maar ook vrij. Dat wil zeggen, zo vrij als het menselijk voorstellingsvermogen reikt.

Dit, samenvattend, sluit wederom aan bij Arendts notie van *nataliteit*. De mens is een beginner. In het handelen kan geen mogelijkheid vantevoren worden uitgesloten. In vrijheid kan elke nog-ongedachte betekenis ontstaan. Dit maakt de mens uniek maar maakt het handelen in de ogen van de *animal laborans* en de *homo faber* ook onveilig. Handelen vergt de acceptatie van onvoorspelbaarheid. De *homo faber* 'speelt liever op *safe*' door te vertrouwen op maakbaarheid.

Politieke macht versus heerschappij

In het handelen van de pluraliteit zijn er onbegrensde mogelijkheden, maar het is onvoorspelbaar qua uitkomst. Deze onvoorspelbaarheid, benoemde ik, vormt een bedreiging voor de *homo faber* die de uitkomsten van het handelen liever beheersbaar houdt.

In relatie tot dit punt is er nog een onderscheid van belang. Dit is het verschil tussen macht ("*power*") en verschillende vormen van heersen waarin een vorm van verticale controle of geweld schuil kan gaan ("*force*", "*strength*").

Power is what keeps the public realm, the potential space of appearance between acting and speaking men, in existence. The word itself, its Greek equivalent *dynamis*, like the Latin *potentia* with its various modern derivatives or the German *Macht* (which derives from *mögen* and *möglich*, not from *machen*) indicates its potential character. Power is always as we would say, a power potential and not an unchangeable, measurable, and reliable entity like force or strength. While strength is the natural quality of an individual seen in isolation, power springs up between men when they act together and vanishes the moment they disperse (HC, 200).

Macht is een emergent effect van pluralistische politiek. Ze treedt op wanneer men zich in gelijkwaardige sfeer organiseert en 'ontdekt' dat men invloed heeft. Macht kan nooit worden geforceerd. Dit impliceert ook kwetsbaarheid. Ze is niet maakbaar maar wel breekbaar. Men kan (verbaal) geweld gebruiken om mensen te laten gehoorzamen. Maar dan sticht men veiligheid door middel van autoriteit, niet door instemming.

Uiteraard is de wereldgeschiedenis vergeven van de onderdrukking. Heersers of regimes laten zich de controle niet snel uit handen slaan. Dit leidt tot de paradoxale vondst van Arendt: "*The end purpose of politics is to safeguard life in the broadest sense to be unmolested by politics.*" (PP, 115) Het politieke proces, dat altijd open en dialogisch moet zijn, zou nooit geannexeerd mogen worden door autoritaire, institutionele politiek, ook al is dit de norm.

Het politieke vrijheidsideaal van Arendt is, zelfs in Athene, nooit de norm geweest. Ze stelt zelf dat men zou kunnen denken dat haar voorstel utopisch is, een wensdenken. Maar zij bestrijdt dit. *Utopisch* zijn politieke realiteiten die veiligheid beloven en voor dat doel telkens

weer nieuwe idealen realiseren (EU, 317). Maar pluralistische macht is niet maakbaar, en daarom ook nooit utopisch. De vraag is of veiligheid überhaupt wel in goede handen is bij de *homo faber*, of bij welk modern politiek systeem dan ook (PP, 109). Omdat elke systematiek vroeg of laat neigt tot het beknotten van vrijheid.

Arendts beeld van politieke macht is gebaseerd op vertrouwen in het gelijkwaardig, zelforganiserend vermogen van mensen. In dit opzicht kent zij haar filosofische opponent, Plato. Het is bekend dat Plato uitgesproken wantrouwend stond tegenover de Atheense democratie (Popper, 2005, 15-17). Het politieke bestel dat geschetst wordt in de *Politeia* staat op meerdere punten haaks op Arendts politieke voorstelling. Plato's staatsvoorstelling is utopisch te noemen omdat deze gekoppeld is aan een maatschappelijke ideaalvoorstelling en een instrumentele visie op hoe deze te realiseren.

Ik schets de staatsopvatting van de *Politeia* kort omdat men haar kan opvatten als de eerste theoretische rechtvaardiging van een autoritaire 'politiestaat'. Het contrast maakt duidelijk waar Arendt zich tegen verzet, maar ook hoe oud de gedachte is dat politieke macht geconsolideerd zou moeten worden bij experts en loyale milities in plaats van bij iedereen.

Voor Plato is het politieke leven ondergeschikt aan de toewijding aan filosofische waarheid. Dit volgt bijvoorbeeld uit de bekende grotanalogie (*Politeia* VII, 514A-517D), waarin de zichtbare wereld wordt vergeleken met een "gevangenis". Het zien van de dingen in het licht buiten de grot is vergelijkbaar met "de opgang van de ziel naar de wereld van de kennis". Niet iedereen is echter in staat uit deze gevangenis te ontsnappen en het licht te kunnen verdragen. De wijzen die het licht hebben gezien zullen bovendien niet willen terugkeren naar het duister van de "menselijke aangelegenheden" (ibid., 517D).

Dat niet iedereen een talent heeft om de eeuwige kennis te ontwaren, volgt uit Plato's indeling van de ziel, die ik ook besprak in hoofdstuk 3 ('Begeerte'). De opbouw van de ziel in de elementen redelijkheid ("*logistikon*"), geldingsdrang ("*thymoeides*") en het lustgevoel ("*epithymia*") (ibid., XI, 580D) correspondeert met de maatschappelijke wereld waarin sommigen geboren zijn voor het kunnen doorgronden van de waarheid (de "gouden" laag), maar de meesten niet meer bezitten dan een aanleg voor lichamelijke prestatie ("zilver") of behoeftebevrediging ("brons").

Deze ongelijke verdeling pakt problematisch uit voor elke staat die rechtvaardig wil zijn. De meeste mensen zijn "niet van de waarheid op de hoogte", en kunnen daarom "de staat nooit behoorlijk besturen" (ibid., VII, 518C-D). De wijze mensen hebben, eenmaal buiten de grot, geen zin om zich weer onder menselijke aangelegenheden te begeven. Toch is het noodzakelijk, vanuit welbegrepen maatschappelijk belang, dat de wijze mensen de macht grijpen omdat zij met hun wijsheid het minste machtsbelust zijn. Alleen de wijsgeer vermag daarom "neer te zien op de politieke macht" (ibid., VII, 520C-521B).

De consequenties van het Platoons mens- en wereldbeeld zijn verstrekkend. Waar alleen “deskundigen”⁹⁴ aan het roer mogen staan, wordt andere groepen de kans op politieke inmenging ontnomen. De niet-wijze massa’s zullen niet in staat zijn tot een goed oordeel te komen over de maatschappelijke koers. Zij zijn vatbaar voor eer en gewin en misleiding door populistten. Een verzameling interventies passeren de revue in de *Politeia*, bedoeld om de heerschappij te consolideren voor de wijsgeren-politici, de fysiek-geschikten (wachters) te disciplineren voor een militaire, dienende rol, en het gewone volk tevreden en onwetend te houden. Alles geschiedend, weliswaar, in het belang van de rechtvaardige staat.

Het Platoonse bestel is op te vatten als een politiestaat *avant-la-lettre* geleet op de principes van conditionering en disciplineren die in de dialoog worden verkend. Berucht is de rechtvaardiging van de “leugen voor noodgevallen”. Socrates suggereert in de dialoog dat een samenleving soms beter af is wanneer de deskundigen zich mogen bedienen van strategische misleiding. De wijsgeren-politici mogen, vanuit algemeen belang, ‘het volk’ in collectieve sluimer laten leven.

Wat betreft de opleiding van de wachters is het noodzakelijk dat hun loyaliteit van jongs af aangekweekt wordt door ze vroeg te selecteren, elk bezit te ontfangen, lichamelijk te trainen en hun standvastigheid te testen (ibid., 412-421). Men zou kinderen in opleiding moeten onderwerpen aan pijn en meenenem naar het strijdgewoel om “net als jonge honden bloed te laten proeven” (ibid., VII, 357A). De wachters hebben niet alleen als taak om ervoor te zorgen dat “de vijand van buitenaf geen gelegenheid krijgt”, maar zijn ook verantwoordelijk voor interne controle, om ervoor te waken dat “in het binnenland de eigen bevolking geen behoefte heeft om agressief op te treden en zich te misdragen” (ibid., 412-421). Veiligheid als inzet van politieke besluitvorming vormt binnen het platoonse bestel zo een aangelegenheid die niet door maar *vóór* de mensen geregeld moet worden. Maatregelen dienen ter negatie van de kans op wanorde, ongehoorzaamheid of dreiging. Interne controle, desnoods met geweld of misleiding, is noodzakelijk wanneer het algemeen belang is gediend.

Hoewel Arendt zich in haar teksten ook regelmatig positief laat inspireren door socratische ideeën (bijvoorbeeld in de eerder genoemde notie van *dialegesthai*), stelt zij Plato ook verantwoordelijk voor de catastrofale wijze waarop het idee van politiek bedrijven hier wordt voorgesteld. Zij stelt Plato verantwoordelijk voor “*the philosopher’s turning away from politics*” (BPF, 17). Er zijn tenminste twee grote twistpunten die ik hier wil benoemen.

Ten eerste, Plato plaatst de politieke activiteit in een ondergeschikte hiërarchie ten opzichte van het wijsgerig denken. Dit is catastrofaal omdat politiek bedrijven daarmee een tweederangs activiteit wordt. Andersom wendt de wijsgeer zich in zijn waarheidscontemplatie af van de wereldlijke aangelegenheid, terwijl de manier waarop mensen zich beginnend tot hun tastbare wereld verhouden juist ontologisch allesbepalend is volgens Arendt. In die zin heeft de

94 Ik hanteer voor de vertaalde passages de vertaling van Warren en Molegraaf (*Politeia* III, 428d-e. 2012, 157).

platoonse 'politieke traditie' het valse onderscheid tussen de *vita activa* en de *vita contemplativa* bestendigd:

Our tradition of political thought began when Plato discovered that it is somehow inherent in the philosophical experience to turn away from the common world of human affairs; it ended when nothing was left of this experience but the opposition of thinking and acting, which, depriving thought of reality and action of sense, makes both meaningless (BPF, 24-25).

Met "het begin en het einde van de traditie" bedoelt Arendt dat Plato historisch een norm zet om politiek als inferieure, technocratische aangelegenheid te beschouwen. 'Het politieke' was daarom lang de moeite van het denken niet waard. Tot op het punt dat het politieke in de moderniteit volledig samenvloeit met het idee van technisch-pragmatisch management, waardoor de noodzaak om er algemene principes voor vast te stellen al helemaal onnodig raakte.

Arendt stelt Plato verantwoordelijk voor het inwisselen van het beeld van politiek als pluralistisch engagement voor het beeld van politiek als discipline van maakbaarheid:

In the Republic, the philosopher-king applies the ideas as the craftsman applies his rules and standards; he "makes" his city as the sculptor makes a statue; and in the final Platonic work these same ideas have even become laws which need only be executed. Within this frame of reference, the emergence of a utopian political system which could be construed in accordance with a model by somebody who has mastered the techniques of human affairs becomes almost a matter of course; Plato, who was the first to design a blueprint for the making of political bodies, has remained the inspiration of all later utopias. And although none of these utopias ever came to play any noticeable role in history (...) they were among the most efficient vehicles to conserve and develop the tradition of political thinking in which, consciously or unconsciously, the concept of action was interpreted in terms of making and fabrication (HC, 227-228).

De suggestie is dat Plato's staatsopvatting het absolute beginpunt vormt voor de utopische dromen van de westerse geschiedenis.⁹⁵ Plato is verantwoordelijk voor de gedachte dat politiek kan worden ontworpen op de filosofische tekentafel.

95 Arendt staat niet alleen in de gedachte. Zie ook *The Open Society and Its Enemies* (Popper, 2005. Oorspronkelijk uitgegeven in 1962). Uitvoeriger belicht Popper de historische context waarin het wantrouwen tegen het politieke bij Plato moet zijn ontstaan. Deze gevoelens sprongen op in een hoogst onzekere en tirannieke periode, waarin Athene wisselend geplaagd werd door epidemie en oorlog, en Plato ook persoonlijk geraakt werd door geweld en chaos (Popper, 2005, 15-17). In het teken van deze tijd stond een enorme wedijver tussen democraten en aristocraten. Twee van Plato's ooms waren bovendien onderdeel van de kortstondige heerschappij van de Dertig Tirannen (404 v.Chr.) en werden vermoord door democratisch gezinde groepen. Tot slot werd ook de inspirator van Plato, Socrates, door de democraten voor het gerecht gesleept en veroordeeld

Hoewel Plato een utopisch bestel schetst, op basis van een mensbeeld dat uitgaat van de ongelijkheid van mensen, en met de eerste trekken van een politiestaat, denk ik dat Arendt verkeerd vooronderstelt dat Plato voorstond dat de filosofen zich konden afkeren van de politieke praktijk. Sterker nog, het punt dat slechts enkelen in staat zijn tot hogere kennis leidt er nu juist toe dat er een maatschappelijke taak ligt voor de verlichte mensen om hun kennis terug te brengen naar de wereldlijke aangelegenheid (zie bijv. *Politeia* vii, 519 c-d).⁹⁶ Het politieke spel is fundamenteel ongelijkwaardig, maar de *Politeia* is geen pleidooi voor de denker om zich geheel af te keren van de politiek.

Deze nuance maakt dat Arendt Plato vooral op een functionele maar niet noodzakelijk getrouwe manier in haar argumentatie inpast. Het is wel zo dat de politieke aangelegenheid in hiërarchie als een ondergeschikte bezigheid verschijnt waardoor het belang van het politiek handelen dus volgens Arendt al vroeg in de geschiedenis van het denken geweld wordt aangedaan. Maar het is vooral Arendts eigen punt dat de hiërarchie tussen *vita activa* en *vita contemplativa* in de geschiedenis van het denken uitvalt in het voordeel van de laatste. En dat de *vita activa* hierdoor in de geschiedenis vanaf dat moment ook structureel vanuit de contemplatie bejegend wordt, in plaats dat zij op basis van haar eigen merites bejegend wordt (Young-Bruehl, 1982).

Het tweede punt van wrijving betreft het verschil in opvatting over de rechtvaardiging van politieke heerschappij. Dit verschil is gekoppeld aan het beeld van politiek als minderwaardige discipline. Als maar een deel van de mensen in staat is tot politieke verantwoordelijkheid, kan daaruit ook de platoonse legitimering volgen van autoriteit en *disciplineren*. Politieke onkunde is voor de meesten de norm, en daarom moeten mensen gestuurd en gecontroleerd worden.

Deze autoritaire visie staat haaks op Arendts agonistisch pluralisme, gefundeerd op het Griekse gelijkwaardigheidsprincipe *isonomia*, waarbij iedere burger inbreng heeft, en deze inbreng een criterium van waardigheid is.⁹⁷ Bij Arendt zal veiligheid het onderwerp zijn van de mensen. De figuratie van veiligheidspolitiek als brenger van orde en gezag zal zij willen kantelen naar een politiek van handelen en een waardig engagement.

tot de gifbeker (PP, 2005, 15-17). Binnen Poppers analyse geeft dit een definitieve aanleiding voor Plato om zijn vertrouwen te vestigen in het transcendente, niet in het wereldlijke (ibid., 186-187).

96 Ik citeer uit de vertaling: "Wij hebben als oprichters van de staat de taak, zei ik, om mensen met de beste aanleg te dwingen de kennis te bereiken die wij eerder het belangrijkste noemden: het goede te zien en die weg te bestijgen. En wanneer zij op die hoogte genoeg te zien hebben gekregen, moeten we afkeuren wat tegenwoordig wordt goedgekeurd.' 'Wat is dat dan?' 'Dat ze daar blijven,' zei ik, 'en dat ze weigeren weer naar hun medegevangenen terug te gaan, en hun lusten en lasten te delen, ongeacht of die waardeloos of waardevol zijn'" (Plato, 2012, 281).

97 Politiek bedrijven, 'handelen' (*action*), is voor Arendt geen 'smalle' beroepsmatige activiteit, maar, samen met de twee anders scheppende activiteiten van de mens, het arbeiden (*labour*) en het werken (*work*), de meest verhevene. Arendt leunt hier zwaar op de aristotelische gedachte dat mensen 'politieke dieren' zijn (met de *polis* als meest verheven vorm van congregatie) die in de deliberatie hun hoogste vorm van waardigheid vinden. Ik kom hier in deel III nog uitgebreid op terug.

Over Arendts methode van analyse

Een integratie van ontologisch en historisch denken

In *The Human Condition* valt op hoe snel zij haar ontologische vooronderstellingen presenteert. Bijvoorbeeld de gedachte dat mensen gekenmerkt worden door hun *nataliteit* is vooruitstrevend en uitdagend. Maar dit punt wordt direct op de eerste pagina's geïntroduceerd zonder situering in de historische, wijsgerige discussie.

Het is paradoxaal dat zij "ontologische constanten" (EU, 33) vooronderstelt, maar dat zij zich tevens fel keert tegen de gedachte dat de menselijke conditie een vastomlijnd, essentialistisch pakket beschrijft (HC 9, 12-13).⁹⁸ Men kan wel ontologisch over de mens spreken, maar men dient te vermijden essentialistisch te worden.⁹⁹

Arendt weet deze paradox half 'op te lossen' door de ontologische eigenschappen te verbinden met aspecten van ongedetermineerdheid. Mensen bezitten eindeloos veel mogelijkheden om de wereld naar believen te bewonen.

Tegelijk, het handelen in de geest van Arendt vooronderstelt universele vermogens. De belangrijkste zijn de vrije wil en het redelijk nadenkend vermogen. De vrije wil fundeert Arendt op Augustinus (354-430) en Duns Scotus (1266-1308). Dit is enigszins riskant omdat de scholastieke traditie de vrije wil nadrukkelijk verbindt met theologische vraagstukken. Het is de vraag of de vertaling van deze discussies naar actuele context door Arendt altijd geslaagd uitpakt (enkele kritische punten hieromtrent bespreek ik in hoofdstuk 8). Het vermogen tot redelijkheid fundeert zij op Immanuel Kant. (Hoe zij deze vermogens fundeert, wordt duidelijker in deel III). Zowel over de vrije wil als over de redelijkheid kan men twisten.

De mens is niet alleen maar zijn conditie, maar ook het subject van conditionering (HC, 9).¹⁰⁰ De mens als beginner is er verantwoordelijk voor dat er dingen in de wereld ontstaan die weer hun weerslag hebben op hoe 'de mens' optreedt, zichzelf ziet en verandert.

98 Arendt had een afkeer van essentialistische mensbeelden en de romantisering van 'Naturvölker' (Curthoys, 2011). Dit is begrijpelijk omdat de Duitse *Naturphilosophie* de deur openzette voor het ideologisch misbruik dat de nazi's later zouden inbrengen. Mensen moeten zichzelf daarnaast niet als halfgoden zien die boven de natuur staan. Ik citeer: "Moreover, nothing entitles us to assume that man has a nature or essence in the same sense as other things. In other words, if we have a nature or essence, then surely only a god could know and define it, and the first prerequisite would be that he be able to speak about a 'who' as though it were a 'what.' The perplexity is that the modes of human cognition applicable to things with 'natural' qualities, including ourselves to the limited extent that we are specimens of the most highly developed species of organic life, fail us when we raise the question: And who are we? This is why attempts to define human nature almost invariably end with some construction of a deity (...); but the fact that attempts to define the nature of man lead so easily into an idea which definitely strikes us as 'superhuman' and therefore is identified with the divine may cast suspicion upon the very concept of 'human nature'" (HC, 12-13).

99 Dat een filosofische analyse meerwaarde heeft vanwege de zoektocht naar ontologische principes, verdedigt Arendt in het essay *Philosophy and Sociology* (EU, 28-43). In een felle aanval op Karl Mannheim stelt ze dat de sociologie geen recht heeft om de definiëring van ontologische constanten van het bestaan te verwerpen vanwege een gebrek aan empirische methode. In wezen schiet juist de empirische sociologie tekort door alles wat verstandelijk beredeneerd is, en niet empirisch aangetoond, tussen haakjes te plaatsen (ibid., 31-34).

100 Ik citeer: "(...) the things that owe their existence exclusively to men nevertheless constantly condition their human makers. In addition to the conditions under which life is given to man on earth, and partly out of them, men constantly create their own, self-made conditions, which, their human origin and their variability notwithstanding, possess the same conditioning power as natural things" (HC, 9).

Iedereen fungeert binnen een culturele omgeving waarin men geconditioneerd wordt en eventueel ‘geknecht’ onder dominante ideologische denkbeelden.¹⁰¹ Een van de belangrijkste terugkerende vragen voor Arendt is dan ook waarom mensen hun voorbepaalde vermogen tot handelen in de steek laten en zwichten voor de normalisering. Een terugkerende vijand in Arendts werk is hierin de kracht van het conformisme (zie ook: EU, 423-427).

It is decisive that society, on all its levels, excludes the possibility of action (...). Instead society expects from each of its members a certain kind of behaviour, imposing innumerable and various roles, all of which tend to “normalize” its members, to make them behave, to exclude spontaneous action or outstanding achievement (HC, 40).

De confrontatie tussen de (ontologisch gegeven) politieke mogelijkheden van mensen en de normaliserende krachten die werkzaam zijn in de moderniteit, vormt een rode draad in haar politieke denken.

Arendt hekelt de controlegerichte tendensen van de moderniteit en het primaat van technisch-wetenschappelijke beheersing.¹⁰² In moderne context vergeet het individu hoe hij zijn mogelijkheid tot politieke zeggenschap kan ontplooiën. Daarom wil Arendt achterhalen welke dominante vormen van instrumenteel denken de politieke mogelijkheden van mensen insnoeren.

Veiligheidsbegeerte analyseren in de geest van Arendt betekent een dubbele slag maken. In de eerste plaats dienen we te begrijpen dat het streven naar veiligheid ten dele ontologisch is, en dat het samenhangt met de nataliteit en de sterfelijkheid van de mens. In de tweede plaats willen we begrijpen hoe het streven naar veiligheid het resultaat is van normaliserende krachten. Welke betekenissen zijn daarin dominant, en hoe haken ze aan op het ontologisch veiligheidsstreven? Hoe beperkt de ten diepste politieke mens zichzelf door zijn eigen conditioneringen? Voor Arendt is het duidelijk dat het grootste deel van de conditionerende krachten op het conto komt van de *homo faber*, verwijzend naar de dominante maakbaarheidsvoorstelling van de moderniteit.

Begrijpen en betekenis

Centraal in dit onderzoek staat niet de prevalentie van risico's, maar de betekenissen die achter het streven naar veiligheid schuilgaan. Waar deze verweven zijn met motieven en collectieve voorstellingen in de moderne cultuur (zoals ze bijvoorbeeld samenkomen in het filosofische beeld van de *homo faber*), is er een mogelijkheid tot hermeneutische interpretatie. Arendt spreekt in dezen over begrijpen (“*understanding*”). Zij leunt hier op de ‘act’ van het *verstehen*, welke een lange traditie heeft in de fenomenologische en hermeneutische filosofie.

101 Zie ook: OT III, 158-159.

102 Op het gebied van het ontmaskeren van deze conditionering is een verre verwantschap te ontdekken met de genealogische analyse van Foucault, hoewel er verder weinig gelijkenis is.

Begrijpen kan op het eerste gezicht wijzen op een veelheid aan activiteiten. Binnen de sfeer van de risicosamenleving zien we dat begrijpen vooral betekent antwoord geven op: ‘Wie heeft het gedaan? Hoe heeft dit kunnen gebeuren? Wat moeten we doen om ervoor te zorgen dat dit nooit meer gebeurt?’ Deze vragen hebben te maken met respectievelijk feitenreconstructie, aansprakelijkheid en risicomitigatie.

Hannah Arendt zou menen dat deze waardetoeckenning¹⁰³ wordt gedreven door *weetgierigheid*, niet door *begrip*. Weten (*“knowing”*) is volgens Arendt een gerechtigde vorm van menselijke kennisverwerving, maar ze is niet de enige vorm, en kent haar eigen tekortkomingen.¹⁰⁴ Maar in de moderniteit waarin de instrumentele, utilitaire redeneervorm dominant is, blijft wel steeds minder ruimte voor een ander type kennis, namelijk het ‘begrijpen’ (*“understanding”*).

Begrijpen is een vorm van denken, een “innerlijke dialoog” (BPF, xvii) die zich onderscheidt van het inductieve denken dat op basis van de perceptie naar feitelijke kennis beweegt.¹⁰⁵ De uitkomst van dit reflectieve proces noemt Arendt ‘betekenis’ (*“meaning”*).

Het hermeneutisch begrijpen heeft voor Arendt specifiek betekenis voor het bedrijven van politiek, als exercitie om in een sfeer van gelijkwaardige, pluralistische uitwisseling tot begrip te komen en op grond daarvan te handelen. In relatie tot het ‘ik’, heeft ‘begrijpen’ ook een normatieve functie, om tot inzicht te komen welke verantwoordelijkheid het ‘ik’ wil verbinden met het inzicht dat het ontwikkelt.

Het begrijpen dat reeds begint bij het gezond verstand noemt Arendt *“preliminary understanding”* (EU, 310). Dit is de nog ongegronde inschatting dat een bepaalde betekenis waarachtig en van belang is. Arendt vergelijkt het met de intuïtie die veel mensen hebben dat totalitaire maatregelen de vrijheid aantasten zonder dat ze direct de waarheid van deze gedachte kunnen overleggen (ibid.).

In relatie tot de actualiteit zijn dergelijke redeneringen herkenbaar bij afwegingen tussen privacy en veiligheid. De meeste mensen hebben een onheilspellend gevoel bij privacy inperkende maatregelen zonder grondige onderbouwing. Een probleem van *“preliminary understanding”* is dat het intuïtieve inzicht voor veel mensen ook vaak bij een beginnend begrijpen blijft.

103 Ik gebruik hier de term “waardeketen” omdat Arendt ‘waarden’ zelf typeert als symptomatisch voor een politiek die eigenlijk geen politiek is omdat ze geschoeid is op uitwisseling van economische en maatschappelijke waarden, maar niet op het scheppen van betekenis. (Zie: BPF, 33-34; HC, 165-166)

104 De pretentie van wetenschappelijke feitelijheid is volgens Arendt ook een filosofische tekortkoming: De wetenschapper moet zich houden aan de data en de claims. Kritische interpretatie is niet geoorloofd anders dan dat de feitelijke gegevens onder de werkhypothesen toestaan. (EU, 311) Dit betekent echter niet dat feitelijk weren waardenvrij is volgens Arendt (zie: BPF, 34). Zowel het weten als het begripen worden ondernomen vanuit het gezond verstand dat altijd afhankelijk blijft van hoe de waarneming prioriteert en inkadert.

105 Het verschil tussen weten en begrijpen voert Arendt terug op Kants onderscheid tussen *Verstand* en *Vernunft*, waarbij ze direct duidelijk maakt dat *das Vernunft* hoog aangeslagen wordt omdat dit steunt op meer dan alleen zintuiglijkheid en verstand (LM, Th., 57). *“The intellect”* (verstand) is in staat om te zien wat er feitelijk gebeurt en om daarmee op een primaire manier mee om te gaan. Maar pas met behulp van de rede (*“reason”*) is het mogelijk om op deze feiten te reflecteren en te begrijpen wat dit gepercipieerde gevaar kan *betekenen*. Begrijpen kan niet zonder indrukken te krijgen van de werkelijkheid, maar pas in het begrijpen worden de feiten in hun verbanden geplaatst en kan er betekenis ontstaan.

Hierdoor kan er bijvoorbeeld te weinig kritisch gewicht ontstaan om maatregelen tegen te houden die in de basis door velen worden gewantrouwd.

“*True understanding*” gaat een stap verder. Meer dan een beginnend begrijpen is een waarachtig begrijpen *kritisch* van aard. Dit houdt in dat begrijpen bereid is tot confrontatie en de taak voor zich ziet om valselijke principes en vooronderstellingen onderuit te halen. Het ‘transcendeert’ feitelijk weten. Ik citeer:

Understanding precedes and succeeds knowledge. Preliminary understanding, which is at the basis of all knowledge, and true understanding, which transcends it, have this in common: They make knowledge meaningful. (...) True understanding always returns to the judgments and prejudices which preceded and guided the strictly scientific inquiry (EU, 311).

Een kritisch denken is niet gebonden aan een natuurwetenschappelijke discipline maar kan zich in openheid richten op de vooronderstellingen die ons denken, maar ook ons maatschappelijke leven, richting geven. Het woord “*true*” is enigszins misleidend, omdat het Arendt gaat om de intentie van een ‘oprecht willen doorgronden’, en niet om het achterhalen van universele waarheden.¹⁰⁶ Het kritisch begrijpen zoekt naar waarheden terwijl het de gevonden waarheden nooit mag verabsoluteren.¹⁰⁷ Het begrijpen is daarom nooit af, ten principale, een “*unending activity*” (EU, 307-308).

Een *kritisch* hermeneutisch begrijpen houdt in dat men de dominante vooronderstellingen herkent in het heersende mens- en wereldbeeld. Dit komt bijvoorbeeld duidelijk naar voren in Arendts analyse van de moderniteit, die zij verbindt met de instrumentele mentaliteit van de *homo faber*. Het kritisch begrijpen zal de ideologische grondslagen daarvan willen achterhalen, de dominantie van de maakbaarheidsgedachte willen betwisten, en willen ontsluiten welke andere betekenisaders op de achtergrond raakten.

Dergelijke kritiek leveren impliceert dat de begrijpende rede buiten de gevestigde denkstramien treedt. Het begrijpen is daarom *representatief*. Het onderzoekt mogelijke standpunten. In uiterste zin reikt het naar een nog-ongedachte betekenis. Bijvoorbeeld, als veiligheidsbegeerte in de moderne, instrumentele mentaliteit vooral verwijst naar controle, is het dan mogelijk om een alternatief te denken? Kunnen we onze eigen vooringenomenheden identificeren en tijdelijk verlaten om zo een nieuw perspectief van betekenis aan te breken?

106 Arendt hanteert het begrip “*essence*” cursief, om daarmee vermoedelijk aan te geven dat het om een doelbetekenis gaat van filosofisch begrijpen, niet om een *essentialisme* (zie ook: EU, 311).

107 Arendt verbindt dit zoeken naar waarachtige betekenis met de filosofische traditie als zodanig, de discipline die zich vanouds niet hoeft te verbinden met wat de historische feiten hem opdragen om analytische conclusies te trekken (zie: BPF, *Tradition and the Modern Age*, 17-40). Dit maakt het denken vindingrijk omdat het leidt tot... “(*...*) *paths that open up a piece of otherwise unexplored ground*” (MDT, 79). Begrijpen is een vorm van denken die potentieel voert naar een nog-ongedachte betekenis.

Veiligheidsbegeerte *begrijpen*, vergt dat we het streven in het actuele aantreffen, bij onszelf, in onze sporen van denken en de politieke gebeurtenissen die zich onttollen. De onafgebroken kritische energie die we daarbij aan de dag leggen, en de structurele openheid die we daarbij vasthouden, waarbij we de onzekerheid trotseren – deze eigenschappen vormen niet alleen een moreel credo. Zij vormen voor Arendt ook de vruchtbare filosofische attitude van waaruit een alternatief voor beheersingsgericht denken kan ontluiken.

Fragmentarische historiografie

Arendt verklaart politieke gebeurtenissen vaak vanuit de beschrijving van een historische mentaliteitsverschuiving. Zo beschrijft zij dat het totalitarisme historisch gezien zonder precedent was, maar dat zij niet had kunnen ontstaan zonder verschillende ideeën die collectief konden postvatten.

Een voorbeeld is de verbuiging van het idee van rechtvaardigheid binnen het totalitaire regime (Arendt, OT III, 159-161). Het totalitarisme legitimeert haar misdaden vanuit de vervorming van de klassieke gedachten over recht. De vertrouwde voorstelling dat de wet boven de mensen staat maar ook een product is van menselijke wederkerigheid (Wat Cicero betitelde als de '*consensus iuris*'), wordt in het regime ongeldig verklaard en vervangen door een naturalistische interpretatie.

Recht krijgt een nieuw gelaat, namelijk dat van de macht die 'noodzakelijk' handelt vanuit het oogpunt van biologische zuiverheid. Het regime, en haar toehoorders, zijn zichzelf gaan zien als interpreet, scheidsrechter en uitvoerder wat betreft deze biologische zuiverheid. Zij omarmen deze rollen op grond van de gezamenlijke '*Weltanschauung*' die in deze tijd ontstaat (Arendt, OT III, 168).

Arendts suggestie is dat een totalitair regime, dat ongebreideld misdaden tegen de menselijkheid pleegt, zich niet vormt aan de hand van geweld alleen. Er is een kritische massa nodig die deze situatie langduriger kan laten voortbestaan, en die bereid is ideeën te laten bloeien die deze daden legitimeren. Als dit klopt, dan geeft dat maar aan hoe belangrijk het is om deze impliciete voorstellingen manifest te maken. En inderdaad een studie te maken van een collectieve mentaliteit en de wortels hiervan.

Met dit doel voor ogen past Arendt een *fragmentarische* historische analyse toe. Dit betekent dat zij *niet* de taak van een volledige geschiedschrijving op zich laadt, maar dat zij alleen die historische elementen aanvat die pregnant zijn wat betreft hun betekenisvorming, en die een betekenisvolle ommezwaai in het denken representeren.

D'Entrèves stelt dat Arendt deze hermeneutische strategie van een "*fragmentary historiography*" ontleent aan deels Walter Benjamin en deels Martin Heidegger.

From Benjamin she took the idea of a fragmentary historiography, one that seeks to identify the moments of rupture, displacement and dislocation in history. Such fragmentary historiography enables one to recover the lost potentials of the past in the

hope that they may find actualization in the present. From Heidegger she took the idea of a deconstructive reading of the Western philosophical tradition, one that seeks to uncover the original meaning of our categories and to liberate them from the distorting incrustations of tradition. Such deconstructive hermeneutics enables one to recover those primordial experiences (Urphänomene) which have been occluded or forgotten by the philosophical tradition, and thereby to recover the lost origins of our philosophical concepts and categories (D'Entrèves, 2006).

Wat betreft haar historiografische benadering is Arendt geïnteresseerd in twee zaken: Ze wil demonstreren dat het geëigende mens- en wereldbeeld in het hier en nu geen *noodzakelijke* voorstellingen zijn om aan vast te houden. Ten tweede, ze wil aan de hand van de herinterpretatie van historische voorstellingen aantonen dat bepaalde betekenissen onterecht zijn overvleugeld en een herwaardering verdienen, gelet op wat ze kunnen bijdragen aan blikverbreding in het hier en nu. De filosofische geschiedenis kan men opvatten als een schatkamer waarin ideeën liggen die helpen om het perspectief te kantelen. Arendt zelf vergelijkt Walter Benjamin, wat betreft zijn manier van filosoferen, met een parelduiker (MDT, 200). Het is niet de bedoeling om, zoals Husserl en Heidegger, de essenties te achterhalen van fenomenen, maar om te “graven naar bodemschatten die nu gefragmenteerd en onverbonden op de bodem liggen”, waar zij erop wachten om op een betekenisvolle manier geïnterpreteerd te worden. Maar in haar lofprijzing van Benjamins manier van filosoferen ziet men ook dat Arendt zichzelf door deze denkmethode heeft laten inspireren, zo betoogt Benhabib uitgebreid (Benhabib, 2003, 89, 93, 172).

The Human Condition is in dit licht te begrijpen als Arendts poging om het dominante wereldbeeld van de *homo faber* en zijn instrumentele kijk op de wereld te doorbreken. Door enerzijds de smalle motieven van de *homo faber* te ontleden, en anderzijds de vergeten politieke aspecten van de klassieke *vita activa* te herwaarderen, hoopt Arendt het mensbeeld te verbreden. De creatieve toeëigening van de geschiedenis is van belang vanwege haar contrastwerking, niet noodzakelijk vanwege haar natuurgetrouwe weergave van zaken.

Het woord ‘mentaliteit’ is bij Arendts analyses regelmatig terug te vinden (zie bijv. HC, 305-306). Dit is begrijpelijk omdat de notie verwijst naar een set van collectieve attitudes en motieven die men samenneemt om een bepaalde tijdsgeest (of de veranderingen daarin) te begrijpen. De beschrijving van een mentaliteit is bij Arendt nooit empirisch, of een vorm van discoursanalyse. Ze is het resultaat van het zoeken naar de betekenissen die mensen toekennen wat betreft hun verhouding tot de leefwereld, en in hoeverre deze zich onderscheiden van eerdere visies in de geschiedenis.

In *The Human Condition* besteedt Arendt bijvoorbeeld veel aandacht aan Galileo's experimentele bevestiging van het heliocentrisme (HC, 257-260). Op zichzelf genomen hebben de experimentele inzichten een plek in een reeks van wetenschappelijk-revolutionaire ideeën. Maar Arendt is voornamelijk uit op de betekenisverschuiving in het menselijk zelfbeeld. Galileo demonstreerde voor het eerst dat verstrekkende hypothesen bewezen konden worden

met instrumenten. Galileo symboliseert de vertwijfeling die de mens vanaf nu kon ervaren bij de producten van zijn eigen overdenking. Een nieuw, gemankeerd antropocentrisme ontstaat. De mens is de maat, maar niet omdat hij zichzelf in het centrum van zijn universum plaatst, maar omdat hij een kunstmatige wereld voortbrengt die hem zelf zal overstijgen.

Afgezien van de inhoud is de analysevorm relevant. Arendt benadrukt dat Galileo niet zozeer een breuk vertegenwoordigt in de chronologie van wetenschappelijke inzichten, als wel dat hij een ruptuur in het wereldbeeld markeert. Galileo symboliseert de beginnende hegemonie van de *homo faber*. Pas als het zelfbegrip van de mens ten aanzien van zichzelf en zijn wereld fundamenteel verschuift, zien we de mogelijksvoorwaarde voor een algehele andere mentaliteit ontstaan.

De mentaliteit van de *homo faber* wordt op die manier ‘begrijpelijker’. Althans, de verwachting van instrumentele maakbaarheid hangt nu samen met een veranderd wereldbeeld waarin de mens meer vertrouwen stelt in de meetwaarden van zijn instrumenten dan in zijn eigen zintuigen. Samen met verscheidene andere historische herinterpretaties ontstaat zo geen directe verklaring, maar wel een hermeneutisch begripkader voor de wijze waarop de *homo faber* betekenis verleent aan de wereld. Arendt beschrijft hoe de collectieve voorstelling zich vervolgens uitdrukt in de moderne attitudes van controle:

And, indeed, among the outstanding characteristics of the modern age from its beginning to our own time we find the typical attitudes of *homo faber*: his instrumentalization of the world, his confidence in tools and in the productivity of the maker of artificial objects; his trust in the all-comprehensive range of the means-end category, his conviction that every issue can be solved and every human motivation reduced to the principle of utility; his sovereignty, which regards everything given as material and thinks of the whole of nature as of “an immense fabric from which we can cut out whatever we want to reseat it however we like”; his equation of intelligence with ingenuity, that is, his contempt for all thought which cannot be considered to be “the first step ... for the fabrication of artificial objects, particularly of tools to make tools, and to vary their fabrication indefinitely”; finally, his matter-of-course identification of fabrication with action (HC 305-306).

Ik zie ‘mentaliteit’¹⁰⁸ als een bruikbaar begrip om in de geest van Arendt te typeren waar veiligheidsbegeerte om draait voor de *homo faber*. Ik neem daarbij inderdaad aan, indachtig

108 Mentaliteiten, begrepen als collectieve voorstellingen en attitudes, delen een verwantschap met *représentations collectives* van Durkheim (Burke, 1986). Dubov definieert: “A mentality is an integral characteristic of people living in a specific culture that makes it possible to describe the unique features of the way those people see the world around them and to explain the specifics of the way they respond to it.” (Dubov, 1995) Als methodologisch begrip komt mentaliteit aan de orde in de academische school rondom het academisch tijdschrift *Annales d'histoire économique et sociale*, 1929. Oprichters Bloch en Febvre beoogden een contextuele, ‘non-elitaire’ geschiedschrijving, waarin andere disciplines zoals geografie of psychologie werden meegenomen. Een *mentalité*-studie verwijst naar een systematische analyse van het alledaagse, tot aan de geografische omgevingen, de loop

de analyse van hoofdstuk 2 en 3, dat de voorstelling van de *homo faber* van een *controleerbare* wánt *maakbare* wereld (nog altijd) het meest dominant is voor wat betreft de verwachting van veiligheid. Binnen deze instrumentele mentaliteit liggen specifiekere te benoemen *motieven* met een ver teruggaande klassieke oorsprong. Een motief wijst binnen een mentaliteit naar de normatieve voorstellingen die ermee samenhangen. Op grond van welke strategische voorstellingen verwacht men de begeerte van veiligheid in te willigen, als men een instrumenteel wereldbeeld heeft?

Voor wat betreft deel II van deze studie is mijn doel om drie van deze specifiekere veiligheidscontrole-motieven te onderscheiden en ‘fragmentarisch-historisch’ te retraceren. Gelet op de westerse geschiedenis van het denken zijn er enkele pregnante betekenissen te herkennen die te vatten zijn onder verschillende klassieke metaforen¹⁰⁹ van het verwerven van veiligheid. Met de opkomst van het instrumentele denken van de moderniteit worden deze als het ware ‘geïnstrumentaliseerd’, zo zal ik demonstreren.

Bijvoorbeeld het idee van *immunitet* refereert oorspronkelijk in de Romeinse tijd aan een uitzonderingspositie met een civiel-juridische bijklank die binnen een instrumenteel denkkader verandert en verwordt tot een motief van controle over risico's. Achter het begrip ligt vandaag een wereld van voorstellingen over beheersing en over de productieve relatie jegens de vijandige binnendringing van het (denkbeeldige) lichaam.

Door deze betekenissen op te diepen en hun transformatie te beschrijven wordt specifiek hoe de laatmoderne veiligheidsbegeerte zijn beslag krijgt als controlementaliteit. Immunitet is het soort metafoor dat via de weg van een historische “*critical reappropriation*” aangevat kan worden om een van de kenmerkende veiligheidscontrole-motieven te ontsluiten. Maar er zijn er meer te benoemen. In het volgende deel zal ik me richten op de motieven van respectievelijk *hybris*, *immunitas* en *apatheia*.

Kritiek op Arendt

Enkele problematische punten rond Arendts methode en filosofie mogen niet onbenoemd blijven. De fragmentarische betekenisanalyse van de moderne mens in de moderne wereld die Arendt bijvoorbeeld maakt in *The Human Condition* is soms erg gedateerd. Hoewel ze de neiging heeft om betekenissen (van bijvoorbeeld de *vita activa*) op een universalistische manier te typeren, ontkomt ze er niet aan om deze te verbinden met diagnoses die horen bij de jaren vijftig, zestig en zeventig van de vorige eeuw. Zoals ik hieronder zal betogen ondermijnt Arendt

van rivieren aan toe.

109 De gedachte dat ‘mentaliteiten’ kunnen worden getypeerd aan de hand van onderzoek naar metaforiek is bijvoorbeeld te vinden bij Burke die beschrijft op welke facetten men bij de doorgronding van een mentaliteit kan letten: “*In the first place, a stress on collective attitudes rather than individual ones. Secondly, an emphasis on unspoken or unconscious assumptions, on perception, on the workings of ‘practical reason’, or ‘everyday thought’ as well as on conscious thoughts or elaborated theories. And finally, a concern with the structure of beliefs as well as their content, with categories, with metaphors and symbols, with how people think as well as what they think*” (Burke, 1986).

soms haar eigen ontologische vooronderstellingen door ze te staven met wankle historische casuïstiek.

Zo grijpt Arendt in haar beschouwing van de instrumentalisering van het wereldbeeld van de moderne *homo faber* naar vergelijkingen die vooral passen bij een modern, mechanistisch wereldbeeld. Moderne mensen kenmerken zich door hun fysieke experimenteerdrijf met de aarde. Hun gevoel van maakbaarheid vloeit vrij letterlijk samen met de idee van kneedbaarheid van de fysieke ruimte. Arendt gebruikt de opkomst van het vliegverkeer om het punt te maken dat de aarde in de moderne perceptie krimpt en objectmatig wordt (HC, 251).

Het hoeft geen uitgebreid betoog dat dit wereldbeeld gedateerd is met het oog op de veranderde voorstellingen waar we vandaag mee leven. Weliswaar is de maakbaarheidsgedachte van de *homo faber* niet verdwenen en wordt 'het moderne wereldbeeld' nog altijd gekenmerkt door technologische hegemonie en wetenschappelijk instrumentalisme. Maar tegelijkertijd is het moderne wereldbeeld radicaal veranderd en uitgebreid door bijvoorbeeld de pijlsnelle ontwikkeling van de informatietechnologie (De Mul, 1999). Door de virtualisering en informatisering is de interactie radicaal veranderd. Ze is niet meer tactiel of machinaal, maar eerder digitaal en virtueel. En hoewel de fysieke aarde in onze perceptie is gekrompen, is daaroverheen een oneindige digitale laag gecreëerd die tal van nieuwe interactievormen heeft geïntroduceerd.

Ten aanzien van veiligheidspolitiek en veiligheidsbegeerte lopen we ertegenaan dat deze interactievormen andere vormen van controle veronderstellen, alsmede radicaal andere mogelijkheden tot civiele betrokkenheid. Het internet nodigt bijvoorbeeld uit na te denken over politiek als verlopend volgens 'zwermachtige' principes van politieke zelforganisatie, die Arendt nooit had kunnen bevroeden (Van Gunsteren, 2006). Deze perspectieven zouden misschien zelfs een aanvullend vierde, handelende uitingsvorm van de *vita activa* kunnen opleveren.

Het punt is dat de betekenisstudies van Arendt krachtig en betekenisvol zijn als ze een abstracte ontologische dimensie van denken aanbreken waarbij vernieuwende perspectieven van denken worden aangebroken. Maar deze vernieuwing schuilt vandaag niet in de gedateerde analyse van de moderniteit, waar Arendt haast onvermijdelijk een telg van haar eigen tijdsgewricht blijft.

Arendt is nooit als een zeer systematisch denker gezien, maar eerder als filosofisch *Schrijftsteller* met een associatieve stijl. Haar scherpzinnige betogen weten actuele gebeurtenissen in haar tijd te verheffen tot een tijdloos, filosofisch argument. Aan de andere kant, vanwege haar minder academische stijl heeft zij soms kritiek moeten incasseren van een gebrekkige onderbouwing, of gemakzuchtige toe-eigening van ideeën. De waarheid ligt denk ik in het midden. Arendt was erudiet en filosofisch uitstekend onderlegd, maar zij was gericht op het te gelde maken van filosofische betekenis en geen fan van academische haarkloverij.

Tijdens haar leven kreeg Arendt de nodige kritiek over zich heen. De meest persoonlijke en pijnlijke kritiek heeft Arendt moeten verduren vanuit de Joodse gemeenschap die haar haar stellingname kwalijk namen wat betreft de rol van de Joodse raden in nazi-Duitsland. Haar kritische verslaglegging van het Eichmanntribunaal in Jeruzalem maakte haar enerzijds beroemd (Arendts artikelen in *The New Yorker* gaven haar een enorm publiek bereik), maar maakte haar ook *persona non grata* binnen de Joodse intellectuele gemeenschap (zie: EJ, vii-xxiv. Inleiding van Amos Elon op *Eichmann in Jerusalem*; Benhabib, 2003, 176, 178).

Inmiddels heeft deze scherpe kritiek (al geruime tijd) plaatsgemaakt voor een enorme waardering en populariteit.¹¹⁰ Arendts beschrijving van de opkomst van totalitaire politieke regimes wordt gretig als munitie aangegrepen om de opkomst van rechts-populistische tendensen in de VS en Europa te bestrijden. Deze populariteit zorgt echter ook voor een selectieve lezing van haar teksten en tot het bedrijven van het soort salonfilosofie waarbij vooral wordt geschermd met citaten.

Bijvoorbeeld haar analyse van de “banaliteit van het kwaad” wordt regelmatig verkeerd uitgelegd. Ook de duiding van de opkomst van nieuwe autoritair-populistische leiders aan de hand van Arendt slaagt in mijn ogen niet altijd. In haar oeuvre zijn weliswaar aanknopingspunten te vinden voor het herkennen van de elementen van totalitaire regimes, maar er zijn vele tijdgebonden kenmerken die maken dat de populistische leiders van nu anders zijn. Daarbij wordt wel eens erg makkelijk voorbijgegaan aan het feit dat Arendt tamelijk conservatief was, republikeins, niet feministisch, niet buitengewoon democratisch en weinig geneigd tot het openlijk sympathiseren met progressieve protestbewegingen.

Te eenvoudig wordt Arendt ook aangegrepen in pleidooien voor meer burgerlijk zelfbestuur. Arendt had een geidealiseerd beeld van de klassiek-aristocratische moed tot politieke wedijver en zelfonthulling. Dit beeld wordt soms echter te eenvoudig gekoppeld aan pleidooien voor burgeremancipatie, vanuit de gedachte dat participatie leidt tot verheffing en psychologische zelfontplooiing in de trant van Maslow. De laatste gedachte is echter eerder sociaaldemocratisch. Ook al is Arendt ‘pluralist’, zij is beslist niet de denker van het ‘wij-gevoel’. Zij is eerder de onderkoelde, zelfbenoemde politieke Kantiaan die geen lafheid tolereert van ieder die zich kan veroorloven stelling te nemen en zich, zonder conformisme en correctheid, bloot te stellen aan de publieke arena. Deze arena is agonistisch en elitair. Een domein van wedijver waar het er niet noodzakelijk zacht aan toe gaat en waar het rationalisme regeert, nimmer het gevoel of het mededogen.

Deze misverstanden, in combinatie met de aan verafgoding grenzende populariteit van Arendt, maken dat extra kritische waakzaamheid op zijn plaats is. Wat zijn de kritische punten waarop we bedacht moeten zijn als we ons toeleggen op de beschouwing van de veiligheidspolitiek nu, in de geest van Hannah Arendts denken?

110 Hoewel onder intellectuelen in Israël haar analyse van het Eichmannproces nog altijd woede oproept. Aharony, M. (11 mei 2019). ‘Why Does Hannah Arendt’s ‘Banality of Evil’ Still Anger Israelis?’ *Haaretz*. Geraadpleegd van <https://www.haaretz.com/israel-news/premium.MAGAZINE-why-does-hannah-arendt-s-banality-of-evil-still-anger-israelis-1.7213979>.

Modernist tegen wil en dank

In relatie tot het onderwerp van veiligheid is het van belang dat Arendt zich zeer scherp wil verhouden tot de moderne (politieke) ordening. In *The Human Condition* poneert Arendt de waterscheiding tussen het sociale en het politieke, en de verduistering van het handelen, als een historisch gegroeid gegeven veroorzaakt door het instrumentalisme van de *homo faber*. In de moderniteit is geen ruimte voor politiek, omdat elk authentiek engagement is gesneuveld onder de benadering van de samenleving als een sociaal managementvraagstuk.

Deze zienswijze op de moderniteit is omstreden (D'Entrevies, 2001; Bernstein, 1996). Benhabib stelt, in *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (2003, oorspr. 1996), dat ze feitelijk onhoudbaar is (Benhabib, 2003, 172). Punt van kritiek is dat Arendt niet overtuigend aantoonde dat het politieke domein verdwenen is en de moderne wereld gespeend van elke agonistische deliberatie zoals zij die voor zich zag. Haar analyse van verschuivende facetten van het menselijke handelen is origineel maar niet goed gefundeerd. Ook haar boodschap dat het oorspronkelijk politiek handelen in de moderniteit geen plek heeft, is te weinig onderbouwd. Arendt herleidt alle oorzakelijke verbanden tot het excessieve doel-middel denken van de *homo faber*. Ze besteedt geen aandacht aan andere structurele veranderingen buiten de opkomst van deze instrumentalistische mentaliteit.

Zo zou de wijze waarop kleine samenlevingen uitgroeide tot massamaatschappijen met een noodzakelijk representatieve democratie zwaar moeten meewegen in de praktische onmogelijkheid van een klassiek direct-deliberatief model waarin burgers elkaar lijfelijkt treffen. In relatie tot veiligheidspolitieke beslissingen is de massificatie van moderne samenlevingen van belang, en niet alleen de geïnstrumentaliseerde mentaliteit. Vele veiligheids crises hangen immers samen met de schaal en complexiteit van massa's. Een centrale regie, met de trekken van sociale managementtechnieken, lijkt voorondersteld *omwille van* redenen van praktische hanteerbaarheid. Het politieke domein wordt in een massasamenleving qua veiligheid immers sneller in een faciliterende rol gedrukt (zie: McSweeney, 1999; Loader & Walker 2007).

Een verwant punt is dat Arendt het moderne, sociale domein gelijkstelt aan de regulering van de economische huishouding. Maar ze negeert daarmee het feit dat sociale structuren ook verantwoordelijk zijn voor het verwezenlijken van doelen van sociale rechtvaardigheid. Sociale structuren die opkwamen in de moderne politieke ordening, zoals de vrouwenbewegingen of vakbonden, bleken juist vehikels voor forse politieke verandering en emancipatie (Benhabib, 2003, 163).

Dergelijke commentaren bevatten een bredere strekking van kritiek, namelijk dat Arendt de neiging heeft om over de historisch-specifieke condities van de moderniteit heen te stappen. Enerzijds maakt dit gegeven haar denken tijdloos, anderzijds ook generalistisch en speculatief.

Daarbij staat Arendt zeer ontvankelijk tegenover de klassieke filosofie. Benhabib ziet dit als een typerend kenmerk van de moderne denker die Arendt eigenlijk tegen wil en dank is. Arendt verlaat nooit helemaal het klassiek-filosofische 'nest' dat Heidegger haar in haar studenten jaren had geboden. Ten opzichte van haar tamelijk universalistische driedeling van

het menselijke handelen had zij inspiratie kunnen vinden buiten de klassieke westerse context. Benhabibs conclusie is dat Arendt daarom een “*reluctant modernist*” is, die zich kwaad maakt over de moderniteit maar zich er niet aan onttrekt (ibid., 198).

Arendts scholing in de klassieke denkers verklaart wellicht ook haar buitengewoon welwillende houding ten aanzien van het deliberatieve gehalte van de Griekse *polis*. Het ideale politieke beeld van de *vita activa* dat Arendt tegenover deze absolute lacune van de moderniteit plaatst, is nostalgisch genoemd en ook historisch inaccuraat (ibid., 172). Er is bijvoorbeeld kritiek op de gedachte dat de klassieke polis gebaseerd was op directe *face-to-face* intersubjectiviteit. Dit is volgens critici niet het geval geweest (Marshall, 2010; Villa, 1992). De drie-eenheid van de *vita activa* is, met andere woorden, vooral Arendts raamwerk dat zij over de westerse wereldgeschiedenis legt. Haar interpretatie van het leven in de polis wordt vooral functioneel als haar eigen interpretatie. Maar het is een raamwerk van filosofische speculatie, en wordt niet empirisch of historisch gevalideerd buiten enkele bepalende historische keerpunten die Arendt zelf aanwijst (Passerin d'Entrèves, 2019). Dit maakt haar filosofie kwetsbaar voor de kritiek van geschiedswetenschappers die haar betrappen op inconsistenties en misinterpretaties.

In feite had Arendt het zich veel makkelijker gemaakt als zij niet de wapens had opgenomen tegen de moderniteit als zodanig (en deze niet had gelijkgesteld aan de geest van het instrumentalisme), maar zich specifiek had gericht tegen de utilistische maakbare mentaliteit ervan. De *homo faber* is modern, maar de moderniteit is niet alleen het exces van de universele *homo faber*. Arendt heeft deze nuances niet willen opnemen. De andere kant is dat het kritische denken ten aanzien van de maatschappelijke effecten van de moderne economie in de jaren vijftig nog relatief in de kinderschoenen stond.

Ter verdediging van Arendt meen ik dat ze met haar stevige focus op de maakbaarheidsdrang van de *homo faber* al vroeg voorsorteerde op de opkomst van laatmoderne risicosamenleving. Het werk van Beck en Giddens in de jaren tachtig is in mijn ogen te zien als een bevestiging van het moderne instrumentalisme dat Arendt aan de kaak stelde in *The Human Condition*.

Men voorproeft bij Arendt dat de moderne samenlevingen alleen maar verder in de ban zullen komen van het bereiken van meer veiligheid door meer instrumentele maakbaarheid, en dat de politieke deliberatie daaronder lijdt, zoals ook Beck identificeerde. Steeds bredere maatschappelijke onderwerpen zouden in de toekomst na Arendt worden omgekat tot risicokwesties die, inderdaad, vragen om meer management en maakbaarheid. Hoewel dus historisch niet volledig onderbouwd zie ik dat Arendt in het licht van deze laatmoderne beschouwingen belangrijk voorbereidend ideeënwerk verrichtte, ook al zijn haar onderbouwingen soms onvoldoende of incorrect.

Moralist tegen wil en dank

De beschuldigingen van historisch anachronisme liggen al vervat in Arendts methodologie die deels geschoeid is op de fenomenologie en deels neerkomt op een fragmentarische historiografie. Het is niet voor niks dat Arendt zelf de sociologische en historisch-wetenschappelijke methode

hekelte vanwege hun focus op empirisch-feitelijke deductie, daarbij geen oog hebbend voor de menselijke noden van handelen die besloten liggen in de menselijke conditie (zie: EU, 28-43).

Deze kunnen in Arendts perspectief alleen worden blootgelegd op grond van een hermeneutische oefening in het ontdekken van betekenis. Maar haar filosofie is gefundeerd op het principe van narrativiteit. Arendt zal zichzelf niet aansprakelijk willen stellen voor een inaccurate lezing van historische feiten.

Hoewel er wat te zeggen is voor deze aanpak, en Arendt bovendien een geweldig stilist is, is haar methodologie vatbaar voor het argument dat zij soms onwetenschappelijk, associatief en inconsistent argumenteert. Isaiah Berlin, haar tijdgenoot, verafschuwde haar stijl van filosoferen bijvoorbeeld ten eerste en betitelde *The Human Condition* als een werk van “metafysische, vrije associatie, met incorrecte vooronderstellingen en onverteerbare conclusies” (Berlin geciteerd in: Hiruta, 2014).

Benhabib merkt op dat Arendt zich vaak in filosofische bochten wringt omdat ze meer moralist en universalist is dan ze wil toegeven. De zoektocht naar wat handelen betekent (maar ook ‘nataliteit’ of ‘beginnen’), stelt Benhabib, is geen historische exercitie, maar eerder een “antropologisch-universalistische” (Benhabib, 2003, 198). Ze postuleert de concepten van nataliteit, beginnen of *vita activa* als generieke aspecten van de menselijke conditie. Maar deze aspecten zijn minder waardenvrij dan Arendt in haar werk doet geloven.

In het hart van Arendts filosofie blijft volgens Benhabib altijd de normatieve vraag bestaan naar hoe totalitaire regimes kunnen ontstaan vanuit de ernstige omissie in de moderniteit om na te denken over hoe het politieke handelen gestalte moet krijgen. Een falend politiek leven heeft de normatieve consequenties die Arendt zoveel zorgen baarden in relatie tot Eichmann en haar herkenning van de banaliteit van het kwaad (ibid., 193). Dit blijft in haar werk de belangrijkste drijfveer.

Echter, Arendt zelf schuwt morele oordelen vanwege de universalistische claims die eraan vastzitten. Dit heeft te maken met haar gedachte dat de politieke deliberatie nooit gehinderd mag worden door het vestigen van absolute waarheden. Het gevolg is dat er iets wringt in haar filosofie. De universalistische eigenschappen van de menselijke conditie mogen geen normatieve lading krijgen, maar krijgen dit wel gelet op Arendts eigen kritische stellingname ten aanzien van allerlei maatschappelijke kwesties waar zij zich over uitsprekt.

Bijvoorbeeld, de radicale intersubjectiviteit als voorwaarde voor politiek handelen probeert Arendt aan te tonen op grond van haar analyse van de *polis*. Maar deze historische analyse blijkt wankel, en bovendien heeft Arendt eigen belangen. De radicale intersubjectiviteit is iets wat Arendt in normatieve zin heimelijk *zal moeten* vooronderstellen, wil men maatschappelijk niet ontaarden in een instrumentalistische gedachteloosheid zoals Eichmann die liet zien.

Alleen over de hele horizon van haar politieke denken, en met medeneming van haar fenomenologische achtergrond, worden de vaak ongefundeerde principes van haar politieke filosofie acceptabel. Dan ontstaat het diepteperspectief waarin Arendt zelf in dialoog staat met de filosofische traditie en belangrijke generieke accentverschuivingen bewerkstelligt als het

bijvoorbeeld gaat om hoe het politieke leven verankerd kan zijn in de notie van nataliteit (ibid., 196). Arendt blijkt in breder perspectief zeer waardevol in het kantelen van de blik op het politieke, maar maakt zichzelf kwetsbaar telkens wanneer zij dit nieuwe perspectief op een aarzelende manier wil concretiseren.

De Arendtlezer wordt geïnspireerd tot een normatieve interpretatie: politiek moet anders. Maar hij blijft ook deels met lege handen achter. Dit geldt met name voor de vraag naar hoe de publieke ruimte er dan conform de *vita activa* uit zou moeten zien.

Samenvattend

In dit hoofdstuk heb ik willen motiveren waarom Arendts filosofische denken relevant is voor de analyse van veiligheidsbegeerte. Ik neem een aantal belangrijke inzichten van haar werk als startpunt. Een van de belangrijkste punten is haar idee dat de menselijke conditie niet alleen wordt gekenmerkt door sterfelijkheid maar door nataliteit. Door de mens te zien door de bril van de onvoorziene mogelijkheden die de mens vanaf zijn geboorte heeft, ontstaat er een opening om veiligheid ontologisch gezien breder te beschouwen dan alleen als een motief van escapisme voor de dood.

Een ander belangrijk punt is het onderscheid tussen verschillende vormen van het actieve leven, de *vita activa*. In de handen van de *animal laborans* of de *homo faber* zal veiligheidsbegeerte altijd een vorm van overlevingsdrift of maakbaarheidsstreven aannemen. Maar Arendt laat zien dat de menselijke activiteit in haar betekenis breder kan zijn dan dat, door de mogelijkheden van het politieke handelen in beeld te brengen.

Ook voor de gedachte van beheersing geeft Arendt een alternatief. Macht is in haar ogen horizontaal en emergent. Veiligheidspolitiek gezien hoeven mensen zich niet noodzakelijk te verlaten op verticale gezagsstructuren. Er ligt hier een opening om de vanzelfsprekendheid van een autoritair gezag als eigenaar van veiligheid ten dienste van het volk te betwisten.

We zien, kortom, dat Arendts beginselen in algemene zin een verbreding inhouden van het denken over hoe men zich wil verhouden tot de verwachting van veiligheid. Deze inzichten zullen vooral van belang zijn voor deel III, waarin ik het idee van een alternatieve, betekenisvolle veiligheidspolitiek uitwerk en mijn kritiek formuleer op een smal, instrumenteel motief, als verbonden met de mentaliteit van de *homo faber*.

Daarnaast heb ik in dit hoofdstuk enkele methodologische aspecten aangevat binnen Arendts denken. Ik benoemde dat Arendts synthese tussen ontologische en historische inzichten goed werkt voor de analyse van veiligheidsbegeerte, omdat het streven naar veiligheid zowel bepaald wordt door de menselijke conditie als door de historische conditionering van mensen.

Vervolgens heb ik aansluiting gezocht bij Arendts hermeneutische strategie van een fragmentarische historiografie. Om de huidige tijdsgeest te begrijpen helpt het om de gewortelde betekenissen, inherent aan de bepalende mentaliteit, te retraceren. In het nu volgende deel II zal ik deze strategie zelf toepassen om de veiligheidscontrolemotieven van de *homo faber* te ontsluiten. Ik zal de oorsprongsgeschiedenis van deze motieven bestuderen om de contrasten te

duiden tussen klassieke en moderne betekenissen. Zo ontstaat inzicht in hoe klassieke motieven van gevarenbeheersing worden geïnstrumentaliseerd. De vooronderstelling is dat dit historisch betekenisonderzoek bijdraagt aan hoe een instrumenteel veiligheidscontroledenken zich onder verschillende omstandigheden verschillende gezichten weet aan te meten.

Uiteindelijk, wanneer veiligheidsbegeerte als controlementaliteit grondig is beschouwd in Deel II, staat de weg vrij voor een kritiek op dit controledenken vanuit Arendts denken in Deel III, en kan haar politieke filosofie mogelijk een alternatief raamwerk bieden voor veiligheid als een niet-controlegericht handelingsprincipe.

Deel II.

Motieven van veiligheidsbegeerte van de *homo
faber*

INLEIDEND OP DEEL II

Deel twee, “Motieven van veiligheidsbegeerte van de *homo faber*” beoogt, aan de hand van Arendts fragmentarische hermeneutische strategie, drie motieven van veiligheidsbegeerte te beschouwen die nog steeds van invloed zijn. Ik herleid telkens het motief tot een klassiek-wijsgerige oorsprong, om vervolgens te bepalen hoe het in de (laat)moderne rationaliteit geïnstrumentaliseerd raakte.

Ter herinnering, de *homo faber* is Arendts metafoor voor de mens die zich vereenzelvigd met de maakbaarheid van de moderniteit. Hoewel het streven naar veiligheid in bijvoorbeeld *The Human Condition* een rol speelt als motief voor het bouwen van (figuurlijke) muren, heeft Arendt zich nooit specifiek gericht op hoe de *homo faber* bruggen slaat tussen zijn ontologische onveiligheden en manieren waarop hij deze muren denkt op te werpen. Dit is ook begrijpelijk omdat Arendt ‘veiligheid’ nooit zelfstandig thematiseerde, maar zijdelings.

Maakbare veiligheid kan men bereiken langs verschillende wegen. Hiermee doel ik *niet* op verschillende procedures van risicobeheersing. Maar ik doel op denkbeeldige controleverwachtingen die zich in het voorstellingsvermogen hebben gevormd. Deze voorstellingen kunnen aan de hand van hermeneutisch denk- en graafwerk worden gepreciseerd.

In mijn benadering verbind ik ze met klassieke beelden over hoe iemand zich in relatie tot een gevaarlijke wereld denkt te handhaven. De vooronderstelling is dat deze gedachten in het hoofd van de moderne *homo faber* zijn geïnstrumentaliseerd. Bovendien laten de verbindingen tussen eigentijdse maakbaarheidsmotieven en klassieke gedachten zien dat ‘het willen temmen van het lot’ niet uitsluitend voorbehouden is aan individuen die opgroeiden met een wetenschappelijk wereldbeeld.

Men kan verschillende motieven identificeren door te kijken naar verschillende vormen van controle over gevaar die ze beloven.

Bijvoorbeeld, achter het idee van informatiegestuurde risicobeheersing schuilt de oudere opvatting dat kennis leidt tot voorzienigheid en daarmee controle over de toekomst. In deze asymmetrische voorstelling verwacht men de toekomst in dienst van het heden te stellen, geholpen door kennis en vernuft. Geïnspireerd op Arendts typering zal ik dit *offensieve* motief van kennisgebaseerde onderwerping van gevaar aanduiden met het begrip *hybris*.

Immunitas vertegenwoordigt het eerder *defensieve* motief om uitgezonderd te willen zijn van een gevaar dat niet te onderwerpen lijkt. Het gevaar wordt opgericht als een negatief tegenbeeld dat de grenzen beter doet aftekenen tussen het goede en het kwade, het zieke en het gezonde. Onderdeel van een immuunstrategie is de grensbepaling en de benadering om op grond van gedoseerde blootstelling vijandlichamen te begrijpen en te bestrijden. Immunitas sluit aan bij het laatmoderne veerkrachtdiscours.

Apatheia, ten slotte, symboliseert het motief van controle door mentale onthechting van angst en gevaar. Ze drukt de belofte uit dat wijsgerige oefening leidt tot onkwetsbaarheid.

De laatmoderne techniek van dienst is hier de cognitieve psychologie, in klassieke tijden de spirituele meditatie die we leerden kennen als *praemeditatio malorum*.

Een andere reden om deze motieven te identificeren, is dat men ze impliciet zal ontwaren in Hannah Arendts analyse van de *homo faber*. Arendt spreekt zelf over *hybris* en *apatheia* als klassieke beginselen die op een instrumentele manier doorwerken. *Immunitas* benoemt ze niet expliciet, maar dit motief is wel te ontwaren.

In de volgende hoofdstukken beschouw ik de motieven afzonderlijk. Maar de *interferenties* tussen deze motieven zijn van belang. Ze maken dat we op dezelfde dag in de kranten kunnen lezen dat er een “oorlog” gevoerd wordt tegen de pandemie om haar te overwinnen; ‘dat we ons allemaal moeten “aanpassen” omdat de crisis *here-to-stay* is’; en ‘dat het virus eigenlijk “een straf is van Moeder Natuur” om de mens een lesje in nederigheid te leren’.¹¹¹

Samengeklonterd in de nieuwsberichtgeving lijkt het alsof verschillende controlehoudingen alle kanten opvliegen. In de samenleving vullen deze motieven eerder elkaars leemtes op dan dat ze tegengesteld aan elkaar zijn. In het grotere verhaal van de strijd tegen gevaar heeft, naast het overheidsinterventionisme, ook de individualistische zelfhulplogica een rol te spelen. Wel staan alle motieven uiteindelijk in het teken van dezelfde maakbare veiligheid.

Er zijn gelet op Arendts typering van *homo fabers* controlegerichtheid, enkele terugkerende thema’s die relevant zijn voor hoe de motieven in de moderniteit geïnstrumentaliseerd raken:

Ten eerste. De *homo faber* ziet zichzelf niet primair als inwoner van de wereld maar als de benutter ervan. In relatie tot de motieven geldt eenzelfde asymmetrische distantie. Gevaar is geen inherent aspect van het leven, maar een onwenselijke obstructie van de continuïteit van leven. De *homo faber*, gefixeerd op veiligheid, denkt altijd objectificerend na over gevaar. Hij benadert zijn relatie tot gevaar ook zo dat hij zichzelf daartoe op (denkbeeldige) afstand plaatst zodat er ruimte ontstaat voor de *negatie* van het betreffende gevaar. Dit punt zal herkenbaar zijn in alle drie de genoemde motieven.

Ten tweede. Het verwante thema van de *begrenzing* keert in Arendts kritiek op de *homo faber* herhaaldelijk terug. De instrumenteel en wetenschappelijk denkende mens, compartimenteert de wereld in begrijpelijke stukken die geobserveerd en gemanaged kunnen worden. Ten aanzien van gevaarbeheersing is dit relevant omdat de *homo faber* graag grenzen markeert tussen (denkbeeldige) buiten- en binnengebieden die wel of niet onder invloed staan van het te bestrijden gevaar.

Ten derde. Een ander terugkerend thema is het *utopische gezichtspunt* van *homo fabers* veiligheidsstrevingen. In de ambitie van maakbaarheid schept de *homo faber* voortdurend

111 Vanuit de sociologie is deze meerduideligheid van maatschappelijke houdingen belicht door Hans Boutellier, (Zie voor het idee van hybriditeit in dat opzicht: Boutellier, 2011, 132. Zie ook *De Veiligheidsutopie* (Boutellier, 2002). Journalist Sander van Walsum verwoordt deze ambivalentie: “[Nederlanders zijn] samen met de Zwitsers, de best verzekerde wereldburgers. (...) Anderzijds zoeken de Nederlanders de gevaren juist op. Ze nemen met doodsvrachting deel aan het fietsverkeer. Na twee nachten matige vorst gaan ze massaal het krakende ijs op (...)” Van Walsum, S. (2 maart 2020). ‘De Nederlander gaat als een bungeejumper om met het coronagevaar’. *De Volkskrant*. Geraadpleegd van <https://www.volkskrant.nl/nieuws-achtergrond/de-nederlander-gaat-als-een-bungeejumper-om-met-het-coronagevaar-b893dd06/>.

utopische doelstellingen. Deze zijn ook herkenbaar in de veiligheidscontrole-motieven. Ze verwijzen alle drie naar wisselende voorstellingen van onkwetsbaarheid en hoe deze staat te bereiken.

Ten vierde. Arendt thematiseert in relatie tot de *homo faber* ook zijn hang naar logische modellen. Deze helpen de wereld te ordenen en te simplificeren. Binnen Arendts kritiek vormen modellen vaak een simplificatie van de wereld die ten koste gaat van een betekenisgerichte instelling (EU, 317).

In relatie tot Arendts uiteindelijke kritiek op *homo fabers* denkwereld zijn deze punten van belang om in het achterhoofd te houden: *homo fabers* neiging tot de objectificatie van de wereld (en de negatie van gevaar), zijn hang naar begrenzing, zijn utopische gerichtheid en zijn voorkeur voor logische oplossingsmodellen.

Hoofdstuk 5.

Hybris: controle door onderwerping van het lot

What would be needed to make us understand the risks that face us? – Nothing short of total knowledge (a mad answer to an impossible question) (Douglas & Wildavsky, 1983, 3).

Hybris ist heute unsre ganze Stellung zur Natur, unsre Natur-Vergewaltigung mit Hilfe der Maschinen und der so unbedenklichen Techniker- und Ingenieur-Erfindsamkeit; (...) Wir vergewaltigen uns jetzt selbst, es ist kein Zweifel, wir Nussknacker der Seele, wir fragenden und Fragwürdigen, wie als ob Leben nichts anders sei, als Nüsseknacken (Nietzsche, F. *Zur Genealogie der Moral. Dritte Abhandlung*, §9. In: Nietzsche, 1966, 854-855).

Hybris en veiligheidsbeheersing

Rond 3200 v. Chr. leefden in Mesopotamië de Asipu, een stam die onder de bredere bevolking bekend stond vanwege het leveren van zaakbeschouwingen (Grier in: Covello & Mumpower, 1985). Het was gebruikelijk om riskante dilemma's aan hen voor te leggen, waarop zij een advies leverden tegen betaling. Denk aan een plan voor een onderneming, een geslaagde uithuwelijking of aan het ideale moment voor de oogst.

De Asipu adviseur lette op goddelijke voortekenen maar woog ook feitelijke informatie. Als er genoeg feiten waren verzameld verdeelde hij ze over plankjes die de verschillende handelingsopties vertegenwoordigden. Met behulp van plusjes en minnetjes, die werden toegekend op grond van zijn analyse, stelde hij vast welke handeling het beste zou zijn voor de 'cliënt' (Covello & Mumpower, 1985). De Asipu tonen een van de eerste aanwijsbare momenten dat de mens zich toelegt op eenvoudige praktijken van informatievergaring, interpretatie, en inschaling van gegevens. Precies deze activiteiten beschrijven een rudimentaire vorm van risicomanagement (zie ook: Bernstein, 1996, 121).

We nemen een grote sprong vooruit. In november 2013 zoekt toenmalig *Secretary of State* John Kerry naar tekst en uitleg over de werkzaamheden van de *National Security Agency*. Dit naar aanleiding van de grootschalige, door Edward Snowden onthulde burgerspionage die de NSA toepaste. Kerry stelde hierover, bij wijze van rechtvaardiging: "*What Washington was*

trying to do was, in a random way, find ways of determining if there were threats that needed responding to".¹¹²

Die uitspraak toont hoe dreigingsanalystechnieken van *big data* een instrument van belang zijn geworden.¹¹³ Om te kunnen anticiperen op het nog-onbekende zet men qua techniek in op *mass surveillance*-technologie, waarbij het verwerven van informatie over de toekomst, en het analyseren van patronen daarin, zijn eigen doel vormt, zonder dat er een gericht veiligheidsprobleem in het vizier ligt.

Maar het zoeken naar nog-onbekende gebeurtenissen wordt niet alleen ingegeven door de technische mogelijkheden op het gebied van *data harvesting* en autonome patroonherkenning. Erachter ligt ook een doctrine van risicobeheersing die zich, uit oogpunt van een betere controle over gevaar en schade, ten doel stelt om een zo proactief en alert mogelijke houding in te nemen.

Dat de invloed van deze doctrine op (militair) regeringsbeleid al eerder substantieel was, bewees de Amerikaanse oud-minister van Defensie, Donald Rumsfeld, op 12 februari 2002 met zijn beruchte verwijzing naar de "*unknown unknowns*", in een poging te rechtvaardigen waarom er geen *weapons of mass destruction* waren gevonden in Irak.¹¹⁴ Rumsfeld impliceerde dat *matters of national security* niet meer 'slechts' een aangelegenheid vormden van reageren op bekende dreigingen, maar dat zij draaiden om proactie tegen nog-hypothetische vijanden.

Waar Rumsfeld aan refereerde, betreft een risico-orderingsmodel dat wordt gehanteerd in de inlichtingensfeer. Het is een synthese van inlichtingenmodellen die het doel van informatievergaring in relatie stellen tot de toegevoegde waarde die deze informatie biedt (Marshall e.a., 2019). Men stelde de blinde vlekken vast zodat er betere strategische keuzes gemaakt kunnen worden. Het model bevat vier kwadranten om de informatie in te schalen: *known knowns*, *unknown knowns*, *known unknowns* en *unknown unknowns*. Ze worden als volgt beschreven (ibid.):

112 Huiskamp vertaalt: "Wat we proberen, is op een willekeurige wijze manieren te vinden om erachter te komen of er inderdaad een dreiging is waar we op moeten antwoorden." Bron: Huiskamp, F. (1 november 2013). 'Kerry: VS schoten soms door in hun af luisterpraktijken'. *NRC*. Geraadpleegd van <https://www.nrc.nl/nieuws/2013/11/01/kerry-vs-schoten-soms-door-in-hun-af-luisterpraktijken-a1430193>.

113 Voor een kritische beschouwing van de impact data analyseinstrumenten zie *Weapons of Math Destruction* van Cathy O'Neil (2016). Ze laat in dit boek bijvoorbeeld zien hoe instrumenten van patroonherkenning van stedelijke criminaliteit leiden tot discriminatie en vooringenomenheid, uitmondend in verkeerde beleidskeuzes.

114 Rumsfeld stelde: "*Reports that say that something hasn't happened are always interesting to me, because as we know, there are known knowns; there are things we know we know. We also know there are known unknowns; that is to say we know there are some things we do not know. But there are also unknown unknowns—the ones we don't know we don't know. And if one looks throughout the history of our country and other free countries, it is the latter category that tend to be the difficult ones.*" De uitspraak werd gedaan in briefing van het Department of Defense. Bron: *Ministry of Defense* (12 oktober 2002). '*Transcript DoD News Briefing - Secretary Rumsfeld and Gen. Myers*'. Geraadpleegd van archive.defense.gov/Transcripts/Transcript.aspx?TranscriptID=2636

Known Knowns <i>Risk is known both abstractly (in correspondence to events which do or may happen) and as a concrete risk exposure whose portents or impacts can be described using available evidence.</i>	Unknown Knowns <i>Risk is less well known abstractly, but individual or organisational experience of it nonetheless necessitates its management.</i>
Known Unknowns <i>It is understood that a particular type or category of risk deserves attention, yet there is lack of convincing evidence for its presence as a concrete risk exposure for the organisation at a particular time.</i>	Unknown Unknowns <i>Possible risks which have not been imagined/conceptualised and evidence for whose relevance within some specific organisational context might exist embryonically as scattered information, but not as coherent risk knowledge.</i>

Figuur 1. De vier kwadranten van ‘het Rumsfeld model’. Bron: Marshall, A., Ojiako, U., Wang, V., Lin, F., & Chipulu, M. (2019). Forecasting unknown-unknowns by boosting the risk radar within the risk intelligent organisation. *International Journal of Forecasting*, 35(2), 644-658.

Met name de anticipatie op de *unknown unknowns* nodigt uit tot speculaties over hoe men zich zou moeten focussen op risico’s die men zich nog niet kan voorstellen. Epistemologisch lijkt er sprake van een onmogelijke categorie. Hoe kan kennis bestaan als kennis waarvan nog niemand weet kan hebben? Het is begrijpelijk dat Rumsfeld werd geridiculiseerd, aangezien zijn verwijzing naar de *unknown unknowns* werd uitgelegd als het voeren van beleid op grond van fantasie.

Maar de bestaansgrond van het model ligt eerder in waar het toe aanspoort dan wat het categoriseert. Marshall e.a. tonen daarom parallellen tussen het model en theorieën uit de gedragspsychologie en de marketing (ibid.). Het gaat niet werkelijk om wat het toekomstig feit waad is, maar om het gevoel van anticipatie aan te wakkeren onder risicomangers. Het model helpt af te stemmen op verschillende soorten informatie om zo meer controle te verkrijgen over processen en eventuele verstoringen.

Marshall e.a. stellen in de evaluatie van Rumsfelds model voor dat de waarde ervan daarom vooral ligt in de bewustwording en de houding van de *intelligence*-gestuurde *risk manager*. De risicomanager zal altijd moeten proberen om de beste beslissingen te nemen op basis van alle beschikbare informatie. Omdat het verkrijgen van alle informatie in principe onbegrensd is, gaat het er daarom om een proces op te tuigen dat een permanente ontvankelijkheid in zich integreert voor het potentiële.

Om de *unknown unknowns* voor een organisatie of institutie in beeld te krijgen kan men een “*risk radar*” optuigen (ibid.). Anders dan een fysiek radarsysteem is deze radar een metaforische benaming (“*a metaphor for coordinated attentiveness*”) voor de motivatie om volstrekt proactief naar de organisatieomgeving te kijken. Het gaat om een permanente waakzaamheid die men dient te incorporeren, een permanente “*scanning activity*”, als principe van goed management (ibid.).

Het politieke schandaal rondom de NSA maakt duidelijk dat het scannen naar *alle* beschikbare informatie uiteindelijk een reële doelstelling kan zijn voor digitale systemen. *Intelligent control* is de verzamelterm voor autonome patroonherkenningssystemen en vormen van kunstmatige intelligentie die deze taken op een veel grootschaliger en grondiger manier uitvoeren dan het menselijk toezicht dat kan. Maar ze zouden niet bestaan zonder de attitude die deze technieken urgentie verleent.

Enerzijds kan men zeggen dat ‘de mens’ altijd heeft willen weten wat er staat te gebeuren. Anderzijds is de kennelijke vanzelfsprekendheid waarmee men totale voorzienigheid als managementkwaliteit beziet (en ook wetenschappelijk probeert te funderen) kenmerkend voor een geëvolueerde controlementaliteit die zich uit veiligheidsoogmerk dwingt het nog-niet-voorstelbare *manageable* te maken. “*There are no mistakes, only lack of research*”.¹¹⁵

Het organisatiekundig doel om *awareness* te verhogen en menselijke fouten te verminderen is uitgegroeid tot een zelfstandige advies en audit industrie. (Ik verwees hier ook naar in hoofdstuk 2, ‘Anekdotisch bewijs voor de veiligheidsutopie’). Er bestaan legio managementconcepten die een proactieve risicohouding propageren. Ik noem bijvoorbeeld *proactive risk management* (Rasmussen & Suedung, 2000), *enterprise risk management* (Lam, 2014), *resilience engineering* (Zolli 2012; Hollnagel, Woods & Leveson, 2006), principes van crisismanagement, *business continuity* management, HRO (*high reliability organization*) management, en kwaliteitsmanagement. Deze theorieën beslaan uiteraard meer gebieden dan het inrichten van een alerte, proactieve bedrijfsmentaliteit, maar de wil het nog-onbekende in beeld te krijgen is er altijd. Ze zijn succesvol omdat ze altijd relevant zijn. Elke organisatie heeft te maken met onverwachte tegenvallers. Altijd laten mensen steken vallen.

De onmogelijke opdracht die de hedendaagse proactieve risicomanager zich stelt, leidt onvermijdelijk tot gevoelens van menselijke feilbaarheid. Niet het systeem faalt, maar de mensen die zich te weinig bewust zijn van hun omgevingssituatie en de risico’s die daarin plaatsvinden niet hebben kunnen herkennen. Een substantieel deel van risicomanagementtheorie is gericht op het voorkomen van *human error* en het stimuleren van alertheid en principes van omgevingsbewustzijn. Dit bewustzijn wordt ook wel aangeduid met *awareness* (Endsley, 1995; Stanton e.a., 2001).

Kirwan telde in 1998 al 38 modellen om menselijke fouten op te sporen in organisaties (Kirwan, 1998). De *safety* en *security* wereld is er inmiddels een van talloze acroniemen zoals HAZOP (*Hazard and Operability method*), PREDICT (*Procedure to Review and Evaluate Dependency In Complex Technologies*), COCOM (*Cognitive Control Model*), enz.. De modellen zijn geïnspireerd op dynamische procesbeheersing. Een veilige organisatie is nooit af maar vergt een voortdurende inspanning om informatie te vergaren om aan de hand daarvan nieuwe afstemming te bewerkstelligen op de dingen die mogelijk fout kunnen gaan. De menselijke

115 Deze formulering ontleen ik aan een artikel in *The Guardian*. Hunt, E. (1 oktober 2015). ‘*People review people: the user-review app you didn’t dare ask for*’. *The Guardian*. Geraadpleegd van <https://www.theguardian.com/technology/2015/oct/01/people-review-people-the-user-review-app-you-didnt-dare-ask-for>.

bijdrage aan bedrijfsprocessen wordt in dit perspectief behandeld als faalfactor en daarmee als een variabele binnen de totale veilige systematiek van anticipatie.

Totale voorzienigheid willen bereiken is uit te leggen als *hybris*. 'De mens' als sterfelijk wezen, ten principale levend in het hier en nu, probeert bezit te nemen van de toekomst. Aan de overmoedige ambitie om de toekomst onder controle te krijgen kleven belangrijke vragen. Hoeveel autonomie geven we aan de techniek? In hoeverre hebben we juist het onzekere niet nodig om onszelf te vormen?

Voor Arendt, zo zal ik bespreken, geldt vooral de kritiek van verlies aan betekenis. Er zal steeds minder ruimte bestaan om veiligheid voor te stellen als een niet-controlegerichte waarde. Het menselijk tekort qua veiligheidsgedrag, de *human error*, zal steeds schrijnender worden in het licht van de voortschrijdende technologische controle-ambitie. Het streven naar *proactive control* voert naar méér gedragstraining, méér proactieve managementprincipes en méér technieken om mensen bij te staan in hun eigen tekort van anticipatie. Ook buiten de homerische betekenis pakt de *hybris* van de *homo faber* tragisch uit wanneer hij ontdekt dat hij zelf het grootste obstakel is geworden van zijn maakbaarheidsambitie.

Het motief van *hybris*

As we look towards the new millennium, what are the prospects that we can finish this job, that we can hope to bring more risks under control and make progress at the same time? (Bernstein, 329)

Ik wil nu eerst ingaan op het motief van *hybris*, en hoe het zich ontwikkelt tot een veiligheidsbegeerte die instrumentele controle verwacht door kennistoename.

De moderne veiligheidsverwachting van de *homo faber* steunt op de gedachte dat de toekomst in dienst te stellen is van het heden. Het begeren van veiligheid zal zich steeds meer uitdrukken in de verwachting te kunnen beheersen. Het lot moet onder de duim komen van meten en weten. *Hybris* beschrijft een verwachting van steeds agressievere proactie. 'De mens' op jacht naar onkwetsbaarheid ziet zichzelf *niet* als een speler onderhavig aan de technische spelregels van ruimte en tijd, maar als een *macher* die het speelveld naar zijn hand zet. Zelfs al accepteert men in de laatmoderne tijd dat er altijd toeval of onzekerheid bestaat, de verwachting om de toekomst te beheersen wordt niet getemperd.

In relatie tot veiligheidsbegeerte zal ik dit motief van veiligheidsbegeerte *hybristisch* noemen. Ik baseer me daarmee niet op een unieke zienswijze. Zowel Friedrich Nietzsche als Hannah Arendt verbinden *hybris* met de instrumentele denkwereld van de moderniteit. Beiden zijn zich ervan bewust dat het begrip in haar klassieke oorsprong een andere betekenis droeg.

De verschuiving in de betekenis hangt samen met de verschuiving in de perceptie van het lot als zodanig, en met de ontwikkeling van de gedachte dat de *homo faber* de toekomst onder zijn functionele regie kan stellen.

In de begeerte naar veiligheid heeft ‘de mens’ altijd gestreefd om “technieken te ontwikkelen om met de angst voor het alomtegenwoordige noodlottige toeval te kunnen leven” stelt filosoof Jos de Mul (De Mul, 2006, 43). Met verschillende “technieken” doelt hij niet (‘in smalle zin’) op technische interventies maar op ‘manieren van omgaan met’ het probleem van oncontroleerbaarheid waarvoor het noodlot ons stelt. Er is historisch sprake van een “discontinue continuïteit”. De verschillende manieren van omgaan vertegenwoordigen andere historische periodes waarin verschuivingen optreden van mens- en wereldbeeld, maar het is ook niet zo dat het ene motief in de andere periode helemaal uit beeld raakt.

De Mul onderscheidt drie betekenissen, globaal verbonden met verschillende perioden in de westerse geschiedenis: 1) het noodlot als *goddelijke beschikking*, 2) als *gedetermineerde uitkomst van wetmatigheden*, en 3) als *contingentie* (De Mul, 2006, 31-35).¹¹⁶

De oudste notie van het noodlot als goddelijke beschikking is verbonden met de tragische levenshouding waarin de mens het noodlot heroïsch op de schouders torst (ibid., 41). We kunnen deze houding bijvoorbeeld herkennen in het Gilgamesj epos, maar ook in de Griekse tragedies. Deze houding vertegenwoordigt de held die leeft onder de spinsels van het lot en daarin moedig zijn weg zoekt. Het is niet zo dat ‘veiligheidsbegeerte’ zich in deze zin *niet* uitdrukt als een hang naar controle, maar de controle uit zich in het willen tonen van heldenmoed om zo verantwoordelijkheid te nemen voor een positieve goddelijke beschikking.

De klassieke noodlotsperceptie zal nooit helemaal verdwijnen. Nietzsche heeft bijvoorbeeld getracht deze houding op een romantische manier te herwaarden. Ook Arendts denken kijkt met nostalgie naar de klassieke houding, alleen dan niet op een heroïsch-esthetische manier, maar vooral op een politiek-filosofische manier. In de Griekse politieke denkwereld verstond men de kunst om onzekerheid beter te accepteren omdat het politieke denken niet werd beheerst door een instrumenteel maakbaarheidsgeloof. Hierdoor lag de focus op collectieve, burgerlijke betekenisgeving, eerder dan op management en interventionalisme. Ik kom hier aan het eind van dit hoofdstuk uitgebreid op terug.

In de Middeleeuwen wordt de heroïsche dispositie grotendeels vervangen door een christelijke waarin het noodlot gekoppeld wordt aan goddelijke predestinatie. De grondhouding kenmerkt zich door aanvaarding en is verweven met de geloofsbeleving.

Wat betreft *hybris* richt ik me op de beschrijving van de opkomst van de moderne beheersingsgedachte, welke voor Arendt te identificeren valt met het mensbeeld van de *homo faber*. De voorstelling om veiligheid als een doel van instrumenteel beheersen te zien, verdwijnt niet meer wanneer de wetenschappelijke revolutie eenmaal tot ontwikkeling komt.

De Mul stelt: “Pas met de opkomst van de moderne natuurwetenschappen, en in het voetspoor daarvan de moderne techniek, werden er instrumenten ontwikkeld die de mens in staat stelden niet langer te berusten in de onvermijdelijkheid van het noodlottige toeval” (De

¹¹⁶ Daartussen bevindt zich nog een vorm van christelijk determinisme dat wezenlijk anders is dan het klassieke heroïsche perspectief op het noodlot, maar ook geenszins overeenkomt met het wetmatige determinisme dat de natuurwetenschappen zullen opleveren (zie De Mul, 2006, 32).

Mul, 2006, 45). De wetenschappelijke revolutie is echter niet geheel eigenstandig als oorzaak te zien. De *hybris* laat zich ook zien in de pioniersmentaliteit van de economische mogendheden die bijvoorbeeld is beschreven door de financieel historicus Peter Bernstein en de filosoof Peter Sloterdijk.

Het moderne determinisme en haar mentaliteit beleven hun hoogtepunt in de achttiende en negentiende eeuw. In de twintigste eeuw blijft het maakbaarheidsgehoof overleind, maar op grond van verschillende ontwikkelingen vervaagt de gedachte dat de wereld volstrekt caasaal te verklaren is.

Contingentie en onzekerheid worden belangrijke thema's in de wetenschappen (ibid.). Daarnaast is de toenemende complexiteit van een geglobaliseerde wereld ervoor verantwoordelijk dat men het vertrouwen erin verlies dat er zoiets mogelijk is als een absolute menselijk regie. Dit toenemend besef doet echter weinig afbreuk aan het idee dat veiligheidsbegeerte het beste ingevuld kan blijven langs de weg van de technische beheersing.

Eerder is het zo dat het interventionalisme zich aanpast aan de gedachte dat onzekerheid ook ingecalculleerd moet worden. Dit leidt tot het soort risicodocrtine van de *unknown unknowns* die ik in de inleiding schetste. En tot de gedachte dat instrumenten van kunstmatige *intelligent control* kunnen helpen in het voorkomen van de vervaarlijke contingentie van de *human error*.

Ik wil deze ontwikkeling nu bondig schetsen. Ik heb geen ambitie om de geschiedenis te vertellen van de 'hybristische' menselijke omgang met het lot. Het gaat er mij om het punt te verduidelijken dat de verwachting van technische controleerbaarheid in de laatmoderne tijd groteske vormen aanneemt. Dit is mogelijk omdat de collectieve voorstelling enerzijds gegrondvest is op het westers, onkreukbaar vertrouwen in determinisme en interventionalisme, anderzijds omdat de toenemende onzekerheidsperceptie eerder dwingt tot een intensivering van de begeerte het contingente te willen beheersen dan dat ze aanzet tot reflectie op de fundamentele onmogelijkheden van controle over de toekomst.

Overmoed en rivaliteit

Als voorbeeld van een klassieke betekenis van *hybris* dient een passage in Herodotus (*Historiai*, VII 8a-d, 10a-h).¹¹⁷ Xerxes wordt opgevoerd als een *hybristê*, omdat hij voornemens is om een brug van meer dan een kilometer te bouwen over de Hellespont en zo Athene te verslaan. De adviseur Artabanos durft het aan om het plan in twijfel te trekken en Xerxes er op te wijzen dat er weinig goeds in het verschiet ligt voor mensen die zonder schroom "hun pronkzucht ten toon spreiden" (ibid., VII 10e).

Xerxes overspeelt zijn hand. De brug voltooit hij maar wordt verwoest door een storm. Herodotus vertelt hoe hij de Hellespont zelf (het water) op een absurde manier probeert te straffen met driehonderd zweepslagen en het afzinken van een paar voetboeien in de zee (ibid., VII 35). Uit deze daadstelling blijkt dat de *hybris* nog sterk ritualistisch van betekenis is. De

117 Ik kies dit voorbeeld omdat het relevanter verwijst naar een falende maakbaarheidsverwachting, in plaats van naar de tragische val van de homerische oorlogsheld die de goddelijke wereld tart.

zee wordt door Xerxes op een rituele manier ‘gestraft’ voor zijn gebrek aan gehoorzaamheid. De zee heeft zich niet gehouden aan het denkbeeldig convenant tussen hem en (zijn positie boven) het noodlot.

In de post-homerische Griekse wereld krijgt *hybris* een meer algemene klank van groothedswaan. Aristoteles bespreekt *hybris* in de context van het gerechtelijk pleidooi waarin het boven tafel halen van motieven van onrechtvaardigheid het doel is (*Retorica*, I 13 en II 2). Volgens Fisher ziet hij *hybris* als een “*speech act*” met het doel iemand anders te beschadigen en de eigen superioriteit te bekrachtigen (Fisher, 1992).

Voor Cairns is klassieke *hybris* meer dan retorische smaad een verschijnsel van *pleonexia* (Cairns, 1996). Dit onrechtvaardigheidsbegrip wijst op ideeën van inhaligheid voor eigen eer en gewin. Cairns:

(...) we see that the characteristics of particular injustice match those of *hybris* very closely. First, particular injustice is concerned with *pleonexia*, with wanting more of some external good; this greed, however, is not purely material, as it covers desire not just for money, but also for time, safety, and other things of that type. This kind of injustice can be manifested (...) in the context of ‘involuntary transactions’ in which an agent creates an unfair inequality between himself and a patient in respect of some good, whether by stealth or by force (Cairns, 1996).

Hybristai houden geen maat in hun ambitie maar willen de materiële wereld aan hun voeten. Zoals Cairns het formuleert, geeft *pleonexia* een onmatige begeerte weer, gekoppeld aan de (oneerlijke, bovenmatige verwerving van materiële zaken zoals voedsel, geld en ook veiligheid (“*safety*”).

De visie correspondeert Arendts idee dat er in het klassiek-Griekse bewustzijn al een elementaire behoedzaamheid bestaat jegens het streven naar materiële controle als bron van *hybris*. In *The Human Condition* schetst ze hoe het Griekse denken zich reeds bewust was van de gevaren van een (al te) instrumentele verhouding tot de wereld (HC, 157-158).¹¹⁸ Verwijzingen naar *hybris* (Arendt hanteert de spelling “*hubris*”) zijn in deze context voorhanden (HC, 191, 202). Arendt speculeert dat men huiverig was voor een te innige verkoping met materiële begeerte omdat de hogere waarde werd toegekend aan politieke representatie, de *bios politikos*, en de *bios theoretikos*, waarbinnen de mens zich in de bevoorrechte staat bevond om geen handenarbeid te hoeven verrichten. Deze handenarbeid werd gezien als minderwaardig, *banauos*, alsmede de ‘vruchten’ van deze banale arbeid.

118 Men kan erover twisten in hoeverre Arendt zich bezondigt aan een anachronistische interpretatie, gelet op de typerende rol die het begrip speelde in de homerische, vroeg-Griekse traditie. Arendt is gevoelig voor een scheve toe-eigening van begrippen (zie bijv. EU, 36-37 of BPF, 36-37). Tegelijk identificeert zij het hybristisch motief als een maakbaarheidsmotief. Ze gebruikt de term *hybris* niet zoals Nietzsche dat in *Zur Genealogie der Moral* doet (daarbij ook zijn pijlen richtend op de socratische denkwereld). Zie het tweede openingscitaat van dit hoofdstuk.

De interpretatie van hybris blijft kwetsbaar voor de kritiek van anachronisme, gelet op de typerend mythisch-heroïsche rol die het begrip speelde in de klassiek-Griekse traditie. Tegelijk vinden we bij Cairns het idee dat *hybris* als negatief gedragsmotief te maken heeft met veiligheidsbegeerte als *pleonexia*. Ook in het prewetenschappelijk wereldbeeld is het mogelijk om overmoed te verbinden met een onmatige behoefte aan materiële zekerheid.

Een andere verknoping tussen *hybris* als oud menselijk motief met het idee van *begeerte*, treffen we aan bij Girard. *Hybris* verschijnt in relatie tot de mimetische begeerte als antropologisch principe dat voortdurend in de geschiedenis van de literatuur zichtbaar is. Wat mensen begeren is niet louter gedefinieerd door het object. Men 'kopieert' de begeerte vanuit rivaliteit. Dit is het mimetische karakter ervan: "Hij [de begerende mens (GB)] wil zelf zonder rivaal zijn, de eerste van allen, de anderen als model dienend, maar zelf zonder model. Dat is de hybris, die vorm van mimetische begeerte die zo intens is dat die zich boven alle mimetisme verheven waant en geen ander model dan zichzelf wenst" (Girard, 1986, 79).

Girards punt is dat de begeerte en het daarin willen toe-eigenen van wat de ander begeert een eigenstandig doel kan worden. De zich toe-eigenende mens raakt blind voor wat er zich onder het streven bevindt, maar zoekt vooral de beheersing over 'het beschikbaar-moeten-zijn'. De begeerte belandt als het ware op het punt dat zij abstract wordt en alleen nog maar om de controle draait. De consequentie is tragisch omdat de hybristische mens zichzelf opzweept om zich in dienst te stellen van een oninvolbaar streven. Girard: "De aanstoot is het ongrijpbare waarvan de begeerte zich meester wil maken, het is het absoluut onbeschikbare waarover zij absoluut wil beschikken" (ibid., 163).

Girard voegt een ontologisch perspectief toe aan *hybris* als de begeerte om het onbeschikbare te beheersen vanuit een universeel idee van menselijke wedijver. Op dit punt is de figuur van Xerxes te verbinden met de *homo faber* en zijn maakbaarheidsgeloof, in het streven het onbeschikbare te beheersen en een zondebok aan te wijzen.

De vandaag diepgevoelde non-acceptatie van pech en ongeluk wordt zichtbaar in het 'veiligheidsutopische ritueel' om alles te moeten terugvoeren tot "een nulpunt van verantwoordelijkheid", in de woorden van De Mul (De Mul, 2006, 236). Dat pech niet mag bestaan maar altijd uitlegbaar moet zijn is net zo hybristisch als te verwachten dat de zee gehoorzaamt aan Xerxes oorlogsambitie. "Slechts door een rituele bepaling van deze volitieve *creatio ex nihilo* en het 'offeren' van de zondebok—wat in onze (post)moderne cultuur meestal neerkomt op overplaatsing (...) boete of gevangenisstraf—kan het moderne geloof in het autonome subject zich herstellen en het leven van alledag opnieuw zijn aanvang nemen" (ibid., 236).

De simplificatie van schuld, en de non-acceptatie van toeval, geschieden niet op grond van onbenulligheid alleen. Vanuit Girard is het aansprakelijkheidsdenken functioneel en een eigentijdse uiting van het zondebokmechanisme. Om het onbevattelijke voor zichzelf beschikbaar te maken, neem het moderne subject zijn toevlucht tot de radicale simplificatie van het complexe, om zo een verklaringsnarratief te bezitten. Zoals Xerxes de zee aansprakelijk

stelt voor zijn falen, zo stellen ‘wij’ de mensen en dingen aansprakelijk die volgens de risicomodellen aansprakelijk kunnen worden gehouden. Het is alsof men zweepslagen uitdeelt aan de zondebokken van het heden, om zo in de illusie van een gecontroleerde toekomst te kunnen blijven leven.

Moderne hybris: begeren als beheersen

De moderne praktijk van risicobeheersing als kanstheoretische variant van veiligheidsbeheersing, is gekoppeld aan eerst het deterministisch wereldbeeld en vervolgens het ‘probabilistisch wereldbeeld’ meent filosoof Ian Hacking. Determinisme en probabilisme zijn in zoverre met elkaar verbonden dat ze beide te maken hebben met de voortschrijdende zoektocht naar wetmatigheden om zo “het noodlot te kunnen temmen” (Hacking, 1990).

Determinisme beschrijft de gedachte dat gebeurtenissen verklaard kunnen worden volgens de wet van de toereikende grond. Wie alle oorzakelijke ketens in beeld heeft, kan bepalen wat er noodzakelijk staat te gebeuren. Probabilisme gaat er vanuit dat volledige zekerheid niet te betrachten is en dat er altijd onzekerheden en contingentie blijven bestaan, zelfs in hoe de fysieke deeltjeswerkelijkheid zich gedraagt. Op grond van de acceptatie van onzekerheid is absolute voorzienigheid theoretisch niet te bewerkstelligen. Het meest in de buurt komt de notie van waarschijnlijkheid. Statistiek en kansberekening, aanvankelijk in de Renaissance en de Verlichting nog onbelangrijke disciplines, worden in de negentiende en twintigste eeuw juist de meest dominante want geschikte methoden om risicoanalyses te maken en menselijk gedrag te voorspellen en controleren.

Het determinisme is ouder en typeert de mentaliteit van de Verlichting waarin het universum wordt voorgesteld als een mechanisch uurwerk (Dijksterhuis, 1977). Het probabilisme is wat betreft haar invloedrijke aanwezigheid van recenter datum. Mede omdat het langer heeft geduurd voordat het idee van contingentie natuurwetenschappelijk werd geaccepteerd. Determinisme en probabilisme verschillen dramatisch wat betreft hun basisassumptie, tegelijk zijn ze opmerkelijk gelijk wat betreft de gedachte dat voorspellende controle af te dwingen is door wiskundige en (natuur)wetenschappelijke analyse.

Wetenschapsfilosoof Ian Hacking beschrijft dat er in het deterministisch wereldbeeld weinig aandacht was voor het woord ‘kans’ (*“chance”*). Juist omdat het de menselijke onmacht om het toeval te determineren weergaf, werd het begrip beschouwd als vulgair (Hacking, 1990). Ik wees in hoofdstuk 4 al op de ontdekkingen van Galileo die Arendt in *The Human Condition* zag als een van de beslissende keerpunten van een veranderend wereldbeeld waarin het instrumentele denken postvatte omdat ‘de mens’ de fysieke wereld nu voor het eerst blootlegde, niet met zijn eigen zintuigen, maar met behulp van zijn gecreëerde technische hulpmiddelen.



Figuur 2. Titelpagina voor 'Novum organum scientiarum', Francis Bacon. Wyngaerde en Moiardum, 1645. Leiden. Bron: EC.B1328.620ib, Houghton Library, Harvard University

Maar het keerpunt dat Galileo representeerde was niet alleen relevant voor de opkomst van een instrumenteel beeld, maar ook voor de eerste schreden die konden worden gezet op het gebied van de kansberekening, en daarmee voor het ontstaan van risico. Hoewel het heliocentrisme enorm bijdroeg aan het vestigen van het primaat van de (deterministische) wetenschap, bleef een andere theorie van Galileo (onterecht) op de achtergrond: *Sopra le Scoperte dei Dadi* ('over het werpen van dobbelstenen') bleef een obscuur kanstheoretisch werk van Galileo, qua insteek bedoeld als handreiking naar zijn broodheren om de winkansen van het gokken te verhogen. Hoe baanbrekend dergelijk werk was voor het probabilisme, zou pas veel later duidelijk worden (Bernstein, 1996, 50).¹¹⁹

De vroege Verlichtingsmentaliteit beschouwde de wereld *niet* als een structuur van kans maar van noodzakelijkheid, bijeengehouden door fundamentele natuurwetten die aan de hand van experiment en instrument kon worden blootgelegd. Een optimistisch vertrouwen in de vruchten van wetenschappelijke kennis maakte zich meester van de tijdsgeest. "Leven *met* het noodlot" (De Mul, 2006, 42) kon voorzichtig worden omgebogen naar '*versus* het noodlot'.

Maar de wetenschap was niet de enige factor in de bravoure van de vroegmodernen. De optimistische begeerte om de grillige diepten van de natuur te beheersen kreeg letterlijk gestalte in de overzeese expansiedrift van de westerse mogendheden. Dit samenvallen van de eerste contouren van maritiem imperialisme en wetenschappelijke ontdekkingsdrang berustte niet op toeval (Bernstein, 1996, 54). Het is dit verband tussen wetenschappelijke voorzienigheid en de vruchtbare pioniersmentaliteit, waarnaar Francis Bacon (1561-1625) verwees toen hij stelde dat "*scientia potentia est*".¹²⁰ Wie kennis vergaart zal het voordeel oogsten van voorzienigheid. Aldus werd kennisverwerving in Bacons handen tot een fysiek, utopisch symbool dat wordt geïllustreerd op het titelblad van *Novum Organum* (1620) naar analogie van de ontdekkingsreizigers.

Het motto onder aan het titelblad luidt "*Multi pertransibunt et augebitur scientia*". "Velen zullen uitreizen en de kennis zal vergroten." De schepen van de wetenschap hebben geen specifieke koers op de horizon. Het enige wat hen kenmerkt is hun vlucht naar de oceanische buitenruimte, langs de zuilen van Hercules aan weerszijden van de Straat van Gibraltar. In de jacht op het onbekende zal zich de voorsprong der naties onvouwen.

De verheven onverantwoordelijkheid van deze buitengewone *risk taker* die besluit de wereld te temmen door haar te omvaren, beschrijft het begin van de vroegmoderne *hybristè*. Volgens Peter Sloterdijk is zij een nieuwe begeertevolle mentaliteit die inderdaad breekt met

119 Er waren ook anderen dan Galileo die in de Renaissance een bijdrage leverden aan elementaire kansberekening. Gokverlaafde 'whizzkids' uit de Renaissance als Luca Pacioli (1445-1517) en Girolamo Cardano (1501-1576). Cardano schreef de *Liber de ludo aleae* (1565) waarin hij kansberekeningen maakt bij kaarttrekkingen en dobbelspelletjes. Deze ontdekkingen moeten echter gezien worden als belangrijke puzzelstukken in de ontwikkeling van risicobeheersing.

120 Merk op dat de uitspraak 'kennis is macht' vaak anders maar verkeerd geïnterpreteerd wordt. Ze wordt vaak gehanteerd om de gedachte te vertolken dat eruditie en 'op de hoogte zijn' leiden tot politieke invloed. Maar *potentia*, in plaats van *potestas*, verwijst naar een meer generiek vermogen tot beïnvloeding. Terwijl *potestas* juist verwijst naar machtsrelaties tussen mensen onderling (Terpstra, 1990).

het dieperliggende ontzag voor de goddelijke en ‘natuurlijke’¹²¹ structuren. De moderniteit is niet alleen de periode van wetenschappelijke revolutie maar ook van de daadontremming die hiermee samenvloeit. “Het is de omschakeling van de Europese praktijken en mentaliteiten op algemeen risicovol handelen die leidt tot de verrassende, bijna mysterieus succesvolle aanvalskracht van de eerste generaties van ontdekkers” (Sloterdijk, 2006, 58).

Sloterdijk voegt toe dat er met de successen van de ontdekkingsreizen een schisma ontstaat tussen behoudende burger en exceptionele *risk-taker* die over de horizon kijkt en het noodlot niet afwacht. “Deze splitsing heeft tot gevolg dat sommigen, die hun leven vullen met versnelde onderzoeken, gedurfdere reizen en exc. entriekere productiewijzen, eerder dan anderen toegang krijgen tot bepaalde waarheden, werkelijkheden of technieken” (ibid, 83).

Hybris betekent een kennisvoorsprong waarvan de pionierende mens ontdekt dat deze zich in klare munt uitbetaalt. Dit is de rationaliteit van de *return-on-investment*. Een mentaliteit waarbij de ondernemer zowel riskant gedrag stimuleert teneinde economische voorsprong te krijgen, als probeert de grootste risico’s te beperken teneinde zich in te dekken tegen verlies. Sloterdijk: “Bidden is goed, verzekeren is beter: uit dit inzicht ontstaat de eerste pragmatisch geïmplanteerde immuuntechnologie van de moderniteit” (ibid., 96).

De grote risico’s die men ondernam gaven (naast het willen beheersen van het dobbelspel) aanleiding voor een eerste, grote pragmatische behoefte aan risicocalculatie. De geschiedenis hiervan is belicht door onder anderen de eerder genoemde financieel historicus Peter L. Bernstein en door wiskundige Florence N. David in *Games, Gods and Gambling* (1998). Beiden maken in hun historische analyses van het risicodenken duidelijk hoe de kans- en speltheoretische inzichten steeds meer toepassingen vinden.

De eerste voortekenen van een *security*-industrie zijn, op grond van het nieuwe deterministische wereldbeeld en de utilitaire toepassing ervan in de commerciële expeditie, zichtbaar in de ‘oprichting’ van het maritieme verzekeringsbedrijf Lloyd’s in 1688 (begonnen als een simpel koffiehuis waar investeerders en speculanten elkaar ontmoetten).¹²² Informatievergaring, gegevensbeheer en -analyse begonnen te dienen als basis voor het vaststellen van dekkingspremies tegen het verlies van kostbare vracht (zoals, in deze tijd ook, slaven), waarmee de eerste risicoteknieken een feit werden.

121 Vanuit de moderniteitsanalyse van Bruno Latour (1947) kunnen we hier direct aan toevoegen dat het moderne wereldbeeld opgesplitst raakt in een ‘natuurlijk’ en een ‘kunstmatig’ domein. Het wetenschappelijke denken forceert een kloof tussen de twee, zodat de natuurlijke wereld kan verschijnen als het gedistantieerde object van studie en interventie (Latour, 1993, 11). Door deze dualistische voorstelling legitimeert de wetenschap zijn eigen onmisbare positie omdat haar methode van analyse noodzakelijk dient als schakel tussen de twee domeinen.

122 We weten dat, vanuit de behoefte om deze risico’s te spreiden en gezamenlijk te dragen, de eerste vennootschappen zoals de VOC en EIC (East India Company) ontstonden. (Gelderblom & Jonker, 2004) Vanuit de behoefte van de investeerders om zoveel mogelijk informatie te vergaren over de staat van de expedities, ontstonden in Londen de eerste verzekeringsactiviteiten. Zogenaamde *underwriters* boden verzekeringen (*securities*) tegen verlies van lading. Informatie over de staat van de expedities won daarmee snel aan economische waarde, omdat hier kansen en premies meer berekend konden worden (Bernstein, 1996, 89-91).

Het vertrouwen in pragmatische toepassing stemde zich af op het wetenschappelijk vertrouwen dat zich tot enorme hoogten zou ontwikkelen. Wat uiteindelijk in de negentiende eeuw culmineert in het *positivisme*, het maakbaarheidsgeloof dat de verdiensten van de wetenschappelijke methode wilde transplanteren naar het politieke leven.

Vele denkers en wetenschappers zijn het positivisme dan al voorgegaan in de opvatting dat de wetenschappelijke methode leidt tot voorzienigheid en de doorgronding van de in beginsel noodzakelijke orde der dingen. Sleutelfiguren op het gebied van een wiskundig determinisme waren de wis- en sterrenkundige Pierre Simon Laplace (1749-1827) en de wis- en natuurkundige Jakob Bernouilli (1655-1705). Bernouilli's Wet van de grote aantallen vormde een pleidooi voor inductie en extrapolatie (Zie: Bernstein, 1996, 124).¹²³ Ik let vooral op de beheersingsgedachte die hij erin tot uitdrukking bracht in *Ars Conjectandi* (1713):

If thus all events through all eternity could be repeated, one would find that everything in the world happens from definite causes and according to definite rules, and that we would be forced to assume amongst the most apparently fortuitous things a certain necessity, or, so to say, FATE (Jakob Bernouilli geciteerd in: David, 1962, 110. Kapitalen en vertaling van oorspronkelijke auteur.)

Uit de uitspraak blijkt de overtuiging: het noodlot is geen noodlot meer zoals men het kende, maar zijn tegengestelde. Elke gebeurtenis is een noodzakelijke gebeurtenis. Het niet-kunnen-voorspellen van de toekomst is te wijten aan een gebrek aan alle beschikbare informatie. Of, zoals ik in de inleiding in laatmoderne vorm aanhaalde: “*There are no mistakes, only lack of research*”.

Maar Bernouilli was zeker niet de enige wetenschapper die het determinisme en het principe van noodzakelijkheid onderschreef en populariseerde, zo beschrijft Ian Hacking. Andere voorbeelden zijn Laplace¹²⁴, Antoine-Augustin Cournot (1801-1877) en Abraham de Moivre (1667-1754) (Hacking, 1990, 12-14). Daarnaast omarmen Verlichtingsfilosofen als David Hume (1711-1776) en Immanuel Kant (1724-1804) de these van het determinisme.¹²⁵

123 Bernouilli stond tevens aan de wieg van de ‘wet van de grote aantallen’. Deze wet in de kansberekening beschrijft hoe de gemiddelde uitkomst van een groot aantal identieke metingen steeds dichterbij de vooraf berekende waarde komt. De directe implicatie is dat sterke fluctuaties aan het begin van een bepaalde meting te verwachten zijn maar dat er steeds meer zekerheid volgt naarmate er meer metingen gedaan worden. Deze wet van de grote aantallen betekende een doorbraak voor de verbinding tussen risicoanalyse en gegevensverzameling. Laplace wordt met het *Essai philosophique sur la probabilité* (1795) gezien als een van de grondleggers van dit deterministische denken.

124 Zijn *Essai philosophique sur les probabilités* (1814) wordt als voorbeeld aangegrepen voor de typerende gedachte dat gebeurtenissen noodzakelijk zijn, wanneer hypothetisch alle veroorzakende factoren in beeld zijn.

125 In een interessante passage bestudeert Hacking Kants essay *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784). Hoewel Kant wat betreft zijn ethiek de menselijke autonomie postuleerde (dit is belangwekkend omdat morele plichtsbepaling vrije wil vooronderstelt, welke op gespannen voet staat met deterministische noodzakelijkheid), wordt duidelijk dat hij qua wereldbeeld en de ontwikkeling van de geschiedenis inderdaad deterministisch dacht. Het essay is een overdenking bij Johan Gottfried Herders idee van een universele geschiedenis als grote keten van bestaan, waarbij hij tegelijk de betekenis van vroege, Pruisische, demografische statistiek in ogenschouw neemt. Kant erkent dat de vrije wil voorondersteld moet worden voor de ethiek, maar dat het wilsprincipe als zodanig gehoorzaamt aan de universele natuurwetten. Op

Op grond van een deterministische opvatting konden mensen van kennis en wetenschap zichzelf als geprivilegieerd gaan zien, aangezien zij de sleutel bezaten tot voorzienigheid. Het wetenschappelijk positivisme omarmt de *hybris* ten volste omdat het zich realiseert dat wetenschappelijke methode het enige echte monopolie bezit wat betreft het streven naar controle. Claude Henri de Saint-Simon (1760-1825) liet zich naar verluid ontvallen: “*A scientist, my dear friends, is a man who foresees; it is because science provides the means to predict that it is useful, and the scientists are superior to all other men*” (uitspraak van Saint Simon geciteerd in: Burnett, 2015).

Het begin van de twintigste eeuw markeert qua verwachting van wetenschappelijke voorzienigheid een belangrijke omslag in twee opzichten. Ten eerste, natuurwetenschappelijk doet het onzekerheidsbeginsel zijn intrede, en, ten tweede, de wereld zal spoedig geconfronteerd worden met twee wereldoorlogen waarin de zwarte zijde van het maakbaarheidsoptimisme duidelijk wordt.

Dit besef wordt ook weerspiegeld door een verschuiving in de betekenis van het noodlot die De Mul al identificeerde. De noties van contingentie en onzekerheid doen hun intrede in de wetenschap. Contingentie duidt op gebeurtenissen die niet verklaard kunnen worden met behulp van de wet van de toereikende grond. Het verschijnsel van contingentie, hoewel ze al een ouder begrip is, is relevant in de laatmoderniteit waarin door toedoen van nieuwe inzichten duidelijk wordt dat *onzekerheid* een fundamenteel element blijkt in de orde der dingen. Contingente gebeurtenissen passen met andere woorden niet in een volledig gedetermineerde werkelijkheidsopvatting (De Mul, 2006, 34).

Bernstein wijst erop dat de keuze tussen een deterministisch wereldbeeld of een wereldbeeld waarin het principe van contingentie regeert, leidt tot grote controverse. Leibniz (1646-1716) is een van de eerste denkers die kanttekeningen plaatst. In de voltrekking van gebeurtenissen laat de natuur patronen zien, maar alleen tot op zekere hoogte. (Leibniz geparafraseerd in: Bernstein, 1996, 118). De opkomst van de kwantummechanica vormt een symbolisch keerpunt in de perceptie. Ze stelt de wereld voor nieuwe raadselen die vanuit de klassieke Newtoniaanse natuurkunde niet te verklaren zijn.¹²⁶ In de twintigste eeuw raken ook wiskundigen, kanstheoretici en economen er steeds meer van doordrongen dat risico's maar tot op zekere hoogte te berekenen zijn.¹²⁷

grote schaal, waar alle handelingen samenvloeien tot de historische beweging van de mensheid, worden patronen zichtbaar (Hacking, 1990, 15).

126 Het Onzekerheidsbeginsel van Heisenberg, gepubliceerd in 1928 stelt bijvoorbeeld, in uiterst versimpelde vorm, dat het onmogelijk is om verschillende waarden, zoals de snelheid en positie van een deeltje, gelijktijdig vast te stellen (Hilgevoord & Uffink, 2010; Taleb, 2010). Altijd zal de meting van de ene waarde de andere beïnvloeden waardoor er per definitie een marge van onbepaaldheid optreedt wanneer de betreffende eigenschappen worden bestudeerd.

127 Bernstein noemt hier onder andere het werk van John Maynard Keynes en van Frank Knight, economen die zich in de twintigste eeuw hard hebben gemaakt voor het erkennen van onzekerheid als een duidelijk onderscheiden epistemologische categorie in de kansberekening. Keynes benadrukte bijvoorbeeld dat economisch gedrag notoir moeilijk te voorspellen is omdat mensen vaak onvoorspelbaar en irrationeel kunnen handelen. “*Most of our decisions to do something positive can only be taken as a result of animal spirits ... and not as the outcome of a weighted average of quantitative benefits, multiplied by quantitative probabilities*” (Keynes in: Bernstein, 1996, 217).

De factor onzekerheid speelt niet alleen een rol in de natuurwetenschap, maar wordt ook verbonden met de onvoorspelbaarheden van menselijk gedrag (Hacking, 1990; Taleb, 2010). De kans op het gooien van een zes bij drie worpen is te berekenen. Wat niet volstrekt te kwantificeren is, is het grillige karakter van het menselijk gedrag zelf, een terreuraanslag, de prijs van goud op de wereldmarkt, de reactie van een massa op een ramp. Deze zaken dwingen wetenschappers te onderkennen dat onzekerheid een blijvende factor in het leven vormt. Economen spelen een steeds belangrijker rol in de opkomst van de risicobeheersing, zoals Frank Knight en zijn *Risk, Uncertainty and Profit* (1921), alsmede speltheoretici, zoals Von Neumann en Morgenstern. Toch leidt de brede wetenschappelijke acceptatie van onzekerheid er niet toe dat daarmee het streven naar controle verdwijnt. Integendeel, zelfs de natuurwetenschappelijke onzekerheidsfactoren kunnen instrumenteel gemaakt worden:

There is a seeming paradox: the more the indeterminism, the more the control. This is obvious in the physical sciences. Quantum physics takes for granted that nature is at bottom irreducibly stochastic. Precisely that discovery has immeasurably enhanced our ability to interfere with and alter the course of nature (Hacking, 1990, 2).

De belangrijkste reden dat probabilistische controle aan invloed wint, voegt Hacking toe, is echter niet primair natuurwetenschappelijk, maar heeft vooral te maken met de opkomst van demografische statistiek en de gedachte dat patronen te ontwaren zijn in menselijk gedrag die niet noodzakelijk zijn maar wel waarschijnlijk (Hacking, 1990, 15).

De geschiedenis van demografische, statistische analyse vertelt een verhaal waarin de aanvankelijk amateuristische gegevensinventarisatie steeds indringender zijn praktisch nut bewijst (ibid., 17-26). Voor een deel overlapt deze geschiedenis het deterministische denken, zoals ook Kants visie laat zien. Zodra men wetenschappelijk 'afreken' met de gedachte van noodzakelijkheid, floreert het idee van probabilistische waarschijnlijkheid verder. Als functioneel principe heeft het dan al een tijd zijn diensten bewezen in de bestuurlijke praktijken van bevolkingszorg in de West-Europese steden. Hacking's *The Taming of Chance* (1990) biedt een schat aan historische informatie.¹²⁸

Van belang in dit betoog is het punt dat de controlefocus van de moderne *hybris* verschuift tegen de achtergrond van het probabilisme. Dit impliceert ook een andersoortige politisering van de wetenschappelijke beheersingsgedachte. Namelijk minder gericht op het geloof in absolute voorzienigheid, zoals het postivisme uitdrukte als politiek wetenschapsgeloof, maar 1) *gefixeerd op het vergroten van de informatiepositie*, én 2) *gefixeerd op het genereren van een hogere*

128 Zoals bekend analyseerde Foucault de opkomst van statistisch bevolkingsmanagement uitvoerig. Waar statistische kennis zich verzamelt aan de burelen van de eerste administratieve functionarissen krijgt deze al snel de bijklank van een "risk portfolio" (Hacking, 1990, 22). Voor deze historische verknoping tussen risico en biopolitiek, verwijs ik naar Foucaults werk, en mijn opmerkingen daarover in hoofdstuk 4.

weerstand wat betreft de blootstelling aan onzekerheid. (Deze punten zijn ook relevant in relatie tot de symbolische motieven van *immunitas* en *apatheia* in de twee navolgende hoofdstukken).

Sociaal wetenschappers Filippa Lentzos en Nikolas Rose bevestigen deze verschuiving die in wezen een verbreding betekent (omdat het ‘oude’ idee van risicocalculatie niet verdwijnt): *“Risk thinking (...) implied a future that could be acted upon in the present because it could be calculated about in the present—the futures that were to be acted upon pre-emptively were law-like, their likelihood could be inferred in various ways by means of the laws of probability”* (Lentzos & Rose, 2009). Maar tegen de achtergrond van het meer catastrofale wereldbeeld van de laatmoderniteit wordt deze vorm van toekomstgerichte risicomitigatie aangevuld met vormen van *“contingency planning”* (ibid.): maatregelen bedoeld om onzekere gebeurtenissen zo goed mogelijk op te vangen waar de grip op de toekomst tekortschiet. *Uncertainty, too, can be capitalized and compensated*, zo vervolgen Lentzos en Rose:

But, while it is true that their attention to uncertainty poses problems for rationalities of risk management, nonetheless these uncertain futures must be rendered thinkable, prepared for and preempted or mitigated. Those who must undertake this task must certainly do more than simply calculate risks using algorithms derived from the past. However, this does not entail a resort to ‘non-rational’ ways to bring the future into the present, but rather requires the use of different modes of rationalization (ibid.).

Er is sprake van een *‘double bind’* van het verbrede, laatmoderne controlestreven. Qua kennisvermeerdering oriënteert het zich offensief en qua mens- en systeemverbetering defensief. Het principe van noodzakelijkheid laat men weliswaar los. Maar de controleambitie blijft enerzijds gebonden aan een utopische informatiepositie, anderzijds aan de creatie van opvangende capaciteit, als een vorm van statistisch geïnduceerde gedragsverbetering, om het onzekere op te vangen.

In probabilistische zin is de mate van beheersing voor te stellen als een opbrengstcurve waarin de factor ‘zekerheid’ een functie is van de factor ‘tijd en moeite’. Wanneer er fundamentele onvoorspelbaarheden blijven, wordt duidelijk dat deze stijgende curve de bovengrens van absolute zekerheid nooit raakt. De toename van inspanning leidt verhoudingsgewijs tot steeds marginalere toename in zekerheid, totdat de lijn vrijwel geheel uitvlakt en de mate van inzet geen zekerheid meer toevoegt.

In hoeverre legt men zich erbij neer dat een deel van de zekerheid onzichtbaar blijft? Het ligt voor de hand om terug te verwijzen naar de inleiding waarin ik de *hybristische* ambitie beschreef om de *unknown unknowns* in beeld te brengen. Het tot in het oneindige willen vergroten van de informatiepositie blijft de controleambitie. Wel zijn kunstmatige rekensystemen van *intelligent control* noodzakelijk om voor de beperkte menselijke toezichts- en verwerkingscapaciteit te compenseren. Precies deze ontwikkelingen zijn recentelijk vaak geschetst met soms verontrustende consequenties (O’Neil, 2016).

Gelet op het punt dat verdere informatie op een gegeven moment niets meer toevoegt voor wat betreft anticipatie, richt de controle zich op defensieve capaciteitsverhoging. ‘De mens’ wordt object van proactieve, weerstand verhogende technieken, mede omdat hij tevens de veroorzaker is van onzekerheid door zijn irrationele gedragingen. Ik benoemde in dezen al het belang dat wordt gehecht aan *human error* in de inleiding.

In veiligheidsmanagementliteratuur is de verschuiving van deze beheersingsfocus zichtbaar. Het verklarend, determinerend begrip van incidenten als een noodzakelijk uitkomst van een causale keten wordt gezien als gedateerd om verschillende redenen. Het verklarend narratief kan onvoldoende rekenschap geven van complexiteit.

Bovendien zoeken managers naar verklaringen die met terugwerkende kracht passen bij het gehanteerde model of het belang dat speelt (Dekker, 2007; Taleb, 2010). De ‘nieuwe’ manier van denken richt zich dan ook op de weerstand van de organisatorische systematiek en het verhogen van de menselijke bewustwording ten aanzien van dreigingen. *Safety*-deskundige Sidney Dekker verwoordt de discrepantie tussen ‘oud’ en ‘nieuw’:

The old view sees human error as a cause of incidents. To do something about incidents, then, we need to do something about the particular human involved: suspend, retrain, admonish, charge him or her. Or we have to do something about humans in general: marginalize them by putting in more automation, or rigidify their work by creating more rules and procedures. The new, or systems view, sees human error as a symptom, not a cause. Human error is an effect of trouble deeper inside the system. To do something about a human error problem, then, we must turn to the system in which people work: the design of equipment, the usefulness of procedures, the existence of goal conflicts and production pressure (Dekker, 2007, 80).

Door de blik te richten op *human error* als een systemisch probleem, en niet als een causaal te determineren probleem, winnen systeemtheoretische en gedragspsychologische verklaringsmodellen in de veiligheidstheorie aan belang. Een voorbeeld is het veel gehanteerde begrip *situation awareness*, dat wordt gehanteerd als een belangrijke gedragsvariabele in incidentpreventie op de werkvloer.

Situation awareness wordt door Endsley beschreven als “*the perception [van een person (GB)] of the elements in the environment within a volume of time and space, the comprehension of their meaning, and the projection of their status in the near future.*” (Endsley, 1988) In het managementmodel wordt *situation awareness* vervolgens als een effect gezien van verschillende factoren (Endsley, 1996). Externe, zoals het omgevingsdesign en de werkdruk, maar ook ‘interne’ psychologische factoren zoals het vermogen van de werknemer om gevaar waar te nemen (“*perception*”), te begrijpen (“*understanding*”) en daarop te anticiperen (“*projecting*”). Met het model ontstaat als het ware een gedragspsychologische *management interface* op grond

waarvan gedrag kan worden geclassificeerd, geëvalueerd en er interventies kunnen worden gepleegd.

De manier waarop *situation awareness* als menselijke gedragsvariabele kan worden verhoogd beschrijft een andersoortige maakbaarheidsgedachte dan het willen berekenen van alle risico's op basis van alle beschikbare informatie. In het laatste geval verwijst de *hybris* inderdaad stellig naar de overmoedige wetenschappelijke gedachte dat totale voorzienigheid voor de mens in het verschiet ligt. In het eerste geval ligt de *hybris* verborgen in de gedachte dat 'de mens' zichzelf kan instrumentaliseren en verbeteren in het licht van zijn eigen irrationaliteit en feilbaarheid als factor van gevaar.

Het helpt hier om terug te grijpen naar de opmerkingen die ik eerder plaatste over Girard en zijn typering van begeerte als de beheersing van het onbeschikbare. Het is alsof 'de mens' zich als het ware zelf tot zondebok verklaart om *dóór* dit 'ritueel' zicht te houden op een toekomst gevrijwaard van noodlottigheid. Net als De Mul ga ik ervanuit dat deze twee vormen van technisch-wetenschappelijke *hybris* in bredere zin het maatschappelijk denken beïnvloeden tot op het punt dat zij ook herkenbaar zijn in instrumentele, 'informatiegestuurde' vormen van veiligheidspolitiek bedrijven. Het is dan zichtbaar in hoe maatschappelijke incidenten altijd verklarend moeten worden teruggebracht tot een "nulpunt van verantwoordelijkheid" of in (de rechtvaardiging van) allerlei vormen van gedragsmanagement om mensen te behoeden voor hun eigen aandeel in het verder verspreiden van het noodlot.

Kritiek op hybris vanuit Arendts denken

Wat we afwijzen: de natuur als afgod! Dan moet je ook consequent zijn: dan ook geen penicilline, geen bliksemafleider, geen bril, geen DDT, geen radar enzovoort. We leven op een technische manier, de mens als heerser over de natuur, de mens als ingenieur, en wie daarop tegen is, die moet ook geen brug gebruiken die niet door de natuur is gebouwd. Dan moet je ook consequent zijn en iedere ingreep afwijzen, dat wil zeggen: sterven aan blindedarmontsteking, omdat dat het noodlot is! Dan ook geen gloeilamp, geen motor, geen atoomenergie, geen rekenmachine, geen narcose – dan op naar het oerwoud! (Max Frisch, *Homo Faber*, 122)¹²⁹

Het wetenschappelijk wereldbeeld en de moderne waarde van kennisvermeerdering leidt tot verlies aan betekenis. Een van deze betekenissen is dat de moderne mens verleert

129 Max Frisch publiceerde zijn roman *Homo Faber* (1957) een jaar voor het verschijnen van *The Human Condition* (1958). De kans dat ze elkaar beïnvloedden is klein. *Homo Faber* handelt over de hybris van de man die denkt technische controle over de wereld te kunnen afdwingen, maar die genadeloos wordt gestraft door zijn blindheid voor het noodlot. Toch, de homo faber is niet achterlijk. Op het moment dat we de technologie qua existentiële betekeniskracht niet op waarde schatten, dan moeten we er ook niet de vruchten van willen plukken – "dan op naar het oerwoud!". Het argument is een drogreden. Uit het commitment aan een kritische reflectie volgt niet dat we het gehele verschijnsel moeten uitbannen; *You are either with us, or you are against us*, beschrijft eenzelfde soort drogreden. De chantage op grond van verworvenheden is ook aanwezig in het vooruitgangsvraagstuk. Wie sceptisch is over wetenschap, hoeft niet direct tegen te zijn.

om het tragische te waarderen en te accepteren. Daaraan verwant is het verlies dat in het wetenschappelijke wereldbeeld geen plaats is voor metafysische symbolen die troost bieden als het gaat om existentiële betekenis. “De zin van het Zijn schrompelt ineen tot een recht op schadevergoeding bij een regulier schadegeval.” (Sloterdijk, 2006, 96)

Ook Nietzsche koppelde *hybris* aan het verlies aan metafysische betekenis. De eerste, vervaarlijke *hybristê* is Socrates, zo concludeert hij in *Die Geburt der Tragödie* (oorspr. 1872) omdat hij de eerste denker is die het verwerven van kennis in het hart plaatst van het filosofisch onderzoek. In het beschrijven van de uit de hand gelopen moderne *hybris* is Nietzsches verwijzing naar de globe opvallend, die met haar lengte- en breedtegraden ingesnoerd wordt door de kennisambitie die vanaf de sokratische school wordt ingeluid:

Wer sich einmal anschaulich macht, wie nach Sokrates, dem Mystagogen der Wissenschaft, eine Philosophenschule nach der anderen, wie Welle auf Welle, sich ablöst, wie eine nie geahnte Universalität der Wissensgier in dem weitesten Bereich der gebildeten Welt und als eigentliche Aufgabe für jeden höher Befähigten die Wissenschaft auf die hohe See führte, von der sie niemals seitdem wieder völlig vertrieben werden konnte, wie durch diese Universalität erst ein gemeinsames Netz des Gedankens über den gesamten Erdball, ja mit Ausblicken auf die Gesetzlichkeit eines ganzen Sonnensystems, gespannt wurde; wer dies Alles, sammt der erstaunlich hohen Wissenspyramide der Gegenwart, sich vergegenwärtigt, der kann sich nicht entbrechen, in Sokrates den einen Wendepunkt und Wirbel der sogenannten Weltgeschichte zu sehen (Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, §15).

De metafoor van Nietzsche is treffend, en hij is niet de enige denker die het toenemend abstracte, wetmatige beeld van de globe als metafoor aangrijpt voor de menselijke vervreemding van zijn eigen leefwereld. Sloterdijk noemde ik al. Maar ook Hannah Arendt verwijst in *The Human Condition* naar de vervreemdende ervaring die optreedt voor de lokaal gewortelde mens, wanneer hij zich in het vliegtuig in korte tijd van punt A naar B begeeft.¹³⁰

Voor Arendt is het verlies als gevolg van het instrumentele wereldbeeld echter niet primair voor de rekening van het naar zin zoekende individu, maar voor de *pluraliteit* die betekenisvolle politiek wil bedrijven. Ik zei eerder in het hoofdstuk dat Arendt daarom de klassieke wereld niet aangrijpt voor de herwaardering van existentiële tragiek, maar dat zij dit doet vanuit de gedachte dat de klassieken de kunst verstonden politiek te bedrijven vanuit een gelijkwaardig proces van betekenisgeving, en niet vanuit de controlegedachte dat politiek functioneert als deskundig ‘managementorgaan’ voor het oplossen van burgerlijke problemen.

130 Ik citeer: “The fact that the decisive shrinkage of the earth was the consequence of the invention of the airplane, that is, of leaving the surface altogether, is like a symbol for the general phenomenon that any decrease of terrestrial distance can be won only at the price of putting a decisive distance between man and earth, of alienating man from his immediate surroundings” (HC, 251).

In haar werk stelt Arendt *hybris* nu en dan letterlijk aan de orde. Ze gebruikt het altijd in haar kritiek op de mentaliteit van de *homo faber*, zijn utopische maakbaarheidsdenken, gestoeld op de wetenschappelijke methode en de utilistische moraal.

De kritiekpunten van Arendt zijn terug te brengen op twee algemeen te formuleren gedachten die te koppelen zijn aan de twee latere vormen van *hybris* als wetenschappelijke beheersing, ik herhaal: 1) *de fixatie op het oneindig vergroten van de informatiepositie*, én 2) *de fixatie op menselijke (gedrags)verbetering vanuit de gedachte van het genereren van een hogere weerstand wat betreft de blootstelling aan onzekerheid*.

Je zou Arendts kritiek ten aanzien van het eerste punt kunnen samenvatten onder de gedachte dat wetenschappelijk-instrumentele informatieverzameling faalt om te volstaan in de behoefte aan (politieke) betekenisgeving, omdat betekenis wordt verward met verklaring of statistische significantie.

Men zou Arendts kritiek ten aanzien van het tweede punt kunnen samenvatten onder de gedachte dat de maakbaarheidsambitie van de *homo faber* leidt tot vervreemding van zichzelf en de leefwereld. Deze vervreemding is tragisch omdat de *controlegerichte homo faber* er eerder in slaagt zichzelf te ondermijnen dan vooruit te helpen. Wat betreft veiligheidspolitiek zal hij ook menen dat controle en deskundigheid moeten worden geïnstitutionaliseerd bij partijen en technieken die beter zijn in beheersen dan dat het individu dat zelf kan, waardoor de *homo faber* zich ook distantieert van betekenisvol engagement.

Betekenisverlies

Instrumentalisering van het denken is een probleem van de moderniteit, niet (primair) omdat de moderne mens zijn werktuiglijkheid zo ver doordrijft dat hij slaaf van zijn machine wordt, maar omdat hij er steeds minder in slaagt om buiten een *instrumentele mentaliteit* te begrijpen (HC, 147, 153).¹³¹ Dit vermogensverlies om betekenis te kunnen opdiepen noemt Arendt terugkerend ‘perplexiteit’¹³². Voor de *homo faber* houdt dit in: “*an innate incapacity to understand the distinction between utility and meaningfulness, which we express linguistically by “in order to” and “for the sake of”*” (HC, 154).

Belichten wat nog niet belicht is, deze belofte biedt de wetenschap, “*always hunting for manifestations of the invisible*” (LM, Th, 56). Met succesvolle verklaringen en oplossingen in de hand, kan men bij elke oplossing zeggen “*case closed*”, om het volgende mysterie te ontrafelen. De *hybristische homo faber* ligt zo aan de leiband van een “*Zweckprogressus in infinitum*” (HC, 154). De perplexiteit ontstaat in de gewaarwording dat elke oplossing een nieuw vraagstuk

131 Arendt stelt elders: “The issue at stake is, of course, not instrumentality, the use of means to achieve an end, as such, but rather the generalization of the fabrication experience in which usefulness and utility are established as the ultimate standards for life and the world of men” (HC, 157).

132 Perplexiteit is hier het onvermogen van Plato om de geschiedenis als een ontwikkeling te zien die ontstaat door de vrije handelsuitwisseling binnen een menselijke pluraliteit. Deze anonimiteit is moeilijk te verteren omdat er een held ontbreekt. Daarom is er altijd de hang naar het vinden van een centrale subjectfiguur die de historische wendingen kan dragen (HC, 185).

produceert, elk bereikte doel een nieuw doel genereert. Zonder dat er werkelijke bevrediging ontstaat, omdat de act van pluralistische betekenisgeving buiten de instrumentele rationaliteit valt.

In het utilitaire weten ligt een gevaarlijk reductionisme verrat dat alleen naar oorzaken wil kijken, maar niet werkelijk wil begrijpen.¹³³ Ik besprak dit reductionisme ook al in hoofdstuk 4 ('Begrijpen en betekenis'). De essentie is dat feitelijke reconstructie van oorzaak of verantwoordelijkheid wordt verward met begrip. Arendt ervaart het reductionisme zelf bij het regelmatig, zij het meestal niet in veiligheidsredeneringen maar vooral in juridische kwesties, zoals het Neurenberg-tribunaal. Ik citeer:

In other words, the very event, the phenomenon, which we try – and must try – to understand has deprived us of our traditional tools of understanding. Nowhere was this perplexing condition more clearly revealed than in the abysmal failure of the Nuremberg Trials. The attempt to reduce the Nazi demographic policies to the criminal concepts of murder and persecution had the result, on the one hand, that the very enormity of the crimes rendered any conceivable punishment ridiculous; and, on the other, that no punishment could even be accepted as “legal,” since it presupposed, together with obedience to the command “Thou shalt not kill,” a possible range of motives, of qualities which cause men to become murderers and make them murderers, which quite obviously were completely absent in the accused (EU, 310).

Een van de problemen van veiligheidsbegeerte als beheersing wordt hier aan de kaak gesteld: Dit betreft het dilemma van een wereld die verklaring en verantwoording eist versus het welbeschouwde inzicht dat deze antwoorden noch genoegdoening zullen verschaffen, noch

133 Er is een onderscheid mogelijk tussen ontologisch en methodologisch reductionisme. In het eerste geval is er sprake van dat de voorstelling van de wereld of een bestudeerde entiteit wordt gereduceerd tot iets wat uit een enkele materiële substantie of deeltjeswerkelijkheid bestaat. Deze vorm van reductionisme is er ten minste deels verantwoordelijk voor dat het wereldbeeld radicaal is verwetenschappelijkt. Dat wil zeggen dat ook sociale of psychologische vraagstukken uiteindelijk worden begrepen vanuit onderliggende materiële interacties (Van Riel & Van Gulick, 2019). Het methodologisch reductionisme gaat ervanuit dat de complexe functionaliteit van een fenomeen of entiteit het beste verklaard kan worden door elementen te isoleren en uit de samenhang te halen. Een voorbeeld van een ontologisch reductionisme is om het menselijk bewustzijn te reduceren tot de interacties van breinfuncties, maar hierdoor blijft uiteindelijk in nevelen gehuld wat het bewustzijn nu werkelijk is. Voor Arendt vallen beide soorten reductionisme onder haar kritiek. Het wetenschappelijk wereldbeeld laat geen ruimte om de wereld voor te stellen als een wereld die primair betekenis heeft als de ruimte van handelen voor mensen. De *homo faber* ziet de wereld als object van beheersing en maakbaarheid omdat hij haar beschouwt als een functioneel te maken blok materie. De methodologisch-reductionistische kritiek van Arendt houdt in dat gebeurtenissen niet *wezenlijk* begrepen worden aan de hand van de wet van de toereikende grond. Men kan reconstrueren waarom een risico ontstaat en hoe het op grond van oorzaak-gevolganalyse voorkomen kan worden. Maar daarmee is nog niets gezegd over wat het risico betekent voor het handelen. Om bijvoorbeeld de opkomst van het totalitarisme te begrijpen is er meer nodig dan alleen een analyse van de opeenvolging van historische feiten. Het gaat er ook om om bijvoorbeeld te doorgronden hoe het morele tekort ontstaat dat mensen onverschillig laat en een dictatuur doet accepteren.

ons dichter bij de waarheid of de rechtvaardigheid zullen brengen. In de garantie van een veroordeling, blijven wij arm van betekenis.¹³⁴

Waarom is weten niet hetzelfde als begrijpen? Ik legde hierover al een en ander uit in hoofdstuk 4, omdat het een kernpunt betreft van Arendts denken. Beslissend voor Arendt is het onderscheid tussen een cognitieve capaciteit die zich baseert op gepercipieerde informatie, en een begrijpende kant van het denkvermogen. Arendt baseert dit punt op Kants *Kritik der reinen Vernunft*, waarin zij *Vernunft* vertaalt als “reason” en *Verstand* als “intellect” (Arendt baseert zich op de passage: “*Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen der Wahrnehmungen*” (Kant, B367. In LM, Th, 57)).¹³⁵

Intellect is in deze semantische zin een eigenschap van de cognitieve verwerking van het waarneembare. Daarmee bezit deze kant van het vermogen ook de meest directe aanspraak op het inspelen op de menselijke sensatie van onzekerheid en onvoorspelbaarheid: “*In view of the enormous amount of the unknown*” (LM I, 55) formuleert de inductieve wetenschap telkens haar best mogelijke antwoorden, corrigeert deze, om zo de “illusie” van vooruitgang te produceren. Het idee dat we steeds meer greep op de ‘waarheid’ (begrepen als “*a string of verities*”) krijgen, ontstaat naarmate een oneindige hoeveelheid waarnemingen en onderzoeksresultaten gevalideerd worden (ibid., 54-55). De behoefte aan weten voedt zichzelf omdat het voortdurend de nieuw ontstane lacunes wil opvullen.

Voor Arendt wordt de wil, evenals het denken, gekarakteriseerd door twee gerichtheden. De eerste is het oude principe van het *liberum arbitrium*, of het menselijk vermogen om afwegingen te kunnen maken tussen mogelijk optredende verschijnselen (Arendt noemt deze “*potentialities*” (LM II, 29)).

Maar daarnaast kan de wil ook georiënteerd zijn op een *spontaan* begin (ibid., 29). ‘De mens’ kan volgens Arendt ook zonder voorafbepaalde informatie, zonder een noodzakelijk keuzepalet, beginnen aan iets nieuws. Dit beginnen aan iets nieuws is voor Arendt een vorm van vrijheid (“*freedom—the touchstone of a free act*” (ibid., 195). Maar precies dit ongedetermineerde, vrije willen is ongemakkelijk. Als vrijheid immers meer is dan keuzevrijheid, maar ook kan verwijzen naar een *onvoorspelbaar* handelen, dan vormt zij de nagel aan de doodskist van deterministische controle, waarin het *potentiële* alleen noodzakelijk (of ‘waarschijnlijk’, in probabilistische zin) het vervolg kan zijn op wat zich in het verleden afspeelde (ibid., 30-31).

134 Sidney Dekker, safety-wetenschapper, maakt de praktische implicatie van Arendts onderscheid tussen feitelijk reconstrueren en begrijpen duidelijk op kleinere, organisatorische schaal. In de geest van een aansprakelijkheid (“*accountability*”) najagende houding krijgt de rationele poging tot verklaren vaak een irrationele uitkomst (Dekker, 2007, 14). Dekker benoemt dat ‘ouderwets’ verklaren de neiging heeft om de complexiteit van een ongeval terug te brengen tot begrijpelijke proporties waardoor het verhaal over de werkelijke toedracht vaak niet klopt. “*Backward-looking accountability*” veroorzaakt de “*trend towards criminalizing human error*” (Dekker, 2007, x-xi). Een alternatief is forward-looking accountability, een onderscheid dat Dekker leent van Virginia Sharpe (Dekker, 2007, 135).

135 Ik citeer: “The faculty of thinking, however, which Kant as we have seen, called Vernunft (reason) to distinguish it from Verstand (intellect), the faculty of cognition, is of an altogether different nature. The distinction, on its most elementary level and in Kant’s own words, lies in the fact that concepts of reason serve us to conceive [begreifen, comprehend], as concepts of the intellect serve us to apprehend perceptions. [...] In other words, the intellect (Verstand) desires to grasp what is given to the senses, but reason (Vernunft) wishes to understand its meaning” (LM I, 57).

Hoe kan het dat de geschiedenis van het denken onvoorspelbaarheid maar moeilijk accepteert? Arendt speculeert erover waarom vrijheid eerder een “afgrond” (ibid., 195) vertegenwoordigt dan iets hoopvol. “*Isn't trust in necessity, the conviction that everything is “as it was to be,” infinitely preferable to freedom bought at the price of contingency?*”, vraagt Arendt retorisch (ibid., 196). Een onvoorspelbare uitkomst is in het licht van de individuele reflectie niet te verteren, omdat zij tot een diep gevoel van ontologische onveiligheid leidt (ibid., 196). Arendt baseert zich hierin op Heidegger, zoals ik ook toelichtte in hoofdstuk 3.¹³⁶

Het dominante beeld van hoe denken en willen met elkaar in relatie staan wordt dus in het moderne denken gevormd door een cognitief weten en een gedetermineerd willen. Waarbij dus in beide gevallen de vermogens van de menselijke conditie in het licht van Arendt tekort worden gedaan. En waarbij tevens een blijvend, utopisch geloof wordt gesteld in de voorspelbaarheid van de wereld, terwijl hier wetenschappelijk zelfs geen aanleiding voor is (Arendt verwijst zelf ook naar het onzekerheidsbeginsel van Heisenberg en naar Einsteins uitspraak over het universum als uitkomst van een dobbelende God (ibid., 196)).

Het verlies aan betekenis in relatie tot *homo fabers* beheersingsstreven heeft twee kanten. In de eerste plaats is er het probleem van reductionistische redeneringen. In de tweede plaats doelt Arendt op verlies aan betekenis als het gaat om het ontologisch begrijpen van ‘de mens’ van zichzelf. Het idee dat elk beginnen een factor onvoorspelbaarheid in zich draagt is een schitterend menselijk uitgangspunt voor de mens omdat daarin vrijheid besloten ligt. Maar de hang naar controle uit angst voor onvoorspelbaarheid maakt hiervoor blind. Dit tweede punt zal nog meer aandacht moeten krijgen, maar ik benoem het hier vooral vanuit de belichting van de tekortkomingen van het controledenken en nog niet vanuit de nieuwe mogelijkheden die Arendts denken biedt.

Vervreemding

In *The Human Condition* bespreekt Arendt *hybris* als de zonde van het streven naar almacht (“*omnipotence*”) van de *homo faber*.¹³⁷ Dat de mens de gift van Prometheus heeft ontvangen, mag niet betekenen dat hij de goden naar de kroon steekt (HC, 139). De *hybristische* hoop op maakbaarheid, “[*to be*] the lord and master of the whole earth”, dreigt uit te monden in “*the tragedy of the homo faber*” (HC, 155).

De *homo faber* zit gevangen in een tredmolen van het vooruitgangdenken. De hoop om meer te weten en beheersen slaat voortdurend om in de angst voor het gebrek aan grip op de

136 Een ander argument van Arendt is dat de geschiedenis van de filosofie is gevormd door de contemplatie en niet door handelende mens die de wereld wilden veranderen met nieuwe perspectieven (LM II 198).

137 Zie de passage: “*If power were more than this potentiality in being together, if it could be possessed like strength or applied like force instead of being dependent upon the unreliable and only temporary agreement of many wheels and intentions, omnipotence would be a concrete human possibility.(...) Omnipotence therefore is never an attribute of God in polytheism, no matter how superior strength of the guards maybe to the forces of men. Conversely, aspiration towards omnipotence always implies - apart from its utopian hubris - the destruction of plurality*” (HC, 201-202).

toekomst. Dit leven tussen hoop en vrees houdt de drang tot controle in stand (LM II, 19, 35).¹³⁸

Op meerdere fronten slaat het controlestreven om in zelfonderminning. De *homo faber* produceert een dingenwereld, “*the erection of the world of things*” (HC, 156), voor zijn comfort en veiligheid maar merkt dat deze steeds minder aan hem gehoorzamen; Hij schept een groteske kunstmatige wereld, die de gegeven wereld, als ruimte voor het handelen, en als voorwaarde voor het elementaire levensproces van de *animal laborans*¹³⁹, dreigt te vernietigen (HC, 151, 238)¹⁴⁰. Hij weet zijn inzet niet te verduurzamen maar pleegt roofofbouw. Deze punten leiden tot de vervreemding van de wereld (“*This alienation—the atrophy of the space of appearance*” (HC, 209)).

Inderdaad loopt de *homo faber* het risico de controle te verliezen over zijn eigen scheppingen. Maar Arendts punt is nog fundamenteeler dan dat. *Homo faber* vervreemdt ook van zichzelf. In zijn beheersingsprocessen ziet hij zichzelf als middelpunt van controle, maar wordt uiteindelijk zijn eigen lijdend voorwerp (HC, 156).¹⁴¹ Ook hierdoor ontstaat vervreemding. De punten over de destructie en ontaarding van de leefomgeving vooronderstel ik als begrijpelijk en bekend. In relatie tot veiligheidsbegeerte wil ik ingaan op het derde punt. Het hangt samen met de uiteindelijk fundamentele menselijke ontoereikendheid die ontstaat in het licht van een oneindige controleambitie.

Arendt durfde er waarschijnlijk nog niet aan te denken dat een streven alles te willen zien en kennen tot een ‘doodnormale’ instructie zou worden voor *safety*- en *security*-managers. Ik citeer een passage uit een handboek *Resilience Engineering in Practice* door Hollnagel:

(...) Resilience Engineering (...) implies four main factors (...): Knowing what to do, that is, how to respond to regular and irregular disruptions and disturbances (...). Knowing what to look for, that is, how to monitor that which is or can become a threat in the near term. (...) Knowing what to expect, that is, how to anticipate developments, threats, and opportunities further into the future, (...) Knowing what has happened, that

138 Het proces van ‘reflexieve modernisering’ dat ik besprak aan de hand van Giddens en Beck (hoofdstuk 2), betekende dat het laatmoderne individu ziet hoe zijn wereldruimte zich, door de catastrofale menselijke impact, tegen hem keert. De hoop slaat nog sterker om in vrees, maar de *wil* om greep te houden op de nu veel zwaardere toekomst, blijft.

139 Zie ook hoofdstuk 4, ‘Filosofische kernbegrippen’. Voor de *animal laborans* is het instrument als vergroeid met zijn eigen lichaam, gericht op de “ritmiek” (HC, 146) van het levensproces dat in het teken staat van zelfhandhaving. In de *animal laborans* krijgt het gereedschap haar levensurgentie (HC, 144), maar ook daarvan raakt de *homo faber* vervreemd omdat hij steeds meer arbeid uitbesteedt aan machines.

140 Ik citeer: “*The discussion of the whole problem of technology, that is, of the transformation of life and world through the introduction of the machine, has been strangely led astray through an all-too-exclusive concentration upon the service or disservice the machines render to men. (...) The question therefore is not so much whether we are the masters or the slaves of our machines, but whether machines still serve the world and its things, or if, on the contrary, they and the automatic motion of their processes have begun to rule and even destroy world and things*” (HC, 151).

141 Dit is ook de tragiek van het begrip ‘*human error*’, ten tijde van Arendt nog niet in zwang, dat de mens vaker het meest waardeloze middel vertegenwoordigt in de veiligheidsdoelen die bereikt moeten worden.

is, how to learn from experience, in particular how to learn the right lessons from the right experience—successes as well as failures (Hollnagel, 2013).

Het is niet verwonderlijk, indachtig Arendts opmerkingen over de moderne benadrukking van het *intellect* en het “onbehagen” van de moderniteit met contingentie (LM II, 33), dat de geformaliseerde *security*-praktijk van de alziende en alwetende anticipatie op dreigingen van buitenaf ‘*intelligence*’ is gaan heten. Het valt, indachtig Arendts *Life of the Mind*, zelfs volstrekt binnen de verwachte ontwikkeling dat dit bijna ‘perverse’ begrip in de context van *mass surveillance* zijn verdere beslag heeft gekregen.

Ik noem het begrip ‘pervers’¹⁴² (*pervertere*, een vernietiging door het zich tegen zichzelf te keren) ten opzichte van Arendts denken omdat de menselijke capitulatie ten aanzien van zijn eigen conditie er verder in doorwerkt. *Intelligence* in de huidige betekenis verwijst naar de ‘wijsheid’ van het informatiesysteem, zoals dit systeem voorstellingen produceert op basis van geaggregeerde gegevens. Kortom, ze verwijst naar het *intellect*, als facet van het denkvermogen waarvoor de moderne mens alleen nog maar oog heeft, maar zoals dat nu ironisch volledig buiten de mens om gematerialiseerd kan worden.

Arendt voorvoelt deze beweging al in *The Human Condition*, als ze verwijst naar de menselijke vervreemding ten aanzien van zijn eigen gereedschap. Gereedschap volstaat steeds minder in zijn dienstbaarheid voor de arbeidende mens, maar vormt meer en meer de veruitwendiging en verzelfstandiging van de biologische overlevingseigenschappen van de mens als zodanig. In een verwijzing naar Heisenbergs *Das Naturbild der heutigen Physik* (1955) haalt ze aan dat de mens steeds meer het kenmerk krijgt van een schildpad die zichzelf als het ware ‘veiligheidsupgrades’ verschaft. De beschermende techniek wordt gemodelleerd naar de wetenschappelijke ‘bouwtekeningen’ die de mens op afstand van zichzelf maar aan zijn eigen organische constitutie ontleent.

The natural processes on which it [the world of machines] feeds increasingly relate it to the biological process itself, so that the apparatuses we once handled freely begin to look as though they were “shells belonging to the human body as the shell belongs to the body of a turtle.” Seen from the vantage point of this development, technology in fact no longer appears “as the product of a conscious human effort to enlarge material power, but rather like a biological development of mankind in which the innate structures of the human organism are transplanted in an ever-increasing measure into the environment of man (HC, 153).

Het is kenmerkend voor het ver doorgevoerd biologisch-reductionistisch perspectief dat ‘de mens’ zichzelf ziet als set van (beperkende) capaciteiten. Het was in die zin alleen maar een

142 Zie ook: Beck, 2009, 2, “(...) these effects pervers of modernization (...)” [sic].

kwestie van tijd eer de moderne, onzekerheidschuwe mens ‘leerde’ erkennen dat ook zijn ‘gereedschap’ van informatiebeheer beter af zou zijn buiten hemzelf. Zodat ‘de mens’, als eenling, niet zelf hoeft te ‘spreken’, maar dat hij de gegevens kan ‘laten spreken’, zonder zijn directe regie. Zodat hij de gegevens in een ‘veiligheidsadviesrelatie’ kan stellen ten opzichte van zichzelf. Zodat hij zichzelf als cel in een Petri-schaaltje kan waarnemen naast alle andere cellen¹⁴³, en zo het beste membraan kan doorontwikkelen, de beste verhoudingen tot elkaar bepalen, enzovoort. Kortom, zodat hij de beste kunstmatige maatvoeringen kan bepalen om veilig te zijn.

Intelligence representeert mijns inziens dit verzelfstandigde idee: een amalgaam van alle signalen die met elkaar in verbinding staan, die men met hulp van computerkracht kan leren te verbinden en te interpreteren, maar waarbij men niet langer de illusie hoeft te koesteren *autonoom* te zijn. Zoals Arendt kritisch stelt: het is niet nodig langer in de “mythe” te geloven van de mens als “het wonderlijke, vrije wil bezittende, handelende, autonome” individu (LM II, 198). Het volstaat dat de mens zich op een systemische, organische manier kan begrijpen zodat daarmee tenminste zijn overlevingspotentieel verhoogd wordt.

Deze relaties tussen de moderne concepties omtrent denken en willen, en de technologische implicaties daarvan, zijn niet slechts de uitkomst van eigen speculatie. Arendt verwijst zelf aan het slot van *The Life of the Mind: Willing* naar de in haar ogen idiote science fictionideeën van moderne materialisten. Zij richt haar pijlen op Lewis Thomas, die *The lives of a cell* (1974) schreef, een van de eerste biologisch-deterministische mainstream klassiekers die de werking van de cel op een antropomorfe manier beschrijft, en die de analogie uitwerkt tussen de menselijke samenleving en de mierenhoop. Arendt zegt ridiculiserend over een van zijn ideeën:

Thus Hegel's "World Spirit" has recently found materialization in the construction of a "nervous system" fashioned on the model of a Giant Computer: Lewis Thomas proposes to understand the world-wide community of human beings in the form of a Giant Brain (...) a breathing organism of finely meshed parts," all growing under the "protective membrane" of the planet's atmosphere (LM II, 198).

Bij het lezen van een dergelijke passage beklijft de gedachte hoe de bepalende technologie van nu toen nog maar in de kinderschoenen stond. De kritiek van Arendt blijft niettemin overeind omdat zij geworteld is in de geschiedenis van de voorstellingen en hoe deze de moderne mentaliteit vormen. De vraag is alleen of Arendt bevroedde dat bijvoorbeeld de ambities van de Amerikaanse NSA (*National Security Agency*), of de realisatie van een ‘corona-app’ helemaal geen science fiction zouden blijken te zijn.

143 De analogie van het laatmoderne, ontborgen individu met de ‘cel’ trekt Sloterdijk ook in Sferen III. Hij beschouwt bijvoorbeeld de file van auto's als een metafoor voor cellen die elkaars patronen volgen maar desondanks in beveiligde afzondering van elkaar leven (Sloterdijk, 2009b, 41).

'*Unknown unknowns*' verzamelen: dergelijke fantasieën zou Arendt ook categoriseren onder "fallacies" met een "emotional function" (ibid., 198). Hiermee lijkt zij te willen zeggen dat de metaforen van wetenschappelijke orde en controle gericht zijn op het stichten van een gevoel van schijnzekerheid. Als wij ons kunnen wanen in de logica van een allesverklarende, wetenschappelijke parabel, verschaft dat niet alleen tekst en uitleg over waarom een crisis bijvoorbeeld is veroorzaakt. Zij verschaft impliciet ook de zekerheid dat de gebeurtenissen nu eenmaal op deze situatie moesten uitdraaien omdat de mens onder dezelfde natuurlijke logica leeft als alle organismen. De gedistantieerde zelfblik van de technologische 'fantasie', waarbij we zoveel mogelijk potentialiteiten in ogenschouw kunnen houden, schept een geruststellende droom van overzichtelijkheid. Maar deze geruststelling vergt een groot offer, namelijk ontworteling en vervreemding. En ze ontnemt het zicht op de menselijke capaciteit tot vrijheid-als-aangaan-van-onvoorspelbaarheid.

Hybris als politieke maakbaarheid

De beheersmentaliteit van *homo faber* beperkt zich niet tot wetenschappelijke en technische disciplines. Ze wordt getransplanteerd naar het politieke domein. De verleiding om politieke systemen te bouwen die de angst voor onzekerheid kunnen ondervangen noemt Arendt eveneens "*hubris*", als "*the political temptation par excellence*"¹⁴⁴ voor de *homo faber* (HC, 191).

De grenzeloosheid van de pluraliteit en de grillige oncontroleerbaarheid van de uitkomsten produceren drie wanhopig stemmende "frustraties" die de *homo faber* koestert jegens een open, ongedetermineerde politieke dynamiek (HC, 220). Deze zijn: de *onvoorspelbaarheid* (wat gaat er nu gebeuren?), de *onomkeerbaarheid* (de macht en de betekenis die in het onderlinge spreken en handelen ontstaan nemen geen keer) en de *anonimiteit* (het gaat om de uitkomst van de pluraliteit, niet de individuele autoriteit).

De verleiding om deze frustraties 'op te lossen' door monolithische regeringsinstituties op te werpen vormt de grootste bedreiging voor het bestaansrecht van een pluralistisch handelen omdat mensen zichzelf daarmee insnoeren in controleregimes. Arendt betoogt:

It has always been a great temptation, for men of action no less than for men of thought, to find a substitute for action in the hope that the realm of human affairs may escape the haphazardness and moral irresponsibility inherent in a plurality of agents. The remarkable monotony of the proposed solutions throughout our recorded history testifies to the elemental simplicity of the matter. Generally speaking, they always amount to seeking shelter from action's calamities in an activity where one man, isolated from all others,

144 Arendt stelt "*hubris*" als ondeugd tegenover de deugd van de matiging. Deze deugd van de matiging is juist van belang in een politieke omgeving waarin mensen een beroep op elkaars bescheidenheid moeten doen om verschillende zienswijzen tot hun recht te laten komen. "*The boundlessness of action is only the other side of its tremendous capacity for establishing relationships, that is, its specific productivity; this is why the old virtue of moderation, of keeping within bounds, is indeed one of the political virtues par excellence, just as the political temptation par excellence is indeed hubris (As the Greeks, fully experienced in the potentialities of action, knew so well) and not the will to power, as we are inclined to believe*" (HC, 191).

remains master of his doings from beginning to end. This attempt to replace acting with making is manifest in the whole body of argument against “democracy”, which, the more consistently and better reasoned it is, will turn into an argument against the essentials of politics (HC, 220).

Regimes van controle zien het licht bij gratie van het gebrek aan vertrouwen dat mensen hebben in de onzekere uitkomsten (deels voortvloeiend uit hun eigen geëngageerde handelen). Er is altijd een gerede kans dat politiek ontspoot. Dat verkeerde mensen het voortouw krijgen “*who know nothing and can do nothing*” (HC, 203), op basis van de “*tricks of cliques*” (ibid.). Of dat mensen zich onder invloed van demagogen conformeren aan een gezag, vanuit een onkritische houding en gevoeligheid voor propaganda (EU, 424). Maar deze onaangename kanten mogen het politieke denken er niet toe aanzetten om de politiek als domein van de handelende pluraliteit te verraden.

Door de politieke taak te reduceren tot veiligheidsgarantie in verhouding tot vrijheidsmaximalisatie, blijft er geen ruimte om politiek te zien als een affirmatief proces van een handelende pluraliteit. De mogelijkheid voor het ontstaan van dit contractdenken in de trant van Hobbes wortelt in de *hybris*. *Hybris* wil dan zeggen dat haar bestaansgrond wordt gevormd door het aloude denkbeeld dat controle ‘gemaakt’ kan worden aan de hand van een vooraf uitgedacht ideaalbeeld.

The definition of political liberty as a potential freedom from politics is not urged upon us merely by our most recent experiences; it has played a large part in the history of political theory. We need go no farther than the political thinkers of the seventeenth and eighteenth centuries, who more often than not simply identified political freedom with security. The highest purpose of politics, “the end of government,” was the guaranty of security; security, in turn, made freedom possible, and the word “freedom” designated a quintessence of activities which occurred outside the political realm. Security remained the decisive criterion, but not the individual’s security against “violent death”, as in Hobbes (where the condition of all liberty is freedom from fear), but a security which should permit an undisturbed development of the life process of society as a whole. This life process is not bound up with freedom but follows its own inherent necessity; and it can be called free only in the sense that we speak of a freely flowing stream. Here freedom is not even the nonpolitical aim of politics, but a marginal phenomenon – which somehow forms the boundary government should not overstep unless life itself and its immediate interests and necessities are at stake (BPF, 149).

Het punt is dat binnen de contract-theoretisch gefundeerde “politieke” ruimte, veiligheid de enige *primaire* kerntaak is van de staat. Door veiligheid te garanderen, wordt direct ook de private bewegingsruimte gegarandeerd. Hierdoor ontstaat het misverstand dat regeren een

tautologie is voor het regelen van een risicovrij bestaan. En hierdoor ontstaat het onverzadigbare karakter van de wisselwerking tussen burgerlijke bezorgdheid en bestuurlijke aansprakelijkheid.

Elke autoriteit die veiligheid presenteert als een maakbaar dossier, verbindt zich onvermijdelijk aan de noodzakelijke feilbaarheid van haar opdracht om dit uit hoofde van de pluraliteit te kunnen doen. Elke centrale, ‘representatieve’ autoriteit is daarom verwickeld in een permanente strijd om zijn eigen legitimiteit aan te tonen.¹⁴⁵ Maar dit kan de autoriteit alleen maar doen door naar haar eigen instituut te verwijzen (HC, 205), of door geweld uit te oefenen en gehoorzaamheid af te dwingen.

Men kan vandaag denken aan de bureaucratische systematiek van risicogericht overheidsbestuur waarbij de oneindigheid van de discussies over “wat moet de overheid doen” in het oog springt. Deze discussies vinden hun oneindigheid in het probleem dat veiligheidspolitiek op afstand is geplaatst van de burger. Dat wil zeggen, in de gevallen dat zij gemandateerd is aan een centralistische overheid die probeert de belangen van miljoenen te dienen maar daarin logischerwijs nooit slaagt omdat geen oplossing ontoereikend is voor alle individuen van de vragende massa. Het beeld van de verontwaardigde burger die ‘de’ politiek verwijten maakt van belangenspelletjes, die kwaad is en de overheid aansprakelijk wil stellen voor geleden leed, bestaat bij gratie van de voor Arendt tekenende *apolitieke* situatie waarin de moderniteit zich bevindt.

Samenvattend

Ik heb in dit hoofdstuk een aantal zaken willen laten zien aan de hand van het motief van veiligheidsbegeerte dat ik *hybris* heb genoemd. Dat de mens overmoedig kan zijn in zijn idee de gevaarlijke wereld te kunnen beheersen, is tot op zekere hoogte bepalend voor de menselijke conditie. De mens rivaliseert als het ware met zichzelf om het onbeschikbare beschikbaar te maken.

De wetenschappelijke revolutie heeft het perspectief geopend dat het noodlot langs de weg van kennisvermeerdering en technische beheersing te onderwerpen is. Vanuit het deterministische gezichtspunt kon het grenzeloze optimisme zich ontwikkelen dat de toekomst in dienst gesteld kan worden van het heden.

De intrede van het onzekerheidsbeginsel en de wankeling van het idee van noodzakelijkheid zorgden voor twijfel over het vermogen tot absolute voorzienigheid. Toch werd daarmee de ambitie van kennisvermeerdering niet weggenomen, maar juist bestendigd. De opkomst van het risicobeheersing als methode van statistische kansbepaling voedde een ongebreidelde behoefte aan alle beschikbare informatie om de waarschijnlijkheid van voorspellingen te verhogen. Daarnaast keerde de controlegerichtheid ook naar het defensieve, naar de *know-how* om systemen en mensen door middel van kennis over gedrag weerbaar te maken tegen de consequenties van contingentie en irrationaliteit. Deze motieven zijn terug te zien in de

¹⁴⁵ De koning-filosoof mag het veiligheidsbelang namens de mensen in pacht hebben, maar... ‘*quis custodet custodes?*’, ‘wie bewaakt de bewakers?’

praktijk van het risicomanagement, zo maakte ik zichtbaar aan de hand van verschillende voorbeelden uit de veiligheidsmanagementliteratuur.

Arendts kritiek op wetenschappelijke *hybris* is terug te voeren op de tekortkomingen die besloten liggen in de maakbaarheidsverwachting van de *homo faber*, voortkomend uit zijn vertrouwen in kennis als bron van voorspellende waarde. Maakbaarheid is echter een vrij algemeen begrip en in de theorie van Arendt is een aantal preciezere kritiekpunten te formuleren. In algemene zin hebben ze ermee te maken dat de controleambitie van de *homo faber* zichzelf ondermijnt, maar dat hij voor deze ondermijning ook geen oplossing heeft omdat hij blind raakte voor wat (politiek) handelen betekent.

Het argument van betekenisverlies bekritiseert het smalle instrumentele gezichtspunt van de *homo faber* om alles in termen van oorzaak en schuld te analyseren. Oplossingen vinden betekent een smal inzicht in oorzakelijke verbanden zo snel mogelijk ombuigen naar effectieve maatregelen, zonder dat men de niet-instrumentele betekenis van gebeurtenissen in ogenschouw neemt.

Het argument van vervreemding bekritiseert de ondermijnende werking van de *homo faber* die zichzelf steeds meer 'tegenkomt' als obstakel om beheersing te bereiken. Het tekent de noodzakelijke weg die men moet bewandelen om het cognitieve en technische tekort van 'de mens' te compenseren aan de hand van systemen die slimmer en sneller zijn dan hijzelf. De angst tekort te schieten voedt de begeerte dat meer *intelligence* iets oplost, waarmee de beweging van de *homo faber* om zichzelf buitenspel te zetten een *self-fulfilling prophecy* wordt.

Tot slot verbindt Arendt *hybris* met de manier waarop het maakbaarheidsdenken in het idee van politiek getransplanteerd wordt. Waar de betekenis van het handelen voor de mens op de achtergrond raakte, sinds Plato, groeide de gedachte dat mensen het beste veilig kunnen zijn wanneer zij de controle over gevaar institutionaliseren. Dit punt hangt samen met de gedachte dat politieke macht van de mensen verhuist naar technisch management vóór de mensen.

Al met al wantrouwt Arendt institutionele vormen van politiek die angst voor de onzekere en onvoorspelbare uitkomsten van het handelen exploiteren om daarmee hun eigen machtsbasis te vergroten. In brede zin vormt *hybris* de metafoor voor de gedachte dat deze onvoorspelbaarheid op tal van illusoire beloften uit te bannen is.

In het volgende hoofdstuk zal ik verder ingaan op een verwant motief, dat van *immunitas*. Dit motief is in zekere zin een precisering van de belofte van *hybris* dat controle te bereiken is door het verhogen van de weerstand van mensen en systemen.

Hoofdstuk 6.

Immunitas: controle door inoculatie

Immunization has progressively extended itself from the legal sphere to politics, economics, and culture until assuming the role of system of systems, the general paradigm of modernity (Esposito, 2011, 50).

Immuniteit en veiligheidsbeheersing

Het is de ervaring van risico's die het belang van immunisatie aanwakkert, zo suggereert Massimo Donà in *Immunity and Negation* (Donà, 2008). De gedachte is te rijmen. Wanneer er gevaar dreigt, zoekt men een remedie. Maar men kan de suggestie ook omdraaien. Zet het streven naar immuniteit ertoe aan om de wereld te zien als een massa van samengepakte risico's, waartoe men zich op een defensieve manier wil verhouden?

De metaforische veiligheidsbetekenis van immuniteit wordt direct duidelijk wanneer men stilstaat bij hoe het wetenschappelijke idee in de sociale taal verankerd is geraakt.¹⁴⁶ Emily Martin laat zien in *'Toward an anthropology of immunology: the body as nation state'* (1990) dat vergelijkingen met het militaire apparaat en staatsveiligheid zeer gangbaar zijn. Ze haalt zo tekstvoorbeelden aan uit populaire publicaties. Ze citeert bijvoorbeeld Lennart Nilsson, *The Body Victorious* (1987):

The organization of the human immune system is reminiscent of military defence, with regard to both weapon technology and strategy. Our internal army has a its disposal swift, highly mobile regiments, shock troops, snipers and tanks. We have soldier cells, which in contact with the enemy at once start producing homing missiles whose accuracy is overwhelming. Our defence system also boasts ammunition which pierces and bursts bacteria, reconnaissance squads, an intelligence service and a defence staff unit which determines the location and strength of troops to be deployed (Nilsson in: Martin, 1990).

Voor wetenschappers zijn de vergelijkingen met tanks en invasies niet meer dan onschuldige beeldtaal. Maar Martin betoogt dat de metaforen niet willekeurig zijn. Ze bekrachtigen een

¹⁴⁶ Deze opmerking is hier stilistisch te handhaven maar eigenlijk misleidend: immuniteit is oorspronkelijk geen biologisch of wetenschappelijk beginsel. Eerder is het zo dat immunitet vandaag automatisch wordt verbonden met het biologisch discours.

vorm van denken over identiteit, bescherming en productieve strijd die kenmerkend is voor de westerse, moderne vorm van denken over controle.

Het hart van de metafoor ligt in de Westerse conceptie van de “*individualized competitive struggle*”. Ideeën over het harmoniserende effect van wedijver tussen verschillende entiteiten, hebben handig bezitgenomen van deze symboliek van strijd (Martin noemt Thomas Malthus, Adam Smith, Thomas Hobbes (ibid.)).

Martin beweert dat immuniteit ten diepste verwijst naar het onderscheid tussen *self* en *non-self* (ik zal deze termen in het vervolg vertalen als het ‘eigene’ versus het ‘niet-eigene’).¹⁴⁷ Wat niet binnen de muren ligt van het ‘ik’, is verdacht (het niet-eigene). Maar de confrontatie met het niet-eigene is ook functioneel omdat ze het interne defensiesysteem ‘kalibreert’. De krachten van buitenaf zijn dus vijand maar ook vriend. Hoe dit beeld wordt neergezet, laat Martin bijvoorbeeld zien aan de hand van een populair-wetenschappelijke tekst van Susumu Tonegawa, *The Molecules of the Immune System*:

When a pathogen enters the body, they [the cells and molecules] detect it and mobilize to eliminate it. They “remember” each infection, so that the second exposure to the same organism is dealt with more efficiently. Furthermore, they do all this on a quite small defence budget, demanding only a moderate share of the genome and of the bodily resources (Tonegawa in: Martin, 1990)

Het strategisch benutten van de vijandige anomalie is kenmerkend. Donà noemt het verschijnsel “*insurrection of alterity*”. De ‘oprichting van de andersheid’ beschrijft de *modus operandi* van immunisatie. Wanneer de riskante buitenwereld niet in het lichaam binnendringt, verwekt het immuunsysteem.

Het immuunsysteem wordt voorgesteld als een regulatief apparaat. Het lichaam is een knoppenpaneel waarin functies aan- of uitgedraaid worden. Haraway noemt het beeld een “*artificial intelligence system*”, een assemblage van los-vaste defensieverbanden dat het werk automatisch voor ons doet (Haraway, 1999, 206). Maar tegelijkertijd is dit systeem te ‘tweaken’ met behulp van interventies en preparaten. Het immuunsysteem stemt men af door gedoseerde confrontatie met het besmettelijke. Het systeem leert nieuwe capaciteiten en kan het vijandige op den duur reguleren of inkapselen.

147 Zowel in symbolische zin als in biologische zin wordt de idee van immuniteit gekarakteriseerd door het onderscheid tussen het eigene en het niet-eigene: “*At the heart of the immune system is the ability to distinguish between self and nonself. Virtually every body cell carries distinctive molecules that identifies it as self*” (Martin, 1990). De ‘*philosophy of immunology*’ heeft dit onderscheid ook als belangrijkste oogmerk van onderzoek. Biologische immuniteit leidt tot vraagstukken over waar de grenzen tussen het ene leven en het andere leven liggen. Biologische immuniteit vooronderstelt grenzen tussen ‘*self*’ en ‘*not-self*’, maar deze grenzen zijn poreus en transgressief; het is nooit volledig te bepalen waar het ene organisme eindigt en het nieuwe begint, ook al is er sprake van samenwerkende celnetwerken die samen een geheel vormen. Immuniteit stelt ons daarom ook voor de filosofische vraag van identiteit: in hoeverre vallen levende systemen samen met zichzelf?

Het Amerikaanse defensieapparaat raakte in de jaren zestig van de vorige eeuw geïnspireerd door immunologische principes. Deze invloed is op dat moment begrijpelijk, omdat de biologische immunologie pas vanaf de jaren vijftig tot grote doorbraken kwam (Napier, 2010, 41). Klassieke oorlogsvoering draaide om aanvalsstrategie, maar in de Koude Oorlog veranderde dit. *Deterrence theory* kwam op, ontwikkeld door Brodie en Schelling (Brodie, 1959). Men ging ervan uit dat een overwinning op de Sovjets nooit rendabel zou zijn. Een ingenieus afweermechanisme van *national security* werd urgenter. De defensieorganisatie begon zich te organiseren op grond van een extern *risicobeeld*, waarbij de afstemming, de *automated response*, op de vijandelijke capaciteit de basis zou worden van de militaire inspanning. Een meer inlichtingengestuurde benadering van defensie werd gewenst.

De relatief actuele ontwikkeling van het Amerikaanse ruimteraketschild kan dienen als een tastbaar voorbeeld van een afweermechanisme.¹⁴⁸ Maar een dergelijk systeem eerder vergelijkbaar met een geavanceerde stadsmuur dan met het principe van immuniteit. Immuunsystemen, naar analogie van het biologisch lichaam, worden gezien als dynamische omgevingen die zich voortdurend aanpassen. Daarvoor is het noodzakelijk dat men permanent aftast wat er aan de hand is.

Neem het volgende citaat uit het magazine *Psychology Today* waarin verslag wordt gedaan van een psychologisch onderzoek door het *Centre for Resolution of Intractable Conflict at Oxford* (CRIC) naar de motieven van islamitische strijders in Irak:

Employing systematic research methods, these pioneering scholars are examining the pathology of war in much the same manner that biologists examine the pathology of disease. They hope to do nothing less than decipher the origins of conflict—and ultimately find new ways to stop it ('Battle-tested' - Psychology Today, 2015).

In dit citaat valt de vanzelfsprekendheid op waarmee psychologische kennis wordt voorgesteld als een generieke oplossing voor het beëindigen van conflict. De 'pionierende' houding, het vertrouwen in wetenschappelijke oplossingen, het verlangen om grip te krijgen op het oncontroleerbare, deze zaken noemde ik eerder *hybris*.

Maar kijken we naar het oogmerk van het psychologische onderzoek dan valt de specifieke formulering op. De gewelddadige kant van de menselijke conditie wordt voorgesteld als een pathologie. De suggestie wordt gewekt dat we ze kunnen behandelen als een reageerbuis specimen. Door middel van identificatie, dissectie, neutralisatie is dit probleem voor te stellen als 'oplosbaar'.

¹⁴⁸ Voor zover ik heb kunnen nagaan is het raketschild niet uitdrukkelijk benoemd als een immuunsysteem, maar het lijkt wel geïnspireerd op de systemische principes van immuniteit die in dezelfde tijd opkomen. De denkbeeldige beschermingskoepel heeft een systemisch karakter en een duidelijk 'weerstandsoogmerk': een volledig deel van de aardbol wordt permanent onder een nachtwakersoog geplaatst van een complex responsiesysteem. De toepasselijk genaamde 'Interceptor raketten' fungeren als de 'witte bloedlichaampjes' van het systeem.

Immunitas draagt de belofte in zich om het noodlot te kunnen opvangen door slimme aanpassing. Het motief komt pas werkelijk in beeld op het moment dat het negatieve zich present stelt en er een mogelijkheid ontstaat om aanpassingsprincipes te onderzoeken. Hier laat zich een wisselwerking zien tussen de mens die ‘gesteund door’ *hybris* controle-door-kennis nastreeft én de mens die deze kennis specifiek in dienst stelt van (de perfectionering van) verdedigende aanpassingsprincipes. Waar de *hybris* de beheersing aantreft in optimistische voorspelbaarheid, richt immuniteit zich op hoe aanpassingsstrategieën kunnen leiden tot meer incasseringsvermogen.

Er is een parallel te trekken tussen een verhoogde focus op immuniteit en de *reflexieve modernisering* die ik eerder beschreef aan de hand van Giddens en Beck in hoofdstuk 3. Door de toegenomen perceptie van complexe, catastrofale risico's in de geglobaliseerde wereld verplaatst de focus van preventieve controle naar de mensen en de dingen die de catastrofes moeten (leren) opvangen. Ik noemde het eerder al *hybristisch* dat ‘de mens’ zichzelf en zijn werksystemen in dit perspectief als een experimenteel te doorgronden factor wenst te zien.

Immunitas is in dit opzicht te zien als een precisering van de in beginsel *hybristische* beheersingsdrift van *homo faber*. Maar de begeerte van veiligheid langs de weg van de strategische aanpassing aan het vijandige tegenbeeld is op zichzelf genomen al zo'n oud principe dat het een aparte belichting verdient.

‘*Our wounds now exist before us*’, zo stellen Reid en Evans in hun analyse van de hedendaagse risicocultuur. (Evans & Reid, 2014, 13) De fixatie op het aanpassingsvermogen demonstreert de angst voor de excessen van het antropoceen. Dit is het tijdperk waarin ‘de mens’ zijn eigen virus is, en waarin ‘hij’ tevens volstrekt alleen staat omdat alle metafysische structuren zijn vernietigd. De krantenkoppen die de dagelijkse catastrofes voorbij laten paraderen vormen de grimassen van dit culturele beeld. Zij wakkeren de begeerte aan om dreigingen te behandelen volgens het schema van de immunisatie.

Een steeds belangrijker beginsel in het veiligheidsmanagement vandaag is *resilience* of veerkracht. Hoewel *resilience theory* ook gefundeerd is op een *hybristische* informatie- en signaleringsbehoefte (ik refereerde daaraan in het vorige hoofdstuk), richt zij zich primair op het tot nut maken van tegenslag. Het gaat in essentie niet om anticipatie of risicomitigatie maar om het verstevigen van het vermogen te kunnen terugveren. “[*Resilience*] differs in that it does not pretend to know and control the future” (Gooren, 2019).

In de veiligheidswereld wordt de verschuiving van preventie en repressie naar het scheppen van weerstand gezien als een paradigmabreuk, geïnspireerd op ecologische en immunologische principes (Zolli & Healy, 2012). Mijns inziens is de toegenomen managementfocus op veerkrachtige systemen verklaarbaar als een verdieping van de begeerte van controle, zij het langs een andere strategische weg. De immuunmetafoor biedt een uitvalsmogelijkheid voor instituties die tegen de uiterste grenzen aan lopen van hun mogelijkheden preventief te handelen.

Waar het wellicht geaccepteerd is dat totale controle berust op een illusie, draait de *focus of expertise* zich naar de variabele aanpassingskenmerken van het object. *Resilience engineering* verleidt *niet* tot minder maakbaarheid, maar nodigt ertoe uit meer levensaspecten onder strategisch beheer te brengen om de wetmatigheden te doorgronden van “*complex adaptive systems*”, en deze te gebruiken om zelf weerstand te kunnen cultiveren conform theoretische modellen die de principes van aanpassing nabootsen. Ik citeer een passage uit Hollands *Hidden Order—How Adaptation Builds Complexity* (1995) waarin direct de ambitie duidelijk wordt om deze principes theoretisch te doorgronden:

Many *cas* [complex adaptive systems (GB)] have the property that a small input can produce major predictable, directed changes—an amplifier effect. A familiar example is a vaccine. (...) The vaccine “levers” the immune system into learning about the disease, saving the costly, uncomfortable procedure of learning about the disease ‘on line’. We know of other lever points in other *cas*, but to date we have no comprehensive method of searching them out. Theory is our best hope of finding such a method. (Holland, 1995, 5)

In dit hoofdstuk beschouw ik immuniteit als een tweede controlemotief van veiligheidsbegeerte. Ik behandel eerst verschillende werkingsprincipes in het oorspronkelijke begrip van *immunitas*, vanuit de gedachte dat de instrumentele moderniteit daar later op aanhaakt. Deze zijn: het onderscheiden van *negatieve tegenbeelden*, de hoop op een dynamisch-defensieve *uitzonderingsruimte*, en het vertrouwen in *compenserend vermogen*. Ten slotte richt ik me op de kritische overwegingen die er vanuit Arendts denken te maken zijn ten aanzien van *immunitas* als motief.

Het motief van *immunitas*

De beheersingsgerichte principes zoals die vandaag in het veiligheidsmotief vervat liggen, lijken geïnspireerd op meer dan alleen het beeld van het biologisch immuunsysteem. Ik zal hieronder dan ook putten uit historische betekenissen van immuniteit die juridisch of maatschappelijk zijn van oorsprong. Voor de ontdekkingen van de immunologie verwees immuniteit bijvoorbeeld naar een politiek-juridische uitzonderingspositie, zoals in het canonieke recht van de Rooms-Katholieke Kerk (Esposito, 2011; Silverstein, 2009).

De biologische betekenis van immuniteit bestaat relatief kort. Gelet op de opkomst van het veerkrachtdenken is de biologisch-immunologische betekenis echter van belang. Dit komt door de gedachte van inoculatie die er inherent aan is: het principe dat men weerstand opbouwt door pathogenen in geringe dosis ‘over te enten’ op het gezonde lichaam. De werking van het immuunsysteem is echter buitengewoon complex. Zoals duidelijk wordt, komt de symbolische vertaling ervan naar het veiligheidsmotief meestal neer op simplificatie.

Het motief van immuniteit, wat het in veiligheidszin representeert, is te ontleden in een drietal fundamentele werkingsprincipes die in de filosofie en gelet op de geschiedenis van *immunitas*, wisselend zijn benoemd.¹⁴⁹ Ik zal eraan refereren dat deze principes soms al ontologisch van aard zijn, in de zin dat ze in aanzet al te verbinden zijn met hoe ‘de mens’ onderscheidt en begrenst tussen zichzelf en het vijandige, om op die manier overzicht en aanpassing te bereiken als een vorm van beheersing.

Net als bij *hybris* zien we dat de *homo faber* het motief in de (laat-)moderniteit instrumentaliseert. Aan de hand van maakbare, kunstmatige nabootsingsprocessen kan de bescherming worden verhoogd.

Het eerste werkingsprincipe is *de identificatie van een negatief tegenbeeld*. De voorstelling van het bedreigende andere is het waarvoor van immuniteit. De angst voor besmetting vormt een drijfveer voor de ontwikkeling van reinigingsrituelen en het opwerpen van grenzen.

Het tweede principe duidt op het scheppen van een *begrensd binnenwereld*, in juridische, politieke of biologische zin. Ik doel hier zowel op een fysieke als figuurlijke ruimte die het gevolg is van nabootsing en contrastwerking met het tegenbeeld.

Het derde principe, inoculatie, verwijst wat betreft haar continuïteit naar chronisch aanpassingsvermogen. In biologische zin is het incorrect om immuniteit te zien als een *kunstmatige* aanpassing. Maar de immunologie heeft ook een toepassingsdoel om de mens en zijn leefsysteem te versterken aan de hand van de doorgronding en nabootsing van natuurlijke mechanismen. De mens wordt vaak gezien als een *homo compensator*: een soort die opbloeit dankzij het scheppen van beschermingsvormen die compenseren voor zijn intrinsieke kwetsbaarheid.

Het negatieve tegenbeeld

Voor niets is de mens meer beducht dan voor de aanraking door iets onbekends (Canetti, 1976).

Is het mens-eigen om de wereld te ordenen in vriendelijke eigenbeelden en vijandige tegenbeelden, en op grond daarvan bescherming vorm te geven? Het gecreëerde vijandbeeld is onderdeel van een primordiaal menselijk ritueel om het kwade te identificeren en uit te drijven, zo stelt Napier (Napier, 2010, 1).

Neem het verschijnsel van sociale stratificatie. Het scheppen van een geprivilegieerde bovenlaag uit angst voor ‘besmetting’ komt voort uit een oud mechanisme, geworteld in de angst voor ziekte en de afkeer jegens zwakken. Het Indiase kastesysteem, de reinheidswetten, en de onaanraakbaren zijn te beschouwen als geëvolueerd uit sociaal-hygiënische maatregelen.

¹⁴⁹ De drie onderliggende principes die ik bespreek, vormen een persoonlijke samenstelling. Maar zij weerspiegelen diverse filosofische analyses. Ik put onder andere uit het werk van Roberto Esposito, David A. Napier, Emily Martin, Paul Ricoeur en Peter Sloterdijk. Allen plaatsen zij immuniteit in een wijsgerig-antropologisch perspectief. Immuniteit is volgens hen meer dan een celbiologisch beginsel. Ze wijst op trekken van de menselijke conditie die zijn uitgegroeid tot een dominant denkschema van de (laat-)moderniteit.

Het inbouwen van grenzen consolideerde de dominante, onbesmette groep en voorkwam vermenging (Harari, 2014, 151).

Zoals de kans op winst de hybristische mens aanzet tot het *verleggen* van grenzen, zo vormt de kans op besmetting aanleiding tot het *opwerpen* van grenzen. De ordening van het Indiase kastesysteem toont de relatie tussen het brandmerken en het scheppen van een gecontroleerde werkelijkheid met regels en rituelen. Ze dient als voorbeeld voor de *insurrection of alterity*, het scheppen van een functioneel (besmet) tegenbeeld.

Antropologe Mary Douglas en politiek wetenschapper Aaron Wildavsky hebben gesteld dat een antropologie van risicobeheersing altijd zal moeten letten op de *pollution ideas* (Douglas & Wildavsky, 1983). Wat grondvest het besmette, en daartegenover het hygiënische, risicovrije bestaan? Het beeld van de besmetting veronderstelt een positief tegenbeeld zodat er een ritueel, hygiënisch proces op gang kan komen. Door te letten op typerende angstbeelden en de aandacht die ze krijgen, ontstaat een beeld van de (heimelijke) culturele symbolen die aandrijven tot beheersing. De (laat-)moderne risicocultuur en haar hyperfocus op de potentiële dreigingsvoorstelling resoneert in antropologische zin met een klassieke ritualistische dichtomie van besmetting en zuivering.

De besmetting is al een terugkerend thema in de klassieke, Griekse tragedie (Meinel, 2015; De Mul, 2006). Daarin markeren besmettingen de momenten waarop een centrale figuur als het ware hoogverraad pleegt jegens de ontologische en normatieve orde¹⁵⁰ en daarmee de wereld ontregelt (zoals Orestes die zijn moeder vermoordt). De besmetting gaat in tragische zin gepaard met een crisis (Oedipus zorgt ervoor dat de pest uitbreekt in Thebe). Met de schanddaad wordt een vervuiling in het leven geroepen die alleen aan de hand van een rituele daad, een offer, kan worden opgeheven. Pas dan kan er loutering volgen, een moment van katharsis dat te maken heeft met het kanaliseren van de enorme emoties die vrijkomen tijdens de crisis en het proces van rust en deugdzame inkeer dat hierop volgt.¹⁵¹

Paul Ricoeur was een van de moderne denkers die het rituele idee van besmettelijkheid op een ontologische manier thematiseerde in *La symbolique du mal* (1967). 'Leven in angst voor besmetting is de oudste herinnering van de mens', stelde hij. Zij hangt direct samen met de verbeeldingskracht die haar een symbolisch gelaat wil geven (Ricoeur, 1967, 30). De angst voor besmetting is als een "*terreur éthique*". Oog in oog met het kwaad is het niet afdoende om het alleen maar te bestrijden. Wat moet er gebeuren opdat het kwaad 'ons' niet verderft?

De angst stimuleert de behoefte aan een symbolisch richtpunt. Er ontstaat een spel van betekenis waarin reinigingsideeën vorm krijgen: "*But the world of defilement not only persists in the form of a survival; it furnishes the imaginative model on the basis of which the fundamental ideas of philosophical purification are constructed*" (Ricoeur, 1967, 34).

150 Merk op dat de ontologische en normatieve orde nog niet strikt gescheiden waren in de Oudheid. De weg van de goden wees de deugdzame weg, en tegelijk was ook het wereldbeeld geschoeid op de metafysische voorstellingen van de godenwereld.

151 Dit tragische 'zondebokmechanisme' is niet geheel afwezig in het huidige tijdsgewricht. Ook de afrekencultuur, waarin ministers gedwongen afreden voor de fouten die binnen het ministerie zijn gemaakt, is op te vatten als het brengen van een symbolisch offer om de ontstane ontwrichting tot bedaren te brengen in de collectieve beleving.

Immuniteit heeft te maken heeft met het ‘verbeeldingsmodel’ waarover Ricoeur spreekt. Gevaar benoemen is niet alleen belangrijk in het licht van overleven. Er ontstaat een bouwwerk van ideeën waarbij negatieve krachten worden verbonden met remedies. Deze zijn filosofisch in de zin dat ze een beroep doen op de symbolische voorstellingen van de mens. Tegenover deze *pollution ideas* bestaan in feite de ‘*immunity ideas*’.

De Italiaanse filosoof Roberto Esposito richt zich juist op deze culturele voorstellingen, zoals ze een belofte van veiligheid uitdrukken in reactie op de besmetting. Hij stelt in *Immunitas* (2011) dat de symbolische wisselwerking tussen besmetting en reiniging sterk aan de orde komt in religie. Religies zijn erop gericht om de reiniging te institutionaliseren. Symbolisch is de ‘immuniteitsfiguur’ van de ‘Katechon’, een Bijbelse notie die aan bod komt in de tweede brief in Thessalonicenzen 2, 6-7 (Esposito, 2011, 63).¹⁵² De Katechon kan worden vertaald als ‘de weerhouder’ en symboliseert de goddelijke beteugeling van het kwaad. Dankzij de Katechon wordt het kwaad ingekapseld totdat de Dag des Oordeels aanbreekt. De betekenis is bewust ambivalent. De Katechon heeft een ‘gelaatloos gelaat’ dat de dreiging van het kwaad in zich draagt, maar het tegelijk ook in toom houdt.¹⁵³

De gelaatloze voorstelling van ‘het kwaad in beteugeling’ is volgens Esposito nodig om de christelijke verlossingspremissen op te grondvesten. De ziel moet aangetast zijn, het kwaad geketend tot onbepaalde tijd door het ‘in zichzelf’ te herbergen en in te snoeren. De Katechon zelf is een abstracte figuur die *het negatieve present stelt*.

...how it [the Katechon (GB)] fits perfectly into the immunitary paradigm of religion – is the way this takes place, the manner in which evil is restrained: the katechon restrains evil by containing it, by keeping it, by holding it within itself. It confronts evil, but from within, by hosting it and welcoming it, to the point of binding its own necessity to the presence of evil. It limits evil, defers it, but does not eradicate it: because if it did, it would also eliminate itself (Esposito, 2011, 63).

Het punt van Esposito is een soort negatieve idolatrie. Symbolen van besmetting moeten onheilspellend maar onmiskenbaar aanwezig zijn. Mensen streven naar de articulatie en bevestiging van de dreiging om hun immuunstrategieën, en de daaraan verbonden ordeningssystematieken op te richten en vast te houden. De presentstelling van het dreigingsbeeld is een hygiënemaatregel om de eigen situatie aan te scherpen (Esposito, 2011, 8).¹⁵⁴

152 Ze is tevens een wijsgerig thema geworden dankzij de politiek-filosofische bespreking ervan door Carl Schmitt in *Der Nomos der Erde*.

153 Het begrip is in de verte vergelijkbaar met het hedendaagse idee van de ‘permanente noodtoestand’: de dreigingsvolle situatie is de norm, zonder dat het gelaat van de dreiging wezenlijk zichtbaar is. De dreiging functioneert als aanjager van menselijke beheersingsactiviteit, maar tegelijk heeft ze een ‘gelaatloos gelaat’.

154 Ik citeer Esposito: “This means that the immunitary mechanism presupposes the existence of the ills it is meant to counter, not only in the sense that disease makes it necessary but also, in even stricter terms, that the immune system functions

Antropoloog David Napier suggereert dat de wisselwerking tussen besmetting en immuniteit in het moderne denken instrumenteel wordt.¹⁵⁵ De gedachte ontstaat om besmettelijke factoren actief op te zoeken, te ontleden en tot nut te maken, om zo een sterkere constitutie te realiseren. *"The insurrection of alterity"*, zoals Dona dit noemde, is niet langer ritueel maar wordt een toegepaste strategie. Moderne reflectie op het andere beoogt nooit transformatie *in samenspraak met* de leefomgeving maar altijd *in contrast* daartoe (Napier, 2010, 4, 77). De oriëntatie op andersheid is een parasitaire contrastrelatie om de functionele eigenschappen van het tegenbeeld in te lijven.¹⁵⁶

In de wijze waarop immuniteit haar tegenbeeld moet vooronderstellen zijn binnen de moderniteit verschuivingen waar te nemen. Dit heeft te maken met de vorm van instrumentele controleverwachting waaraan het idee van immuniteit zich hecht. De socioloog en politiek filosoof Nikolas Rose, betoogt in *The Politics of Life Itself* (2007) dat in deze controleverwachting een cultuurwijziging heeft plaatsgevonden die volgens mij ook raakt aan de wijze waarop de immuunmetafoor is geëvolueerd wat betreft de figuratie van het tegenbeeld.

In de opkomst van de biologische notie van immuniteit aan het begin van de vorige eeuw kon de controlestrategie zich vooral vertalen in vormen van populatiemanagement. De immuniteitsconceptie 'nodigde uit' tot de identificatie van zuivere en niet-zuivere rassen of culturen, waardoor begrenzings, scheidingen tussen populaties, of zelfs de uitmoording ervan, politiek werden gelegitimeerd (Rose, 2007, 2).

Men kan, met het risico van simplificatie, stellen dat dergelijke genocide en exclusiepolitiek in symbolische zin gekoppeld is aan een ongeraffineerd beeld van immuniteit. Daarmee bedoel ik dat de voorstelling sterk is gebaseerd op dichotomieën. Men richt zich enerzijds op het conserveren en isoleren van voorstellingen van zuiverheid, en anderzijds op de eliminatie of isolering van mogelijke bedreigingen ervan. De centrale gedachte is dat de besmetting en het zuivere ten aanzien van elkaar moeten worden gedetermineerd en uit elkaar moeten worden gedreven. Ook belangwekkende filosofische kritieken zoals Giorgio Agambens *Homo Sacer* (1998), of Susan Sontags *Illness as Metaphor* (1978), maar ook Esposito's *Immunitas* zijn volgens mij te plaatsen tegen de achtergrond van immuniteit als isolerings- en uitsluitingspolitiek. Zij focussen op de (heimelijke) politieke macht en uitsluitingsstrategieën van de 'besmette' anomalie, de psychische patiënt, de illegaal, de AIDS-geïnfecteerde, enzovoort.

precisely through the use of what it opposes. It reproduces in a controlled form exactly what it is meant to protect us from." (Esposito, 2011, 8)

155 Napier beargumenteert dat de 'ontdekking' van het instrumenteel tegenbeeld in de moderne filosofie zichtbaar wordt bij Descartes. In de methodologische twijfel wordt de bestaansonzekerheid als het ware gedoseerd toegediend om het subject 'via een omweg buiten zichzelf' te constitueren. Het dualisme is zo meer dan een gesplitst wereldbeeld tussen cognitie en materie; Het verwijst naar een denkschema waarbij het moderne subject zichzelf benadert vanuit een gedistantieerd, experimenteel zelfinzicht. Napier noemt dit *"reverse engineering"* (Napier, 2010, 5).

156 Napier noemt het *"engaging otherness to facilitate personal change"* (ibid., 1), en vergelijkt het vaak met de asymmetrische relatie waarop het moderne bewustzijn zich in de geschiedenis vaak tegenover niet-westerse culturen heeft verhouden. Hoewel het zichzelf graag voorstelt als openstaand voor alle invloeden, is ze vaak zeer annexerend van karakter gebleken (Napier, 2010, 5-6).

De laatmoderne controleperceptie van deze eeuw laat volgens Rose echter een doorgeëvolueerd beeld zien. De ontwikkeling heeft te maken met een verdiept inzicht in biologische en ecologische levensprincipes, zoals deze aangevat kunnen worden om het leven zelf te sturen of te veranderen. De toenemende articulatie van ‘biomimetische’ inzichten en praktijken vertolkt een kentering in het denken, specifiek in de perceptie van immuniteit (Rose, 2001, 247).

De symbolische betekenis van biologisch geïnspireerde immuniteit voor veiligheid is vandaag, meen ik, minder gebaseerd op articulatie, isolering en eliminatie van het tegenbeeld, en meer op de strategische regulering van interacties (het tegenbeeld behoudt daarin wel een nadrukkelijke rol om deze processen te markeren). Het verwerven van immuniteit, in feite het risicomanagement ervan, verandert van een uitsluitingsvraagstuk naar een strategisch organisatievraagstuk. Dit vergt een strategische ontleding van interacties tussen productieve en destructieve effecten, een analyse van processen die in wezen nooit volstrekt geëlimineerd kunnen worden (en dat ook niet moeten worden), maar die wel kunnen worden nagebootst en gereguleerd.

Het idee over het verwerven van immuniteit evolueert mee met de evolutie van de ‘biopolitiek’ (Rose plaatst zichzelf in de traditie van Foucault). Hierbij zijn de organisatie- en werkingsprincipes van het biologische leven als zodanig (*“life itself”*, zoals Rose dat noemt) de inspiratiebron. De scheidslijnen tussen het besmette en zuivere worden vloeibaarder. Het beeld bestaat nu uit complexe netwerken met meerduidige effecten. Zoals ik hieronder zal laten zien is de risicomanagementstrategie van *resilience engineering* een relevant voorbeeld van hoe de immuunmetafoor zich aanpast. Deze managementvorm is niet primair gericht op de articulatie en ontsmetting van het tegenbeeld, maar op weerbaarheidsprincipes gemodelleerd naar biologische of ecologische dynamieken.

Een begrensde binnenwereld

In het jaar 63 na Chr., in de laatste jaren van Nero’s keizerlijke gezag, wordt in Egypte door een Romeinse ambtenaar een boodschap op een kleitablet genoteerd. Het betreft een formele klachtafhandeling. De klagers zijn een groep gestationeerde militairen in Egypte die ontevreden zijn over de mate waarin hun immuniteit beschermd wordt. (Welles, 1938).

Uit de historische context valt een en ander op te maken over de achtergrond van deze klacht. De soldaten leefden in de periode waarin Nero noodzaak zag om de militaire immuniteit opnieuw te bekrachtigen na een serie impopulaire fiscale maatregelen. Dit wordt bijvoorbeeld verwoord door Tacitus: *“militibus immunitas servaretur”*, de militaire uitzonderingspositie moest na deze bezuinigingen wederom (door Nero) worden geborgd (Welles, 1938. Zie ook: Tacitus, *Annales* xiii, 53).

Wat betekende immuniteit in het Romeinse rijk?¹⁵⁷ In praktische zin betekende het dat soldaten geen lokale belastingen hoefden af te dragen, dat ze niet zomaar voor allerlei non-militaire klussen konden worden ingezet (Hornblower & Spawforth, 2005). Volgens Welles vertaalt het fragment de angst van de militairen dat ze hun bijzondere positie dreigden te verliezen. Het is bijvoorbeeld mogelijk dat ze in Egypte werden gedwongen tot religieuze integratie, tegen hun wens (Welles, 1938).

Esposito toont in een etymologische analyse dat de idee van immuniteit afkomstig is van het Latijnse bijvoeglijk naamwoord *immunis*, wat de afwezigheid aanduidt van de *munus*, of de maatschappelijke taak of plicht die voor elk lid van de maatschappij geldt (Esposito, 2011, 5). Opgevat in juridische zin, duidt het op een persoon die zich niet hoeft te committeren aan civiele verplichtingen.

Hieraan zou toegevoegd moeten worden: “daar waar anderen deze verplichtingen wel hebben”. Esposito citeert uit het *Totius Latinitatis Lexicon* (Forcellini, 1828): “*Immunis est qui vacat a muneribus, quae alii praestare debent*”, ‘Immuun is hij die is vrijgesteld van plichten, aan wie anderen verschuldigd zijn zich dienstbaar te maken’. De kwalificatie van *immunis* wordt niet gevormd door de eigenschappen van de vrijgestelde, maar doordat er anderen zijn die wel hun plichten volgen.

De tegenhanger en tevens het substraat van *immunis* is daarom de *communitas*, de gemeenschap zelf. *Communitas* wortelt eveneens in *munus* maar vormt in plaats van de ontheffing juist de bekrachtiging ervan. Het begrip vertegenwoordigt de wederkerige plichten en verantwoordelijkheden, de ‘lasten’ van het samenleven. *Cum munus*, vertaald als ‘met verplichting’, of ‘met verantwoordelijkheid’ drukt het ‘verschuldigd zijn aan’ uit dat in de gemeenschap besloten ligt.

Immunitas is zowel privilege als concessie. Het privilege beschrijft het onttrokken zijn aan verantwoordelijkheden. De concessie verwijst naar de onnatuurlijke afsnijding, de persoon die niet langer ten volle participeert. Door zichzelf af te snijden van de *communitas* staat de persoon buiten de verdienstelijkheden van de gemeenschap.¹⁵⁸ Immuniteit is daarom geen gratuite gesteldheid. Er zijn extrinsieke garanties nodig. De kosten bestaan onder andere uit het offeren van eigenschappen die niet kunnen worden verenigd met de immuunpositie.

Immunitas heeft oorspronkelijk te maken met het vraagstuk van *wetgeving en handhaving*. Wetten zijn noodzakelijk om de uitzonderingspositie te garanderen. Volgens Esposito

157 Het Griekse begrip dat lijkt op *immunitas* is *ateleia* (Henderson, 1897). Herodotus gebruikt het in de Historiën over de ondergang van Kroisos. De puissant rijke Kroisos doneert een grote som geld aan het orakel van Delphi omdat hij verguld is over het advies ten aanzien van zijn voornemen om Perzië te onderwerpen. In ruil hiervoor ontving hij ateleia: ‘Als tegenprestatie verleenden de Delphiërs aan Kroisos en de Lydiërs het recht van voorrang bij het orakel, vrijstelling van belasting, ereplaatsen bij de spelen en tevens aan ieder die dat wilde, het recht om burger van Delphoi te worden tot in lengte van dagen’ (*Historiai*, I,54).

158 De status van de immuun verklaarde was in de Romeinse samenleving ambivalent (Esposito, 2011, 18-19). Artsen, de vrijgevestigde *medici servi*, maar ook filosofen genoten bij tijd en wijle immuniteit, maar zij werden tevens gezien als outcasts, afgesneden van het maatschappelijke apparaat. Artsen waren van belang omdat mensen hun hoop vestigden op vormen van genezing, maar aan de andere kant werden restricties opgelegd aan het aantal artsen dat in een stad mocht bestaan.

is het rechtssysteem zelfs in zijn totaliteit op te vatten als een immuunstructuur waarin uitzonderingsposities gereguleerd worden, zodat ze op gezag van de wet kunnen worden gelegitimeerd en gehandhaafd (Esposito, 2011, 50).¹⁵⁹

Immunititeit functioneert als een maatschappelijke kunstgreep die alleen kan plaatsvinden tegen de achtergrond van een regulerende systematiek. Men bepaalt en legt vast wat inbegrepen en wat uitgezonderd is, wat extrinsiek en intrinsiek, wat het *normale* en wat de anomalie is. De ordening van tegenstellingen genereert een behoefte aan procedures van herkenning en discriminatie van het niet-eigene. Deze procedures verschaffen zekerheid tegenover de beangstigende dreiging van wanorde.

In hoeverre is de hang naar een uitgezonderde positie een uitdrukking van een dieper menselijk verlangen? Het is aannemelijk dat de mens probeert om zich van nature te onttrekken aan dood en verderf door zich terug te trekken in beschermde ruimtes. Maar immunititeit is geen uitgezonderde positie zonder meer. In fundamentele zin, zo betoogt Sloterdijk, wijst immunititeit op een *nabootsingsproces* om de sferen te scheppen waarin veiligheid ervaren kan worden (Sloterdijk, 2009, 20).

Sloterdijk maakt onderscheid tussen het premoderne kosmologische beeld en het moderne, onttoverde wereldbeeld. De premoderne mens zag zichzelf als een schepsel onder de sterren, in de schoot der aarde, levend in de betekenisvolle sferen van de kleinschalige verhoudingen.¹⁶⁰ Premoderne immunititeit verwijst voor Sloterdijk naar de ‘imaginaire sferen’ die de mens symbolisch toekende als gevolg van zijn onbemiddelde in-de-wereld-zijn.

Maar in zijn zoektocht naar vooruitgang heeft de mens ‘hemelse vaten’ die hem in de wereld houvast gaven kapotgeslagen. Nieuwe immunititeit is ‘*prothetisch*’. Ze wijst op de kunstmatige sferen die een geborgenheid moeten vervangen die eigenlijk niet meer te herstellen is. Het verlichte, geglobaliseerde wereldbeeld, dat tevens verantwoordelijk is voor de *hybris* van de ‘kennismens’, kan niet terug in de fles gestopt worden (ibid., 21-22). De transparante surrogaatsferen kwamen in het leven door maakbaarheid waar dezelfde maakbaarheid verantwoordelijk is voor de ontheemding van de mens in zijn leefwereld.

Zijn er verbanden tussen Sloterdijks wijsgerige typering en de oorspronkelijke betekenis van immunitas als maatschappelijke vrijstelling? Ook de juridische immuunstructuren van het Romeinse rijk zijn op te vatten als kunstmatige binnenruimtes. De juridische complexiteit

159 Hier laat hij zich leiden door socioloog Niklas Luhmann, die het rechtssysteem opvat als een immuunsysteem waarin men door bepalingen vaststelt wie of wat binnen de systematiek valt en daarbuiten, terwijl deze zelf tegelijkertijd ontstaat door te benoemen wie of wat uitgezonderd is (ibid, 45-47). Zodra deze ordening staat, dient deze als een blauwdruk voor regulering. Luhmann zegt hierover: “*Contradiction permits reaction without cognition... This is why one can invoke an immune system and coordinate the theory of contradictions with an immunology. Immune systems also operate without cognition, knowledge of the environment, or analysis of disturbing factors; they merely discriminate things as not belonging*” (Luhmann geciteerd in: Esposito, 2011, 49).

160 Immunititeit is voor Sloterdijk een topologisch thema: een van de belangrijkste miskende vragen in de wijsgerige antropologie is de vraag naar het ‘waar’ van de mens. Deze vraag is in de wijsgerige antropologie niet of nauwelijks gesteld, maar is wel fundamenteel omdat het veranderende wereldbeeld en de exploratie van de aarde grote gevolgen heeft voor de menselijke perceptie.

van de Romeinse samenleving voltrekt zich binnen de sfeer van de traditionele wereld. De 'onthemde' militairen verlangen dat de denkbeeldige grens tussen de vreemde omgeving en hun juridisch bekrachtigde identiteit scherp blijft.

Immunitet duidt op het diepere menselijke gebruik om immuunsferen na te willen bootsen. Deze behoefte aan nabootsing ontstaat op het moment dat de vanzelfsprekende, niet-kunstmatige 'sferen' van zekerheid en veiligheid komen te vervallen. Op dat moment zal de mens proberen leefomgevingen te onderzoeken, te systematiseren, om op die manier nieuwe kunstmatige binnenwerelden te forceren. Maar deze kunstmatige binnenwerelden kunnen alleen bestaan bij gratie van het onderscheid dat reeds voorondersteld wordt tussen het eigene (dat beschermd moet worden) en het niet-eigene (dat de beschermde sfeer bedreigt).

In het moderne bewustzijn ontstaat gaandeweg een functioneel idee over immunisatie. Het opwerpen van een *negatief tegenbeeld*, het zoeken naar een *begrensde binnenruimte* en het articuleren van *aanpassingsvermogen* zijn factoren die geregisseerd en aangejaagd kunnen worden om zo tot kunstmatige beschermingszones te komen. De praktische uitdrukking ervan zien we terug in misschien wel het eerste, moderne, ideaaltypische 'veiligheidslichaam', de utopie van Thomas More.

De utopie vertegenwoordigt een bijzondere plek in het Westerse discours. Zij vormt de zinspelende op wat in uiterste zin maakbaar is. Daarom is ze als schriftelijke creatie onmiskenbaar verknoopt met de mentaliteit van de *homo faber*. De utopie stemt zich immers af op wat in ideale zin denkbaar is om met mensenhanden te verbeteren aan een imperfecte wereld. Het ware tegenbeeld van de utopie is niet de dystopie, maar de dagelijkse wereld¹⁶¹ (Segal, 2012, 48).

Utopieën worden vaak belicht wat betreft hun bestuurlijke principes, ideeën over gelijkheid, rechtvaardigheid en welvaartsverdeling. Minder aandacht is er voor het veiligheidsbeeld wat ze overbrengen. Maar op dat vlak geeft de utopie van More ook tamelijk veel prijs. Het is fascinerend om waar te nemen hoe de vestiging van de utopie van More begint met een radicale daad van separatisme. Ik citeer:

But they report that this was not an island at first, but a part of the continent. Utopus that conquered it (whose name it still carries, for Abraxa was its first name) brought the rude and uncivilized inhabitants into such a good government, and to that measure of politeness, that they now far excel all the rest of mankind; having soon subdued them, he designed to separate them from the continent, and to bring the sea quite round them. To accomplish this he ordered a deep channel to be dug fifteen miles long; (...) And his neighbours who at first laughed at the folly of the undertaking, no sooner saw it brought to perfection, than they were struck with admiration and terror (More, 1997 28).

161 Er ligt een groot verschil tussen de utopie en de religieuze ideaalvoorstelling, de Stad Gods. De utopie bestaat bij gratie van de menselijke innovatie, welke stoelt op vormen van idealisme en redelijkheid die zich alleen ontwikkelen in contrast tot het onvolmaakte politieke bestaan van de dagelijkse werkelijkheid (Segal, 2012, 48).



Figuur 3. Originele titelpagina van 'De Optimo Reipublicae Statu deque Nova Insula Utopia', Sir Thomas More. Bron: Sir Thomas More. Leuven: Martens, 1516.

More laat er in dit citaat geen misverstand over bestaan dat de ware utopie alleen maar gecreëerd kan worden door, in de meest letterlijke zin, een zee-engte te graven die het nieuwe land afscheidt van de landmassa bevolkt door de wispelturige medevolkeren. Utopia kan alleen maar een eiland zijn. In aanvang zal het 'eilandlichaam' beschermd moeten zijn van buitenaf zodat het zich volledig kan richten op zijn eigen oprichting en handhaving, volgens eigen principes en wetten, zonder risico's op externe infecties. Zo wordt Utopia al 'immunis': ze verkrijgt de speciale, geprivilegieerde uitzonderingspositie door een welhaast transactionele geografische daadstelling.

Maar alleen de zee-engte is niet afdoende. More beschrijft hoe het gecreëerde eiland nu wordt omringd door een hoge, ondoordringbare bergketen. De enige ingang tot het eiland wordt gevormd door een kleine baai in het hart van het eiland. Maar de doorgang waardoor deze baai toegankelijk is, wordt bewaakt door een grote toren die in het midden op een klein eiland is gepositioneerd.

Het is alsof More zich vanaf het begin van de tekst geen enkele moeite heeft gespaard om het eiland zo ondoordringbaar mogelijk te schetsen. Utopia is zo van begin af aan een *gated community*. Zonder een vorm van radicale afscheiding van de rest van de wereld is de utopie gedoemd tot mislukken. Impliciet blijkt uit deze daad van separatisme juist ook de tragische aard van de utopie. Zij kan nooit het mensenrijk als geheel transformeren, maar alleen bestaan als een radicaal afgebakende cel temidden van een oceaan van menselijke tekortkoming.

De radicale demarcatie heeft meerdere functies. De meest voor de hand liggende reden voor More is de bescherming van het volk van Utopia tegen indringers en oorlog. Dit ligt voor de hand. Maar More besteedt ook ruim aandacht aan de vreedzame functie van het isolement voor de burgers van Utopia. In meerdere opzichten dient de afscheiding om te voorkomen dat de bewoners van Utopia corrumperen.

De strikte sociale omgangsvormen en ook de afwezigheid van glamour en rijkdom, zijn alleen vast te houden op het moment dat de integriteit van de samenleving gewaarborgd blijft.

More realiseert zich dat een totaal geïsoleerde samenleving uiteindelijk niet heilzaam is, en dat hij in wezen het productieve aspect van gevaar voor de weerstand niet mag negeren (More, 1997, 44-46). Daarom is zijn letterlijke voorstel om met regelmaat gezantschappen van naburige landen uit te nodigen en te ontvangen. De rol van deze gezantschappen staat precies in het teken van het instrumentele tegenbeeld.

Waar de buitenlandse gezanten zich rijk uitgedost hebben, zal de utopische bevolking juist zeer snel doorzien dat hun goud en gewaden alleen maar vormen van een vreemd oppervlakkig vertoon zijn. Zij zullen de bevolking daarom juist herinneren aan hun eigen maatschappelijke superioriteit: *"Yet when they [the Utopians] saw the ambassadors themselves, so full of gold and chains, they looked upon them as slaves, and forbore to treat them with reverence"* (ibid., 45).

Om het sociale idealisme van Utopia te kunnen verwezenlijken, is een functioneel tegenbeeld noodzakelijk, in dit geval van decadentie. De mensen van Utopia moeten kennis nemen van het kwaad en van het niet-eigene om het eigene in perspectief te zien en te waarderen. De cel die Utopia is, is dus niet volledig gesloten van de buitenwereld. Haar grenzen zijn poreus, maar de mate waarin zij krachten van buitenaf doorlaten wordt nauwkeurig geregisseerd.

Zo wordt dus Utopia enerzijds gesticht door een zo groot mogelijk contrast te forceren tussen de buitenwereld en de binnenwereld, maar gelijktijdig wordt de buitenwereld gedoseerd naar binnengesmokkeld, zodat de binnenwereld het 'tegengif' kan produceren dat de samenleving bestand maakt tegen inwendige corruptie.

Aan de ene kant duidt de utopie qua mentaliteit op een overheersend verlangen naar een veilig isolement, een totale vorm van geborgenheid die de utopische mens afsnijdt van de

wereld. Aan de andere kant vertegenwoordigt de utopie ook de rol van laboratorium. Ze is een gedachtenexperiment met een heuristische functie.

Ze helpt aan de hand van het geprojecteerde ideaalbeeld om de misstanden en de kwaden die de dagelijkse samenleving 'thuis' bedreigen, te voorzien. En met deze experimentele functie, groeit ook het besef dat de utopie zelf niet werkelijk kan bestaan. Dit is tenminste de indruk die More wekt in het eerste boek, waarin hij de geheimzinnige Raphael als verslaggever van het geheimzinnige, afgelegen Utopia opvoert, tegen de achtergrond van allerlei discussies over sociale misstanden in zijn eigen tijd die nadrukkelijk worden beschreven.

De utopie symboliseert ook de dubbelzinnige structuur van de westerse beheersmentaliteit, tussen *immunitas* en *hybris*. Dit wordt duidelijk naarmate we het utopische ideaal plaatsen naast de hybristische wetenschappelijke pioniersmentaliteit die ik reeds beschreef in het vorige hoofdstuk. Interessant is het om de houtsnede en de geografische weergave van Utopia te vergelijken met de titelbladillustratie van Francis Bacons *Novum Organum* die ik in het vorige hoofdstuk afbeeldde.

Op beide illustraties zijn de schepen prominent vertegenwoordigd, en dat is ook begrijpelijk omdat zij vanaf de Renaissance het symbool worden van de superioriteit en de technologisch-wetenschappelijke vooruitgang van de West-Europese wereld. De schepen op Bacons titelblad, zo liet ik zien, symboliseren de riskante uittocht richting de onontdekte kennis. Maar deze riskante pioniersmentaliteit staat in schril contrast met de gedachte van Utopia waarin het Europese denken juist een baarmoedervormige binnenwereld invaart die statisch is, en bestand moet zijn tegen infectueuze verandering.

De utopie is naast maatschappijvisie daarom ook op te vatten als een metafoor voor het verlangen om, wanneer het door rede en risico verworven domein eenmaal gevestigd is, de muren op te trekken en de ideale status quo te borgen. De cel van Utopia lijkt in aanzet het product van een explorerende mentaliteit, maar tegelijkertijd vormt zij als geconsolideerde ruimte ook een ontkenning daarvan.

We zouden kunnen zeggen dat de overdrachtelijke betekenis van immuniteit ligt tussen de drang tot exploratie en het verlangen om tegelijk de ideale status quo te borgen, en afbraak te voorkomen. *Utopia*, in die zin, is op te vatten als het gebied van de gearriveerde moderne mens, waarin de winst van de exploratie reeds is gematerialiseerd tot een ideaalbeeld, maar waarin vervolgens de grootste uitdaging wordt om de ondermijning tegen te gaan.

Tegen deze achtergrond wijst immuniteit op een vorm van weerbaarheid die in wezen voortkomt uit dezelfde innovatieve bron als waaruit Utopia gesticht is. Dezelfde menselijke vindingrijkheid is de sleutel tot de verzekering dat Utopia kan blijven bestaan. Maar dit impliceert wel een permanente alertheid en een verscherpt contrast met het bedreigende, zodat deze alertheid op een functionele manier gevoed kan blijven worden.

Dit is de utopische onverwezenlijkbaarheid. Perfecte immuniteit is het richtpunt, maar dit conflicteert direct met het feit dat deze immuniteit geconstitueerd wordt door juist risico's toe te laten en de grenzen robuust maar poreus te houden, zodat er resistentieverhogende interactie

mogelijk is. Het moderne denkbeeld dat immuniteit vertegenwoordigt ligt, zo laat de structuur en de opzet van Utopia zien, al besloten in de manier waarop men denkt over het instrumentele contrast en de negatieve bescherming die hieruit voortvloeit.

De onverwezenlijkbaarheid van de beschermde binnenruimte sluit uiteindelijk aan bij het veranderde controleperspectief dat ik in de vorige paragraaf over het tegenbeeld schetste aan de hand van Rose, *The Politics of Life Itself*. Vanuit een 'biomimetisch' perspectief op immuniteit is elke entiteit ten principale al blootgesteld, en zijn pathogenen, virussen bacteriën, onderdeel van de gehele organische werkingsstructuur. De metafoor van de baarmoedervormige binnenruimte zou in dit perspectief niet langer volstaan voor de risicomanager. Het vervangende beeld moet dan de zichzelf versterkende, diverse netwerkstructuur zijn die op een permanent ontvankelijke manier is ingebed in de grotere dynamiek waarvan zij onderdeel is. Permanent in contact met alles, permanent geïnformeerd (Zolli & Healy, 2012).

Weerbaar door aanpassing

This is where the structurally aporetic character of the immunitary process is to be located: unable to directly achieve its object, it is forced to pursue it from the inside out. In doing so, it retains its objective in the horizon of meaning of its opposite: it can prolong life, but only by continuously giving it a taste of death (Esposito, 2011).

Op grond van welk vertrouwen besluit 'de mens' dat deze nagebootste binnenwerelden gecreëerd kunnen worden? Een klassieke ontologische opvatting is dat het vermogen tot adaptatie het succes verklaart. Het evolutionaire succes toont de verdienstelijke kanten van de flexibele soort die zich dankzij cognitie, techniek en sociale capaciteiten weet aan te passen aan welke omstandigheid dan ook.

Het genereren van bescherming en het vergroten van overlevingskansen kunnen volgen uit het spiegelen en ontsleutelen van aanpassingsmechanismen. De juiste term volgens Napier om deze aanpassing-door-doorgronding te kenschetsen, is 'innovatie' (Napier, 2010, 24).¹⁶² Volgens Napier is innovatie beslissend voor immuniteit, omdat de mens nieuwe beschermingsmechanismen ontwikkelt door te reflecteren op de dynamiek en de mechanismen tussen hemzelf en de bronnen die hem aantasten. Op die manier worden de verdienstelijke kanten van natuurlijke mechanismen geëxploiteerd. De mens is in dit beeld een kwetsbaar zelfassemblage. Hij sprokkelt zijn voorwaarden tot overleven zelf bij elkaar, met behulp van zijn technische en cognitieve vaardigheden. Tegelijkertijd is de lichamelijke zwakte van 'de mens' een valse perceptie. Het talent voor adaptatie en omgevingsflexibiliteit heeft geleid tot een ongekennde voorsprong op andere diersoorten.

Het hier bedoelde wijsgerige mensbeeld van de *homo compensator* (een term ontleend aan filosoof Odo Marquard (Marquard, 1991)) is in het verleden geënt op de retardatie-

162 Innovatie, is een vorm van creatieve aanpassing door spiegeling en nabootsing van bestaande, natuurlijke structuren. Zij staat als zodanig tegenover 'inventiviteit', wat niet gebaseerd is op spiegeling maar op eigenstandige creativiteit

en foetalisatietheorie van Louis Bolk (1866-1930). Bolk, Nederlands bioloog, zocht een verklaringsmodel voor grote evolutionaire ontwikkelingsverschillen tussen apen en mensen.¹⁶³ Bolks verklaring luidde dat er een biologisch beginsel aan het werk was, waardoor het soortelijke volgroeingsproces voor de mens door de evolutie heen is vertraagd, of geretardeerd. De strekking van de retardatietheorie van Bolk is ook door latere biologen omarmd, zoals door Konrad Lorenz en Stephen Jay Gould. In moderne contexten wordt meestal gesproken over 'neotenie', of de eigenschap dat bepaalde jonge kenmerken in volwassenheid bewaard blijven.

De ideeën zijn relevant omdat ze hebben bijgedragen aan het antropologische beeld van de *homo compensator*. De verklaarde reden dat de mens lang in zijn ontwikkeling foetale kenmerken behoudt, heeft dan te maken met het feit dat hij zijn fysieke constitutie afhankelijk maakt van kunstmatige factoren. Hij leert om het gebrek aan fysiologisch ingebouwde bescherming te compenseren.¹⁶⁴

Net zoals de mens in evolutionair-antropologische zin is het immuunsysteem een symbool van intelligent aanpassingsvermogen, en in die zin van metaforische betekenis voor de gedachte dat aanpassingsvermogen ten grondslag ligt aan de overlevingscapaciteit, en daarmee de veiligheid van mensen. In de metafoor is het immuunsysteem dynamisch en 'intelligent' omdat het zich precies afstemt op de geïdentificeerde dreiging. Deze 'ingebouwde doelmatigheid' maakt het beschermingsmechanisme effectief en flexibel waardoor zware pantsers onnodig zijn of zelfs hinderlijk blijken.

Hoewel het niet tot de strekking behoort van mijn onderzoek om de werking van het immuunsysteem volledig weer te geven, is het van belang om enkele basisinzichten te schetsen die doorklinken in de metaforische toepassing ervan (of die juist ten grondslag liggen aan een verkeerde vertolking).

De discipline van de immunologie is wetenschappelijk gezien relatief nieuw. Interessant aan de geschiedenis van de kennis over het immuunsysteem is dat zij lang gebaseerd is op *trial and error*, waar er nog geen instrumenten waren om het microbiologisch leven te kunnen ontdekken. Er waren allerlei hypothesen over stoffen, bepaalde disbalansen in het lichaam, en ziektekiemen (Silverstein, 2009, 11). Maar deze hypothesen konden nooit experimenteel worden gestaafd. Zonder deze experimentele kennis, raakte de praktijk van *inoculatie* echter

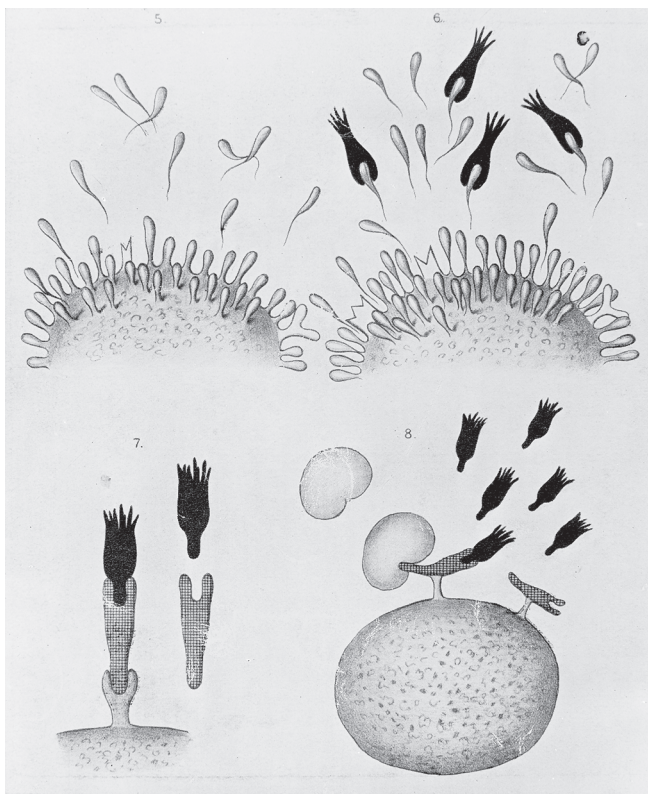
163 Bepalende uiterlijke kenmerken worden bij de meeste andere soorten geprononceerder naarmate ze volwassenheid bereiken. Mensen lijken daarentegen veel meer uiterlijke kenmerken van de foetale ontwikkelingsstadia te behouden. Zo houdt hij in zijn volwassenheid een relatief groot hoofd, blijft het achterhoofdsgevat ver voorin de schedel, en krijgt de mens maar een beperkte lichaamsbeharing. Vergeleken met andere apensoorten zijn deze eigenschappen opmerkelijk (Snoo, 1944).

164 Ik citeer: "This was the step forward taken by anthropology the moment it sought the human not in what we are, but in what we are not; or in any case, in an external "not", in a difference that carves out the human with respect to what we are not: namely, animal or god. But also, and above all, in an internal "not", in the "not" that we are, which constitutes us as such, making us never able to coincide with ourselves. (...) We do so in vain, partly because the more anxious we are to arrive at ourselves, the more we are gripped and hollowed out by our own distance from ourselves, by an emptiness that follows us and goes before us until it ends up becoming one with our own movement. Even more profoundly, it is precisely in that distance and in that emptiness that anthropology identifies the refuge that keeps us alive" (Esposito, 2011, 84).

al breed in gebruik. Inoculatie is het ‘enten’ van kleine doses besmette materie op gezonde personen om zo een immuunreactie te provoceren.

Edward Jenner kopieerde het dan al lang toegepaste principe van inoculatie, toonde de immuniteit aan op een van zijn proefpersonen, en introduceerde het eerste vaccin al in 1797, ongeveer een eeuw voor de immuntheorie van Paul Ehrlich. De snelle verspreiding van het vaccin in de VS en Europa leidde tot de eerste massale interventie ter bestrijding van een ziekte, zonder dat nog werkelijk duidelijk was wat er in het lichaam nu gebeurde (Chase in: Napier, 28). Het succes van immuniteit bestond in essentie al voordat het immuunsysteem wetenschappelijk was aangetoond.

Pas aan het einde van de negentiende eeuw, dankzij namen als Louis Pasteur, Paul Ehrlich en Ilya Metchnikoff, heeft de immunologie een vlucht genomen en is het biologische concept van het immuunsysteem dominant geworden (Silverstein, 2009). De microbiologische principes van het immuunsysteem op celniveau werden pas in de twintigste eeuw ontdekt. En nog steeds zijn niet alle functies helemaal begrepen.



Figuur 4. Een diagram dat een deel van Paul Ehrlichs ‘side-chain theory’ illustreert. Ehrlich meende dat cellen bepaalde stoffen reproduceren die zich als receptoren rondom de cel verspreiden en zich kunnen vastklinken aan ziekteverwekkers. Ehrlich, Paul. “On immunity with special reference to cell life. Croonian Lecture Proceedings of the Royal Society. Londen, 1900. Bron: Wellcome Library, London.

In biologisch-immunologische zin maakt men onderscheid tussen aangeboren en verworven immuniteit. Beide vormen verwijzen naar andere biologische functies in het immuunsysteem. Het is beter om van *immuunsystemen* te spreken die in samenhang met elkaar werken. Het aangeboren of aspecifieke immuunsysteem wordt vaak vergeleken met de eerste lichamelijke barrières die ziekteverwekkers ‘buiten’ houden. Hieronder vallen bijvoorbeeld de huid, de slijmvliezen en andere organen of lichaamsfuncties die het binnendringen voorkomen (Out, 1981).¹⁶⁵

Vanuit de filosofie van de immunologie is deze ‘eerstelijns’ bescherming van het lichaam tevens van belang, omdat ze ook dient als demarcatie van het organisme ten aanzien van de buitenwereld (Swiatczak & Tauber, 2020). De perceptie van wat lichaamseigen en wat lichaamsvreemd is, wordt vaak gebaseerd op deze ‘buitengrenzen’ van het lichaam. Ik verwijs hiernaar omdat de functionele tegenstelling tussen vriend- en vijandbeeld, tussen besmet en zuiver in ieder geval uitgedrukt blijft in de karakterisering van het aangeboren immuunsysteem. Onder het aspecifieke immuunsysteem vallen overigens ook de witte bloedlichaampjes die al vanuit hun bestaande afgestemdheid reageren op niet-lichaamseigen elementen.

Het adaptieve immuunsysteem is anders in de zin dat het functies van aanpassing beschrijft tegen ziekteverwekkers die het aangeboren immuunsysteem weten te passeren en het organisme ziek maken. Het is specifiek omdat het op grond van een samenspel tussen witte bloedcellen en antistoffen gericht reageert op lichaamsvreemde elementen. Er wordt onderscheid gemaakt tussen cellulaire en humorale werkingsaspecten van het afweersysteem, hoewel ze qua werking van elkaar afhankelijk zijn. Het cellulaire deel duidt op de activiteit van specifieke witte bloedcellen. Het humorale systeem duidt op de afweer die ontstaat door de productie van antistoffen door immuuncellen (Out, 1981).

Het adaptieve immuunsysteem beschrijft een zeer complex amalgaam van interacties tussen specifieke witte bloedcellen (verschillende typen T-cellen), circulerende antistoffen, antigenen, virussen en bacteriën, dat zich niet eenvoudig laat simplificeren.

Er wordt wel gesproken van een geheugenfunctie, maar dit suggereert een mentaal bewustzijn dat niet zomaar van toepassing is op het chemische en organische proces. De ‘geheugenfunctie’ van het immuunsysteem ontstaat, zeer globaal, doordat “pluripotente stamcellen” zich op verschillende manieren kunnen ontwikkelen, en zich als het ware qua structuur kunnen toespitsen op basis van de aanwezigheid van bepaalde antigenen. Er ontstaat een complex samenspel van markering en binding waardoor schadelijke cellen of virussen worden ingekapseld of worden gedood door de productie van antistoffen. De op specifieke antigenen ‘toegespitste’ cellen verlaten vervolgens het lichaam nooit meer helemaal en kunnen

165 De geraadpleegde bron ‘Het Immuunsysteem’ door immunoloog T.A. Out mag enigszins gedateerd zijn. Maar het is een bruikbare tekst omdat de meest elementaire principes niet veranderd zijn. En omdat Out op het oog een biologisch getrouwe maar ook zeer begrijpelijke tekst schreef waarin hij niet vervalt in de voor de hand liggende analogieën met strijd of invasies, of cellen voorstelt als actieve machientjes.

altijd weer reageren op bepaalde antigenen waardoor we zeggen dat iemand immuun wordt (ibid., 1981).

Hoe kan de complexe werking van het immuunsysteem vertolkt worden naar een metafoor voor het maken van veiligheid? Psycholoog en technisch ingenieur John Henry Holland erkent in *Hidden order: How Adaptation builds Complexity* dat veel kennis over de werking van organische aanpassingssystemen nog altijd rudimentair blijft, zoals ook over de werking van het brein nog veel in nevelen gehuld blijft (Holland, 1995). Men moet daarom begrijpen langs welke eigenschappen en mechanismen de complexe systemen zichzelf aanpassen, zodat men kan proberen deze te imiteren. Dit kan door de werking van het immuunsysteem te modelleren naar een meer algemene, geabstraheerde functie van resistentie. Het immuunsysteem is dan *trial and error*-succes, dat 'improviseert' ten aanzien van het onbekende en zich dynamisch 'reorganiseert'. Veiligheidssymbolisch gesproken, de defensieve capaciteit wordt al benut voordat de precieze kennis over de dreiging in kaart is gebracht, dankzij slimme, systematische benaderingswijzen.

The human immune system is a community made up of large numbers of highly mobile units called antibodies that continually repel or destroy an ever-changing cast of invaders called antigens. The invaders-primarily biochemicals, bacteria, and viruses-come in endless varieties, as different from one another as snowflakes. Because of this variety, and because new invaders are always appearing, the immune system cannot simply list all possible invaders. It must change or adapt (Latin, "to fit") its antibodies to new invaders as they appear, never settling to a fixed configuration (Holland, 1995, 3).

Theoretische eigenschappen die Holland vervolgens formuleert zijn onder andere: het vermogen van systemen om informatie effectief samen te brengen en te categoriseren ("*aggregation*" en "*tagging*"), flexibele modulaire eigenschappen van de onderdelen van het systeem ("*building blocks*"). Maar de metafoor kan ook hele andere vormen aannemen, zoals bij Kirmayer e.a., die het aanpassingsvermogen vooral beschrijven aan de hand van *homeostasis* en *allostasis*:

In organismic biology, resilience refers to the capacity of the individual organism to respond to physiological challenges by restoring or maintaining bodily homeostasis or equilibrium. For ordinary fluctuations or small challenges, the body has mechanisms to restore balance; for example the level of blood sugar is maintained within narrow limits despite wide variations in our sugar intake from over the course of a day. When a stress exceeds the capacity of ordinary regulatory systems, set-points shift and other systems designed to deal with major challenges work to reestablish a new steady-state, a phenomenon called "allostasis". (...) Allostatic load is a function of long-term stress and insult, and the individual's ability to bear a heavy load depends on many personal and contextual factors. (...) this adaptation often means not simply a return to pre-stress

conditions but a transformation of the system in ways that may lead to both specific strengths and vulnerabilities (Kirmayer e.a., 2009).

Hoe de metafoor van biologisch aanpassingsvermogen wordt gehanteerd en ingezet is goeddeels afhankelijk van de interpretatie en van het doel van de analogie. Het doel van Holland is eerder om systemische eigenschappen te bepalen voor toepassing in bijvoorbeeld datasystemen. Kirmayer e.a. richten zich eerder op het belang van de metafoor voor psychologische en sociale stabiliteit. Voor hen is het relevanter om inspiratie te vinden voor bijvoorbeeld traumaverwerking. Maar er zijn vele verschillende benaderingen.¹⁶⁶

Ik noemde al eerder dat, in relatie tot veiligheidsbeheersing, de vorm van imitatieve toe-eigening en toepassing van bewezen aanpassingsprincipes ook wel bekendstaat als *resilience engineering*. Meestal geschiedt de nabootsing niet op het niveau van de werkelijke complexiteit van bijvoorbeeld het immuunsysteem, ecosystemen of het centraal zenuwstelsel. Men reduceert eerder de natuurlijk aanwezige complexiteit tot kerneigenschappen om vervolgens de (gesimplificeerde) gemodelleerde werkelijkheid als *overlay* te gebruiken voor hoe het doelobject (of doelsubject) veerkrachtiger kan worden.

Het principe van *resilience* is een *schijnbaar* vriendelijk alternatief voor de technologische *hybris* (Evans & Reid, 2014, 128). Dit komt omdat *resilience engineering* veiligheidsmanagement ent op biologismen, zoals het immuunsysteem of werkingsprincipes van ecosystemen. Omdat veerkrachtdenken biologisch geïnspireerd is, lijkenof zij een vriendelijke *affirmatie* te vertegenwoordigen van het leven als zodanig. De normaliter agressief naar buiten gerichte beheersmentaliteit ten aanzien van de toekomst, keert zich naar binnen, en vindt daar op celniveau de ‘Heilige Graal’ op het gebied van bescherming, de principes op grond waarvan het leven zelf is geëvolueerd.

De ambitie van de praktische toepassing van veerkrachtprincipes is nooit neutraal maar een uitdrukking van het utopische verlangen om via een nieuwe benadering een duurzame, innovatieve wereld van bescherming te bewerkstelligen. Ik citeer Zolli en Healy bijvoorbeeld: *“The resilience frame suggests a different, complementary effort to mitigation: to redesign our institutions, embolden our communities, encourage experimentation and innovation, and support our people in ways that will help them be prepared and cope with surprises and disruptions, even*

166 Ik citeer bijvoorbeeld Walker die het immuunsysteem als model evalueert voor de toepassing van natuurbeheer: *“If the immune system can be used as a model (...) the key features to include are a distributed system, both stationary and mobile components for detection, a double trigger system for turning it on, different kinds of responses depending on the type of problem, a “memory” component to ensure that successful solutions are retained, the ability to allocate large amounts of resources to solving the problem when needed (an inadequate response results in the evolution of more resistant microbes and makes matters worse for the species as a whole), compartmentalization of effort (moving or returning to sites of infection to maximize the response), and isolating the response”* (Walker, 2001). Deze eigenschappen komen deels overeen met de principes die Zolli en Healy belichten. Ik vat samen: het inbouwen van mechanismen van signalering en informatierugkoppeling; het kunnen leren van informatie; het voorkomen van eenzijdigheid in de systemische architectuur, het verminderen van afhankelijkheid van eenzijdige bronnen, het gebruiken van een divers palet aan maatregelen; flexibel kunnen aansluiten op verschillende vormen van kennis; het bezitten van een ‘eenvoudige’ samenwerkingsstructuur waarin snel op- en afschalen mogelijk is (Zolli & Healy, 2012).

as we work to fend them off" (Zolli & Healy, 2012, 30). Men spreekt over een *"complementary effort"*, wat inhoudt dat de gebruikelijke risicomitigatiebenaderingen kunnen blijven bestaan, zoals 'conventionele' dreigingsanalyse. Maar de ideologische suggestie is dat hoe beter men erin slaagt om systemen en organisaties conform deze eigenschappen in te richten, hoe beter 'wij' erin zullen slagen om de destructieve tendensen van de catastrofale laatmoderniteit op te vangen.

Op zichzelf genomen is het modelleren van organisaties naar immunologische inspiratiemodellen niet verkeerd. 'Problemen' ontstaan wanneer de veiligheidsbegeerte in verregaande instrumentalisering ontaardt. Kortom, wanneer het veerkrachtdiscours een eigenstandig argument gaat vormen voor de noodzaak van meer en diepgravender interventies, en wanneer de organische 'identificatieprincipes' van het immuunsysteem op grote schaal worden verward met de menselijke systematiek van surveillance en vijandidentificatie. De immuunsysteemische metafoor raakt dan vertekend en de veerkrachtprincipes gaan een eigenstandig leven leiden (zie ook: Igea, 2015).

Er is sprake van een antropische vertaling van biologische beginselen. De vereenvoudiging van de immens complexe biologische functionaliteiten transformeren tot generieke managementadviezen, zoals 'het verhogen van alertheid', of 'het verbeteren van samenwerkingsprocessen'. Ik citeer bijvoorbeeld de senior adviseur veiligheid en crisismanagement van Rijkswaterstaat in het NCTV magazine 'Nationale Veiligheid en Crisisbeheersing' (2016):

Een wendbare en veerkrachtige (crisis)organisatie, in een veerkrachtige samenleving. Veerkracht zit in de denk- en gedragspatronen van mensen. Daarnaast zoekt een veerkrachtige crisisorganisatie interactie met de samenleving en met crisispartners. Bij het bestrijden van een crisis zijn veel partijen betrokken, met elk hun eigen taken, bevoegdheden, verantwoordelijkheden en expertise. Crises bestrijd je niet alleen: alleen samen kom je verder (NCTV, 2016).

In relatie tot deze opmerkingen citeert de adviseur Charles Darwin: *"It is not the strongest of the species that survives, nor the most intelligent that survives. It is the one that is most adaptable to change"*.

De precieze betekenis van dit soort uitspraken blijft tamelijk inconcreet en gratis. (Welke gedragspatronen? Hoezo interactie?) Maar daarmee is de betekenis niet noodzakelijk naïef of onschuldig. De uitspraak staat niet op zichzelf maar is exemplarisch voor het denken van een hele veiligheidsadviesindustrie. Bovendien vertalen doelstellingen als 'interactie zoeken met de samenleving' zich mogelijk in minder vrijblijvende *awareness* programma's die wel degelijk maatschappelijke invloed hebben (Lentzos & Rose, 2009).

De groeiende fixatie is aantoonbaar en ook aanwijsbaar in strategiewijzigingen in de aanpak van veiligheid. Politiek wetenschapper Mark Neocleous benoemt de snelle groei van *resilience* in

de beleidsdoelen omtrent Amerikaanse *National Security* (Neocleous, 2013). Het concept van *distributed preparedness* haakt aan op de veerkrachtgedachte als Amerikaanse defensiestrategie om burgerlijke netwerken onderdeel te maken van het *National Security*-beleid (Collier & Lakoff, 2008).

Lentzos en Rose tonen hoe redeneringen van *resilience* en *preparedness* al lang niet meer zijn voorbehouden aan de Amerikaanse beleidsretoriek (Lentzos & Rose, 2009). Ook binnen de Europese Unie, in Duitsland en Frankrijk worden beleidsdoelstellingen utopischer en alomvattender als het gaat om het inrichten van veerkrachtige risicomanagementinspanningen. De tendens is dat een veiligheidsinstitutie zich niet meer ziet als denkbeeldige stadsmuur maar eerder als een netwerkbeheerder waaronder allerlei taken van identificatie en mobilisatie vallen die vaak veel verder ingrijpen in het leven dan de beschermingstaak alleen (ibid.).

In Nederland treft men het begrip veerkracht vaak aan als concept van publieke veiligheid, en ziet men het als een manier om te *responsabiliseren*, of om meer burgerlijke betrokkenheid te genereren en institutionele afhankelijkheid terug te draaien (Bakker, E., 2012; Peeters & Van Twist, 2007). De gedachte is dat ‘het bezielend verband van de samenleving’ (een uitspraak van Bolkestein) ook beter dreigingen kan opvangen. Het laat zien dat de betekenisdimensie van *resilience* eindeloos diffuus is, en dat ook de maakbaarheidsgedachte in de ene toepassing pregnanter is dan in de andere. Ook de tendens van responsabilisering ‘uit naam van’ veerkracht kan op twee manieren uitgelegd worden. Als een poging meer zelfbestuur te realiseren, of als een doelmatig programma om van burgers ‘ogen en oren’ te maken bij wijze van instrumentele interventie (Bakker, G., 2015).

Hoe dan ook, veerkrachtdenken is een onontkoombaar antwoord geworden voor alle bestuurlijke contexten waarin ‘*contingency planning*’ het managementrichtpunt is. In die zin sluit het aan op de verbrede controleambitie die ik in het vorige hoofdstuk benoemde. Naast fixatie op het hebben van alle beschikbare informatie, noopt de toenemende gewaarwording van contingentie en onzekerheid tot een hyperfocus op het aanleggen van weerstandseigenschappen.

Mijn punt is dat de immuunmetafoor altijd al besloten lag in het menselijke denken over veiligheid, maar binnen de laatmoderne rationaliteit raakt het veerkrachtdenken in een radicale stroomversnelling, waarin het op een ‘horizontale manier’ convergeert met reeds bestaand veiligheidswensdenken.

Veerkracht is een dermate vloeibare en kneedbare metafoor wanneer de betekenis wordt gereduceerd tot het éclatante ‘weerbaar-door-aanpassing’, dat men het op elk domein van veiligheidsmanagement kan toepassen. Of, andersom geredeneerd, dat elk managementonderwerp onder de urgentie van *resilience* securitiseert: een veerkrachtig computersysteem, een veerkrachtige gemeenschap, een veerkrachtig karakter, veerkrachtige samenwerking, veerkrachtige processen, *cyber resilience*, een veerkrachtig crisisaanpak, enzovoort (Kirmayer e.a., 2009).

In cultuurkritische zin verwordt de oude begeerte naar *immunitas* tot een universeel controlemotief, een “*neoliberal corporate-cum-academic dream*”, in de woorden van

Neocleous en Chandler (Chandler, 2013; zie ook: Evans & Reid, 2014), om in letterlijk alle managementgeledingen processen te screenen en te herinrichten.

Esposito heeft gelijk als hij zegt dat immuniteit, en de daaraan gekoppelde metaforen van weerstand-door-aanpassing, zijn uitgegroeid tot zeer dominante beginselen (Esposito, 2011, 50). Er is sprake van een geraffineerde inconcreetheid die aansluit bij het steeds bredere palet van invloedsgebieden waarop de veiligheidsbegeerte zich wenst te betrekken.

Een van deze invloedsgebieden waarover ik tot nu toe nog weinig heb gezegd, is dat van de menselijke geest, of *the resilient mind* (Bonanno, 2005; Zolli & Healy, 2012). Het cultiveren van mentaal incasseringsvermogen bespreek ik in het volgende hoofdstuk als de instrumentalisering van het klassieke motief van *apatheia*. Hoewel mentale veerkracht zijn eigen denkgeschiedenis bezit, zijn de parallellen met *immunitas* als motief van weerbaarheid-door-aanpassing zichtbaar.

Ik wil nu echter eerst ingaan op de kritiek vanuit Arendt op *immuniteit* als een geïnstrumentaliseerd controlemotief van *homo faber*.

Kritiek op *immunitas* vanuit Arendts denken

Arendts kritiek op het motief van *hybris*, begrepen als het instrumentele maakbaarheidsdenken is breed herkenbaar in haar theorie. Voor het motief van *immunitas* in expliciete zin, geldt dat minder. De belangrijkste reden hiervoor is historisch: de notie van het immuunsysteem, alsook de impactvolle metaforiek daaromheen, deden zich pas gelden tegen het naderend einde van Arendts leven.

Ik noemde aan het begin van het hoofdstuk een punt van Haraway en Martin dat Arendt ongetwijfeld aangesproken moet hebben, namelijk dat er in de zoektocht naar beheersing van allerlei soorten gevaren een enorme aantrekkingskracht uitgaat van vijandbeelden. Het vijandbeeld is functioneel omdat het de mogelijkheid tot negatie aandrijft. Op dit punt, van de negatie ter fortificatie van het eigene, heeft Arendt inzichten te leveren die de kritiek op een beheersingsgericht veiligheidsdenken verstevigen. De argumentatie heeft ook te maken met hoe het opbloeien van een politiek handelen verder gefrustreerd wordt.

Ten eerste, het immunitaire motief richt zich op het beproeven van het vijandbeeld. Maar dit is een overbrugging zonder toenadering. Ze valt onder de categorie “*keep your enemies closer*”, een exploitatie van het tegenbeeld vergt identificatie met de vijand. Bij deze immunologische strategie oogt het alsof het eigene en niet-eigene gelijkwaardig van elkaar leren. Arendts principe van handelen helpt om te bepalen dat deze immunologische ‘reciprociteit’ geraffineerder is dan de *hybristische* overweldiging, maar nog steeds haaks staat op haar idee van wederkerigheid van handelen.

Ten tweede, met het oog op het politieke bekritiseert Arendt de tendens om de wereld als een catastrofale ruimte te zien. De *homo faber* wordt tot doemdenken verleid omdat hij de impact van zijn dingen waarneemt en ziet hoe hij vervreemd raakt in een onder zijn handen verbrokkelende wereld. Het is verleidelijk om daarvan de menselijke conditie de schuld te geven en om zo veiligheid toenemend te zien als een afrekening met het menselijk exces. Het

diepere probleem is dat het politieke faalt omdat we de wereld slechts nog kunnen zien als het object van risicomanagement (Arendt gebruikt deze term niet), en niet als het domein waarin, in vrijheid van handelen, alles mogelijk is.

De infectieuze ander

Het principe van immunis, het uitgezonderd-zijn van civiele verplichtingen, moet voor Arendt, als denker van pluralistisch engagement, haaks staan op haar idee over politiek handelen. De politieke activiteit is geen civiele plicht maar een ontologische bepaaldheid waarin de mens zijn mogelijkheid herkent tot samenspraak en gelding in collectief verband (*“politeusthai”* (HC, 194; zie ook: BPF, 20)).¹⁶⁷ In de verschijning ten aanzien van de ander geldt dat:

In acting and speaking, men show who they are, reveal actively their unique personal identities and thus make their appearance in the human world, while their physical identities appear without any activity of their own in the unique shape of the body and sound of the voice. This disclosure of “who” in contradistinction to “what” somebody is—his qualities, gifts, talents and shortcomings, which he may display or hide—is implicit in everything somebody says and does (HC, 179).

Het is de bedoeling dat het individu opsmuk en gevoel voor status thuislaat en dat hij zich gekend laat worden op grond van zijn ‘naakte’ inbreng. Dit *“revelatory character”* van het handelen en spreken is verbonden met *onvoorspelbaarheid* (HC, 192). De manier waarop mensen zich mengen, en wat dit teweegbrengt staat los van wat we van mensen op basis van hun maatschappelijke rol en identiteit kunnen verwachten. De politieke relatie tussen mensen is gestoeld op contingentie en vrijheid. Het politieke proces zou gericht moeten zijn op open betekenisvinding, *“om de afgrond van de verwijdering te overbruggen”* (EU, 323)

Dit punt staat haaks op de controle die politieke immuniteit representeert. De politiek immune persoon plaatst de aandacht op zijn status en identiteit. *Immunitas* vormt in conceptuele zin al een zware uitdaging voor Arendts theorie omdat het opwerpen van grenzen daarvoor voorwaardelijk is.¹⁶⁸ Ik liet zien dat de signalering en identificatie van het vijandige, en de gedoseerde inoculatie onder andere bepalend zijn voor hoe immuniteit als beginsel fungeert.

Ik laat aan de hand van *Hybrid Warfare and Its Metaphors* (Bell, 2012) zien hoe scherp het immunitaire perspectief contrasteert met de politieke ‘charitas’ die Arendt zich voorstelt bij politieke interactie:

¹⁶⁷ Dat *immunis* een typisch Romeins begrip is, kan te maken hebben met het feit dat de Romeinen het politieke leven meer in perspectief zagen van wettelijkheid en rechtspositie, terwijl voor de Grieken wetten meer functioneerden als basisvoorwaarden – de stadsmuren rondom het politieke leven (zie over dit mentaliteitsverschil bijvoorbeeld HC 194-195).

¹⁶⁸ Dit punt lijkt Arendt ook te herkennen in haar kritische bespreking van fundamentele mensenrechten: Deze rechten mogen niet in de weg staan van het politieke proces, in de zin dat het accent verlegd wordt naar waar het individu recht op heeft, voorafgaand aan het deliberatieve proces. (Zie: EU, 420)

The Canadian Forces have found the metaphor of disease so illustrative of insurgency that they (...) [communicate (GB)] insurgency as a “communicable disease,” treatment requires a “holistic and systemic approach” emphasizing risk reduction, behavioral modification, and environmental management. Treatment of “infected” persons involves isolation and quarantine. Inoculation of at-risk but technically “uninfected” persons requires information operations and efforts to resolve “legitimate” grievances. Understanding the environment and cultural milieu of the population is meant to help counterinsurgents gain access to the “root causes” of the insurgency, making it possible to combine forms of persuasion and dissuasion to insurgents and their supporters. And, of course, those who are unreachable by such means “may have to be captured, killed or marginalized to the point that they are ineffective.” The best-case scenario is to resolve the insurgency, rather than simply defeat insurgents (Bell, 2012).

De situatie waarop Arendt nog commentaar heeft gegeven, en die het meest in de buurt komt van deze actuele militaire metafoor, is de Vietnamoorlog. Deze oorlog valt ook onder de ‘nieuwe’ twintigste-eeuwse categorie van de *hybrid warfare*. Een manier van oorlog voeren die zich niet alleen baseert op conventioneel militair geweld, maar ook op allerlei ‘politieke’ beïnvloedingstactieken, zoals het mobiliseren van burgers en het strategisch benutten van media. De gelekte Pentagon Papers, in 1971, bevestigden in dat opzicht een nieuwe realiteit waarin exotische *covert operations* weggehouden werden van het politieke verantwoordingsproces. Hierdoor hadden de *intelligence agencies* in feite *carte blanche* om hun mathematische rationaliteit, in wezen hun immuunstrategieën, in de praktijk te brengen. Juist uit de Pentagon Papers blijkt dat het vijandbeeld vanuit binnenlandse belangen gecreëerd en aangezet moest worden.

What is suprising is the eagerness of those scores of “intellectuals” who offered their enthusiastic help in this imaginary enterprise, perhaps because they were fascinated by the sheer size of the mental exercises it seemed to demand. Again, it may be only natural for problem-solvers, trained in translating all factual contents into language of numbers and percentages, where they can be calculated, to remain unaware of the untold misery that their “solutions”—pacification and relocation programs, defoliation, napalm, and antipersonnel bullets—held in store for a “friend” who needed to be “saved” and for an “enemy” who had neither the will nor the power to be one before we attacked him. (...) No reality and no common sense could penetrate the minds of the problem-solvers who indefatigably prepared their scenarios for “relevant audiences” in order to change their states of mind (...) (CR, 18-19).

Het fragment beschrijft een *solutionism avant-la-lettre*, gefundeerd op een motief van immuniteit, in de zin dat er sprake is van *insurrection of alterity*, de reïficatie van een beeld op

grond van voorgestelde identiteitskenmerken waartoe het eigene (in dit geval de Amerikaanse autoriteit) zich functioneel kon verhouden. Daarnaast valt Arendts verbijstering op over hoe ‘intellectuelen’ elk moreel verantwoordelijkheidsgevoel verliezen in hun poging om de politieke doelstelling te dienen, en hun eigen oplossingen te ontwikkelen en te toetsen in de praktijk.

Afgezien van de morele vragen (geloofst Arendt werkelijk dat deze probleemoplossers “blind” zijn?), wil ik me vooral richten op de veiligheidspolitieke vragen. De casus stelt Arendt voor de dringende vraag hoe het politieke handelen kan voorkomen zelf geïnfecteerd te raken door wantrouwen en een instrumenteel denken ten aanzien van de ander, dat ondermijnt voor de mogelijkheid tot een betekenisvolle politiek (en die inderdaad zowel vernietigend als gevaarlijk kan zijn voor de hele geopolitieke wereldorde). De vraag naar instrumenteel gedreven veiligheidspolitiek betreft een onderliggende vraag omtrent het motief van *immunitas*, omdat het immunologische denken, en het aanverwante veerkrachtprincipe, zich voedt op het nuttige tegenbeeld van de ‘vijand-gesprekspartner’.

Dit is een weerbarstiger probleem dan het lijkt, omdat het motief van *Immunitas* zich kenmerkt door de “*logic of inclusive exclusion of the other*” (Lemm, 2013). In het gearticuleerde beeld van de ander worden de identitaire eigenschappen benadrukt, en worden ook de eigen kenmerken benadrukt of versterkt. De grens is niet absoluut maar poreus. In die zin is de exclusie *inclusief*, in zoverre dat de identiteit van de ander onderstreept wordt in zijn andersheid, en tegelijk instrumenteel gemaakt wordt. Exclusieve inclusie is, buiten misschien karikaturaal of reductionistisch, bovenal utilitair. Kortom zij is een verschijningsvorm van het utilitaire denken van de *homo faber*.

Het is bij uitstek Kant, realiseert Arendt zich terdege, die aan de hand van de categorische imperatief, en de afgeleide formule daarvan, *dat geen mens het instrument mag worden ten gunste van het doel van een ander*, heeft geprobeerd dit instrumentalisme van mensen ten opzichte van elkaar te kenteren (HC, 155-156). Maar hoewel Kants poging nobel is, slaagt hij er niet in de annexerende kracht van de maakbaarheidsgedachte te temmen. Dit komt, omdat hij geen alternatief, niet-doelmatig wereldbeeld markeert waarin een non-instrumentele politiek kan plaatsvinden. Hij stelt ‘slechts’ vast op welk ethisch grondgebied het utilitaire denken *geen* gezag zou moeten hebben.

Maar daarmee wordt het instrumentalisme niet werkelijk ontzenuwt. Kant bepaalt alleen een uitzonderingsgebied van de menswaardigheid. Een symbolisch gebied dat onafgebroken bevochten zal moeten worden in een wereld waarin instrumentele ‘politiek’ de norm is en waarin ook Kant uiteindelijk de wereld primair blijft beschouwen aan de hand van het causale principe (“*turning to the paradoxical “end in itself”*” (HC, 156)).

Het punt van Arendt is in het licht van hedendaagse veiligheidsinterventionisme van belang. De politieke discussie over bijvoorbeeld de implementatie van veiligheidstechnologie, of de militaire operaties die vanuit bepaalde binnenlandse overwegingen in het buitenland gevoerd worden, verschaalt tot eindeloos gesteggel over de afweging tussen praktische bruikbaarheid enerzijds en ethische legitimiteit anderzijds. De bevragers van deze ethische legitimiteit stellen

zich daarbij op als de *gatekeepers* ter bescherming van de mensenrechtelijke positie die standaard in het gedrang komt door utilitaire doeleinden. Immers, mensenrechten en privacy dreigen voortdurend geslachtoffer te worden door de annexerende bewegingen van het praktisch nut.

Ik interpreteer Arendt daarom zo, dat de laatmoderne samenleving ook mét Kant in de hand onmachtig blijft om het veiligheidsbeleid handelen méér te laten zijn dan een afwegingsproces tussen utiliteit en de ethische begrenzing ervan. Als we daar niet in slagen, dan hebben Evans en Reid in *Resilient Life* inderdaad een punt dat veiligheidsbeleid in een neoliberal tijdsgewricht gevangen zit in een cyclus waarbij de benadrukking van de pathologie een utilitaire agenda van *resilience* maatregelen voortstuwt (Evans & Reid, 2014, 154), waarbij het tegengeluid niet meer weet op te brengen dan een ethische vingerwijzing hier en daar op de opiniepagina's van de landelijke nieuwsbladen. En waarbij burgers, "*resilient subjects*", elke vorm van politieke inmenging hebben ingeruild voor lethargie, in afwachting van verdere veiligheidsinstructies (ibid., 42-43), als konijnen verstijfd in het licht van de naderende vrachtwagen.

Een transformatie van veiligheidsbeleid kan alleen maar door een transformatie van het beleid als zodanig. Net zoals *resilience engineering* alleen maar ontkracht kan worden, *niet* door haar juridische of ethische tegenwerpingen te bieden, maar door haar buiten haar eigen logica van instrumentaliteit te dwingen (Evans & Reid, 2014, 148). Maar dit zal nooit een eenvoudige opgave zijn om te bewerkstelligen. Het immunologische narratief heeft vandaag de betere kaarten omdat het garen spint bij het catastrofale wereldbeeld dat zich nestelt. Het presenteert zich als de aantrekkelijke hoop om, wat ons bedreigt, te leren 'begrijpen' en ons er zo tegen te verweren.

Maar het 'begrijpen' van de infectieuze eigenschappen van de ander is geen werkelijk begrijpen. De interactie is 'inclusief exclusief', of een wederzijdse waarneming van identiteiten waarbij juist het isolement in de aanwezigheid van de ander wordt benadrukt. Maar, zo stelt Arendt, "*to be isolated is to be deprived of the capacity to act*" (HC, 188). Het handelen heeft verbeelding nodig om buiten het eigen oordeel te kunnen begrijpen (EU, 323).

Arendts kritische bemerkingen ten aanzien van *immunitas* zouden zich, samenvattend, richten op: het blootleggen van de betekenisarmoede inherent aan deze logica; het vaststellen van de ontmenselijkende effecten ervan; het inzicht dat zij onderdeel uitmaakt van de zichzelf versterkende instrumentele reflex van de *homo faber*, waardoor veiligheidsvraagstukken pas beleid kunnen worden als ze buiten deze instrumentele logica worden geplaatst.

Wonen in een catastrofe

Bram Esser met Gerdientje, Zep en Merlijn: "Mensen die veel thuiszitten, gaan gekke dingen bedenken. Laatst zei een huisgenoot dat hij zeker wist dat het virus [COVID-19 (GB)] in een laboratorium was bedacht om moedwillig als wapen in te zetten. (...) Ik

houd het dan toch liever op de simpele theorie dat moeder aarde wraak neemt voor de overbevolking van de planeet.¹⁶⁹

In the spring following the H1N1 flu pandemic, when my son was a year old, the Deepwater Horizon oil rig exploded. Eleven workers were killed, and a wellhead on the sea floor began spilling oil into the Gulf of Mexico. It spilled 210 million gallons of oil over eighty-seven days. The mothers I knew were no longer talking about the flu, but we did talk about the oil spill. None of us said this explicitly, but the spill that kept spilling seemed emblematic of everything we could not control in our children's lives (Biss, 2014, 129).

Welke absurditeit schuilt er in de gedachte dat individuen zich moeten aanpassen tegenover catastrofes waaraan zij niets kunnen doen?¹⁷⁰ Reid en Evans betogen in *Resilient Life* dat het primaat van veerkracht zo dominant is dat het publieke leven alleen nog maar in het teken staat van de wisselwerking tussen catastrofe en de strategie van aanpassing die zich daarop kan vastbijten.

De catastrofe treedt via talloze beeldschermen onze binnenruimtes binnen. Individueen worden 'indirect medeplchtig' gemaakt aan een "overlevingsvraagstuk" dat misschien op termijn wordt "opgelost, maar op zo'n manier dat het zich steeds opnieuw moet voordoen" (Debord, 2015, 33). Dit is wat Beck noemde "*the global threat to everyone*", samengevat in de uitspraak 'mijn risico is mijn leefwereld': (...) *the possibility illustrates the dynamics of reflexive modernization. Industrial society systematically produces its own endangerment and a questioning of itself through the multiplication and the economic exploitation of hazards* (Beck, 2009, 57).

De catastrofe voedt een maatschappij waarin de angst regeert en de politiek bijstuurt op grond van instrumentele principes. Volgens Beck raakte de politieke besluitvorming om die reden opgesplitst (ibid., 183-184). Parlementaire verantwoording heeft nog wel een plaats, maar symbolisch. Parallel daaraan bestaat de realiteit van de technisch-administratieve procedures die hun urgentie ontleen aan hun oplossend vermogen, niet aan legitimiteit. Dat hoeft ook niet, want burgers zelf begrijpen deze logica omdat zij hun rol ook rationeel-economisch uitdrukken ('ik stem met mijn portemonnee').

In relatie tot de corona-epidemie kan als voorbeeld dienen dat bureaucratische instituties zoals de RIVM en particuliere initiatieven (zoals beddenboer Auping die mondkapjes gaat maken¹⁷¹) tot de vaandeldragers worden van het initiatief. Terwijl het parlementaire debat in

169 Sandman H. (17 maart 2020). 'Nienke Maat stapt op de fiets en fotografeert mensen in thuisisolatie in de deuropening: 'Het voelt toch wel een beetje als illegaal''. *Dagblad van het Noorden*. Geraadpleegd van <https://www.dvhn.nl/groningen/Nienke-Maat-stapt-op-de-fiets-en-fotografeert-mensen-in-thuisisolatie-in-de-deuropening-Het-voelt-toch-wel-een-beetje-als-illegaal-25468709.html>.

170 Zie ook, in verwijzing naar deze absurditeit: Evans & Reid, 2014, 158.

171 NOS redactie (9 april 2020). 'Nederlandse bedrijven gaan mondkapjes maken: 'We hebben de kennis en kunde''. *NOS nieuws*. Geraadpleegd van <https://nos.nl/artikel/2329916-nederlandse-bedrijven-gaan-mondkapjes-maken-we-hebben-de>

tijden van crisis met name de verdenking op zich laadt verdragend te zijn, omdat de wegen ter herwinning van de controle in feite al buiten hen om uitgestippeld zijn.

In Becks beschrijving van “*the unbinding of politics*” (ibid., 185) citeert hij Arendt in een donkere passage over de omdraaiing tussen het politieke en non-politieke domein. De tragische politicus weet dat hij buikspreekpop is van de reeds vastgelegde technocratische loop der dingen. Ik citeer:

The game with the roles of politics and non-politics reversed, while the façade remains unchanged, is becoming ghostlike. Politicians have to be told where are the path devoid of plan and consciousness is leading—and told by those who do not know either and whose interests are directed at something quite different and therefore also attainable. Then, with the practiced gesture of fading trust in progress, they must present this journey into the unknown alternative country to the voters as their own invention, and if one considers it carefully, for one single reason: because from the beginning there was and remains no alternative. The necessity, the non-decidability of technological progress becomes the bolt securing the process to its democratic (non-)legitimation. The ‘anarchy’ (Arendt, 1981) of the (no longer) unseen inside effect takes over power in the developed stage of Western democracy (Beck, 2009, 187).

Het woord “*anarchy*” staat hier tussen haakjes omdat Arendt de etymologie ervan niet interpreteert als een afwezigheid van een heerser (*an-archos*), maar als een niet-beginnen, als niet-handelen, en daarmee als non-politiek. *Archein* draagt de betekenis van ‘beginnen’ (HC, 189). En als het woord in tweede plaats de betekenis draagt van ‘leiden’ dan is dat een ‘leiden’ als ‘initiëren’, en een non-autoritair leiderschap als *primus inter pares* (ibid., 189).

Precies niets van deze karakterisering van het beginnen illustreert de rol van de politicus. De politicus is hooguit ‘bouwopzichter’ in de wereld der interventies van de *homo faber*. Een bouwopzichter die zijn gebrekkige expertise bovendien constant moet verbergen achter de façades van schijnconflicten, of boetedoening voor de *hiccups* in uitvoerende instanties.

Ook de politieke mantra’s rondom immuniteit en *resilience* kunnen in dit kader worden opgevat als opportuun, omdat deze de ‘politicus’, met zijn handen in het haar, in de gelegenheid stellen om de verantwoordelijkheid van de crisisrespons ten dele terug te leggen bij de burger zodat hij zelf naar adem kan happen (zie: Evans & Reid, 2014).

Omdat men de catastrofe koppelt aan het exces van de modernisering, wordt zij ook verbonden met de menselijke conditie. Vastgeklonken aan het scientistische beeld van de mens als spil in, en drijvende kracht van de vooruitgang, kan de laatmoderne mens niet anders dan de hypotheek accepteren die hij in zijn ogen zelf op de toekomst heeft genomen.

Hieruit spreekt een fatalisme dat aanleiding geeft tot apathie. Het werpt het individu terug op zichzelf, in zijn politieke onverstoorbaarheid, omdat het, door de complex geduide aard van de problematiek, ervaart niks te kunnen doen. Sterker, het individu ervaart zichzelf als de kredietnemer in relatie tot de catastrofe, waardoor het de catastrofe kan zien als zijn verdiende loon, of tenminste dat van ‘de mens’ die zichzelf te buiten is gegaan (een mening die in het citaat hierboven wordt weergegeven).

Kortom, nog los van de zelfversterkende effecten van de instrumentele, moderne logica, is er het problematische wereldbeeld dat de moderne burger heeft aanvaard in relatie tot zichzelf. Deze voorstelling van zaken geeft echter grote problemen, zoals Arendt uitlegt in haar essay *Introduction into politics* (PP, 93-200):

The space between men, which is the world, cannot, of course, exist without them (...) But this does not mean that the world and the catastrophes that occur in it should be regarded as a purely human occurrence, much less that they should be reduced to something that happens to man or to the nature of man. For the world and the things of this world, in the midst of which human affairs take place, are not the expression of human nature, that is, the imprint of human nature turned outward, but, on the contrary, are the result of the fact that human beings produce what they themselves are not—that is, things—and that even the so-called psychological or intellectual realms become permanent realities in which people can live and move only to the extent that these realms are present as things, as a world of things (PP, 106-107).

De wereld als menselijke catastrofe is zo dus bijna op te vatten als een product van de arrogantie van de macht. Het perspectief van de *homo faber* en de aanblik van zijn eigen ontaarding leiden ertoe dat hij zich de wereld verder toe-eigent. Niet alleen is dit onterecht (de wereld wordt niet ván ons, als we haar ombouwen en consumeren), maar het beeld heeft ook een fataal effect op de bestaansmogelijkheid voor een politiek handelen.

Handelen, zo liet ik al eerder zien, is vrijheid, en geen effect van reïficatie (het stichten en bouwen van ding-achtigen), noch noodzakelijk gekoppeld aan ruimtelijke betrokkenheid. Het centraal stellen van catastrofe vloeit voort uit het ‘domeinmisverstand’ dat de ontaarding van de ruimtelijke wereld een vraagstuk is van politieke schuld en verantwoordelijkheid. Terwijl deze ontaarding plaats vindt vanwege de *afwezigheid* van het politieke proces, waarbij haar zetel is ingenomen door *homo faber*. Want “*action and speech need the surrounding presence of others no less than fabrication needs the surrounding presence of nature for its material, and of a world in which to place the finished product.*”

Het onbehagen ten aanzien van politiek als tandeloze tijger ten tijde van de permanente catastrofe, betreft een onbehagen *dat helemaal niet op ‘politiek’ gericht is*. Dit betekent niet dat de ruimtelijke voorwaarden waaronder we kunnen leven niet van belang zijn of geen onderwerp van een politiek proces. *Vanwege* de onvoorspelbare uitkomsten van het menselijk handelen,

groeit de behoefte om het politieke proces ‘anti-dynamisch’ (een tegengaan van ‘*dynamis*’ als kerneigenschap van het handelen) en monolithisch te maken. Onzekerheid tegengaan door het politieke proces ruimtelijk letterlijk ‘vast te leggen’, behoort tot een van de oudste drijfveren¹⁷²:

The fences inclosing private property and insuring the limitations of each household, the territorial boundaries which protect and make possible the physical identity of a people, and the laws which protect and make possible its political existence, are of such great importance to the stability of human affairs precisely because no such limiting and protecting principles rise out of the activities going on in the realm of human affairs itself (HC, 191).

Arendt op deze manier serieus nemen leidt hiermee mogelijk tot een opmerkelijke wending in de discussie over de risicomaatschappij. *Is het zo dat de laatmoderne samenlevingen niet zozeer bang zijn voor de catastrofe, maar dat zij in wezen bang zijn voor het handelen?* Is het zo dat het private leven tussen vier muren een veiligheid en comfort biedt, waarbij de zorgen over crises op de koop toe genomen worden, zolang wij onszelf maar niet hoeven te branden aan ‘blootstelling’ aan de pluraliteit? Kortom, is veiligheidsbegeerte inderdaad gericht op fysieke immuniteit? Of is zij eerder gericht op het behouden van maatschappelijke immuniteit, op het liever-afzijdig-blijven van een onvoorspelbaar handelen dat alleen maar gestalte kan krijgen buiten de private sfeer?

“*The boundlessness of action*”, de overstelpende, wonderlijke, grenzeloze veranderkracht die mogelijk is in pluralistische, politieke betekenisgeving werkt beangstigend. Haaks daarop staat de veiligheid van de begrenzing. De begrenzing tussen de catastrofe en mij, de begrenzing tussen de buitenwereld en mijn voordeur, de begrenzing tussen het scherm en de wereld, de grens tussen Nederland en de wereld. Dit is de wereld van *immunis*, het domein waarin ‘politiek’ niet anders kan bestaan dan in de vorm van een beheersfunctionaliteit, een instrumentarium van regels, muren, verordeningen, hekken, loketten, handhavers, toezichtsinstanties.

Het is niet verwonderlijk dat Arendt de letterlijke overtreding (“*trespassing*”) beschouwt als een ‘gezonde zonde’, die noodzakelijk zou moeten kunnen rekenen op begrip en vergeving (HC, 240). Zeker in tijden van restrictie, waarin *politiek* is gemuteerd tot *politicaliteit* is het overtreden in feite een daad van grootmoedigheid om het leven te bevrijden van wat mensen in staat van onbegrip aanrichten (“*what they have done unknowingly*”) (ibid, 240)).

Wat betekent *trespassing* in het licht van de catastrofe? Het betekent naar buiten gaan; In weerwil van de verleidingen van een onverstoortbaar comfort; Een overtreden van de grenzen van de eigen immuunruimte om op zoek te gaan naar de ruïnes van politiek engagement in een politiek vijandige risicomaatschappij.

172 Zoals de Grieken al wisten volgens Arendt: mensen kunnen in een ommuurde stad wonen, *astu*, maar daarom nog niet in een *polis*. *Astu* is alleen maar de verblijfplaats, nog niet de stadstaat die burgers in gelijkheid en vrijheid laat samenleven, waarin politiek mogelijk is.” (Zie: De Schutter, Peeters, 67; HC, 198)

Samenvattend

Ik opende dit hoofdstuk met enkele voorbeelden van hoe de immuunmetafoor zich heeft ingenesteld in het veiligheidsdenken. Dit punt is niet uniek, en ook al belicht door verscheidene andere denkers. Mijn standpunt vertegenwoordigt een synthese van zienswijzen.

In relatie tot veiligheidsbegeerte is het aannemelijk dat de gedachte van immuniteit van oudsher als een droombeeld van smetteloze uitzondering door de hoofden van de mensen speelt. Kenmerkend voor deze klassieke *immunitas* is de articulatie van het tegenbeeld. Door deze articulatie kan het vijandige geïdentificeerd worden en ontstaat er een perspectief om zich hiervan te willen begrenzen en zich terug te trekken in een ruimte van uitzondering.

De grenzen van deze uitzonderingsruimtes zijn echter niet absoluut maar poreus. Er is geen sprake van absolute afsnijding, of absolute eliminatie van het tegenbeeld. Het tegenbeeld moet voorondersteld worden om de tactiek van aanpassing te ontwikkelen. De oude immuuntechniek van de *inoculatie* symboliseert de gedachte dat gedoseerde transgressie en confrontatie met de vijandige anomalie weerstandsverhogend uitpakt.

Ook voor *immunitas* geldt dat het motief kwetsbaar is gebleken voor een instrumentele toe-eigening. Deze toe-eigening raakte in een stroomversnelling naarmate de immunologie meer kennis ontvouwde over hoe complexe, biologische systemen zich handhaven dankzij ingenieuze mechanismen van aanpassing.

Aan de hand van het populaire *resilience*-concept heb ik willen demonstreren dat de ingewikkelde werkingsprincipes van het immuunsysteem langs sterk vereenvoudigde modellen worden geannexeerd als breed toepasbare veiligheidsmanagementbeginselen. De analogieën gaan vaak mank, maar dit laat onverlet dat *resilience* heeft kunnen uitgroeien tot een eigenstandig handelsmerk, met het onderliggende doel om op alle werkgebieden van veiligheid zoveel mogelijk weerstandsverhogende maatregelen te willen nemen. Veerkracht is weliswaar een diffuus begrip maar ontsnapt niet aan de maakbaarheidsagenda.

Vanuit Arendts perspectief kan men de kritiek op het nastreven van immuniteit op twee manieren insteken.

In de eerste plaats kan men zich fundamenteel verzetten tegen wat *immunitas* reeds in klassieke zin uitdrukt, namelijk, tegen de voorrang die gegeven wordt aan grens- en afzonderingsstructuren boven 'het politieke' als gemeenschappelijk, gelijkwaardige inspanning. Daaraan kleefte het eveneens 'oude' probleem van het reduceren van de ander/het andere tot functioneel tegenbeeld van besmetting.

Ingebouwde scheidslijnen, gegrondvest op functionele identiteitskenmerken zijn altijd een affront tegenover een politiek leven begrepen als pluralistisch handelen. In laatmoderne zin zijn de ideeën van immuniteit en veerkracht geraffineerde levensaffirmatieve symbolen, maar ze blijven in de grondslag kenmerkend voor een functioneel grensdenken dat het verschil *exploiteert* in plaats van *overbrugt*.

Het tweede punt concretiseert een idee dat ook vandaag veel bijval krijgt, namelijk dat de articulatie van catastrofes noodzakelijk is om de urgentie van *security-by-design* op gang te

houden. Vanuit Arendts denken betekent dit catastrofale wereldbeeld vooral dat elke vorm van veiligheidspolitik engagement zal sneuvelen onder dwangmatige maakbaarheid. De angst regeert, met instrumentele bijsturing van politici die zich vooral als bureaucratische waarnemers gedragen.

Hoofdstuk 7.

Apatheia; controle door onthechting

In the fell clutch of circumstance; I have not winced nor cried aloud; Under the bludgeonings of Chance; My head is bloodied but unbowed (William Earnest Henley, Invictus).

By this method I succeeded somehow in rising above the situation, above the sufferings of the moment, and I observed them as if they were already of the past. [...] What does Spinoza say in his Ethics? – “Affectus, qui passio est, desinit esse passio simulatque eius claram et distinctam formamus ideam.” Emotion, which is suffering, ceases to be suffering as soon as we form a clear and precise picture of it (Frankl, 2008, 82).

Apatheia en veiligheidsbeheersing

Pesten op school werd met de Wet op de Sociale Veiligheid op Scholen (2015) in het domein van de veiligheidspolitiek getrokken.¹⁷³ Scholen moeten iets doen aan mentale weerbaarheid. Uit een wetenschappelijk dossier, ‘Mentale weerbaarheid en mentaal welbevinden in de schoolsetting’, uitgegeven door het Trimbos Instituut, blijkt dat een scala aan ‘persoonsgerichte interventies’ aan scholen kunnen worden toegepast: mindfulness, (transcendente) meditatie, cognitieve gedragstherapie, woedebeheersingsprogramma’s, stressmanagement aan de hand van copingstrategieën.¹⁷⁴

Deze interventies dienen ertoe om, ik parafraseer, de cognitieve, emotionele en sociale vaardigheden bij te leren die iemand in staat stellen een zinvol, lerend en productief leven te leiden, en succesvol verschillende sociale rollen en functies te vervullen gedurende de verschillende stadia in diens levensloop.

Wat opvalt is de relatie tussen veiligheid en productiviteit. Weerbaarheidstrainingen komen kind en maatschappij ten goede. De relatie tussen veiligheid en *output* past bij de

173 De wet stelt scholen drie verplichtingen: De school moet een sociaal veiligheidsbeleid voeren, de veiligheidsbeleving van kinderen moet jaarlijks worden uitgevraagd, en er moet een anti-pestcoördinator zijn. De wet is daarmee een voorbeeld van wat men *securitization* doopte. Sociale problematiek wordt urgent door haar te behandelen als veiligheidsvraagstuk (Buzan, 2008). Het is zo genormaliseerd om pesten als een probleem van sociale onveiligheid aan te pakken.

174 Kleinjan, M. e.a. (2016). ‘Mentale weerbaarheid en mentaal welbevinden in de schoolsetting’. Trimbos instituut. Geraadpleegd van <https://www.trimbos.nl/aanbod/webwinkel/product/af1439-mentale-weerbaarheid-en-men-taal-welbevinden-in-de-schoolsetting>.

controlementaliteit van de *homo faber*. Binnen een instrumentele rationaliteit weet men mentale weerbaarheid om te buigen tot een middel ter vermindering van kans op (mentale) afbreuk. De psyche moet worden gesterkt, zodat men beter is toegerust op tegenslag.

In het vorige hoofdstuk stond ik stil bij *resilience engineering* als een belangrijke praktijk waarmee de controlegerichte veiligheidsbegeerte zich verbindt. In relatie tot immuniteit besprak ik hoe men met biologisch geïnspireerde weerbaarheidsmodellen komt tot controleprincipes voor organisaties en samenleving. Ik benoemde dat het scheppen van *mentale veerkracht* ook tot deze praktijk gerekend wordt maar liet het onderwerp nog rusten.

Het is te verdedigen dat mentale veerkracht een soort psychische immuniteit is. Mentale veerkracht kan immers sterk geïnspireerd zijn op generatieve aanpassingsstrategieën: wie opkrabbelt van een trauma, leert daarvan, en kan de lessen productief maken in diens bestaan.

Toch meen ik dat het idee van mentaal incasseringsvermogen eerder berust op een apart wijsgerig-historisch motief. Het heeft weliswaar raakvlakken met *immunitas* maar is er ook van onderscheiden. Het principe van immuniteit is afhankelijk van de identificatie, negatie en spiegeling van het tegenbeeld. Immuniteit constitueert zichzelf doordat een systeem zich aanpast, gevarieerde eigenschappen aanneemt, waardoor het makkelijker terugveert. Meer dan *apatheia* is immuniteit gebaseerd op een gegevenstransactie en structurele aanpassing.

Mijns inziens vertolkt het idee van mentale veerkracht de gedachte dat mensen, op basis van bijgestuurde geestkracht, onvatbaar kunnen worden voor het leed en de pijn die hen treffen. Deze onvatbaarheid is strikt genomen geen immuniteit omdat ze geïnduceerd wordt door ‘intrek te nemen’ in de eigen gedachtenwereld. Het contact met de gevaarvolle wereld kan de onvatbaarheid weliswaar tarten en daarom misschien verbeteren, maar de geest ondergaat geen proces van adaptatie zoals een systeem zich *structureel* reorganiseert bij een dreiging. Noch is het per se nodig voor iemand die zich onaanraakbaar in de binnenkamers van zijn hoofd ophoudt, om het gevaar op een functionele manier te *identificeren*.

Denken is zijn eigen doel, in beginsel, wanneer het in het teken staat van de bevraging en de verwondering. Maar met de opkomst van de stoïcijnse filosofie ‘ontwikkelde’ men het idee dat het denken ook een therapeutisch instrument kan zijn van controle (Nussbaum, 2013). Het denken bezit immers ‘de macht’ over de voorstellingen die ons beïnvloeden. En het zijn de voorstellingen van angst en gevaar die ons raken, niet de in beginsel ‘neutrale’ werkelijkheid als zodanig.

Deze gedachte, dat redelijk meesterschap over de gedachten en gevoelens verantwoordelijk kan zijn voor een hogere kunst van verdragen, is alom herkenbaar in de geschiedenis. Socrates, Epictetus, Seneca, Marcus Aurelius en vele andere Griekse en Grieks-Romeinse wijsgeren hebben de tactische bruikbaarheid van de geestkracht uitgedragen. Ze is breed herkenbaar in de literatuur, in de romantische zelfopvatting van het door tegenslag gestaalde karakter, en in talloze zelfhulpboeken van onze tijd.¹⁷⁵

175 Ik citeer bijvoorbeeld uit het zelfhulpboek *The Obstacle Is the Way: The Timeless Art of Turning Trials Into Triumph* (2014): “Great individuals, like great companies, find a way to transform weakness into strength. It’s a rather amazing and even touching

In een gepopulariseerde vorm komt de bruikbaarheid van mentale veerkracht neer op gedachten als: ‘Wie pijn en leed relativeert en rationaliseert kan zelfs de grootste martelingen verdragen.’¹⁷⁶ ‘Wie zelf regisseert welke gedachten invloed hebben, zal in het trauma juist het groeipotentieel ontwaren, in plaats van de verslagenheid.’ ‘Wie contraproductieve, (zelf) destructieve gedachten afwijst, ervaart dat de bron ervan zelf verdwijnt.’

Onze rationele afwegingen moeten ons vertellen of een dreigingsgevoel het wel werkelijk waard is om op te reageren. Wie deze regie bezit, weet zelf te bepalen wat er moet gebeuren. De brug naar eigentijdse risicobeheersing is snel gemaakt: idealiter blijft de ‘risicoburger’ stabiel bij catastrofe en tegenslag; hij weet zichzelf te trainen in het opvangen van het onverwachte, en leert van zijn trauma.

We zagen dat gevaar op een offensieve, hybristisch manier kan worden onderworpen. We zagen dat men gevaar op een defensieve manier onder controle verwacht te brengen door kunstmatige immuunruimtes te ontwerpen. Er is ten slotte een derde motief van veiligheidsbegeerte: de streefverwachting dat men onvatbaar kan zijn voor gevaar door middel van mentale controle.

Ik noem dit motief *apatheia*, geïnspireerd op de mentale attitude die binnen de Griekse Stoa tot ontwikkeling kwam.¹⁷⁷ *Apatheia* klinkt als ‘apathie’. Een apathisch persoon is naast gevoelloos ook *lusteloos*, deelt de Van Dale mee. Het meest extreem is de verwoording van Viktor Frankl die apathie vergelijkt met een “emotionele dood” (Frankl, 2008, 33).

Maar de academische discussie over de stoïcijnse betekenis weerlegt de negatieve kwalificatie van absolute emotionele onverschilligheid. Ik zal uitleggen dat de betekenis genuanceerder ligt, en dat *apatheia* al vroeg verwijst naar de *therapeutische maakbaarheid van mentale veerkracht*. Men vertrouwt erop dat ‘het denken’ zich als het ware onafhankelijk ‘denkt’ van emoties en gebeurtenissen die buiten de individuele *span of control* vallen.

Ik richt me in mijn korte beschouwing van het klassieke houdingsmotief voornamelijk op de ‘jonge Stoa’, op Epictetus (50-135 n.Chr.) en Seneca de jongere (4 v.Chr.-65 n.Chr.). Ik beoog geen historie van het begrip, maar alleen een typering van de oorspronkelijke controlegedachte in relatie tot veiligheidsbegeerte. Bij met name bij Epictetus en Seneca komt naar voren dat *apatheia* tot weerbaarheid kan leiden.¹⁷⁸ Een andere reden is dat Arendt in haar denken felle kritiek levert op de stoïcijnse leer van Epictetus. Het is relevant om de kritische, historische dialoog die zo ontstaat te beschouwen.

feat. They took what should have held them back—what in fact might be holding you back right this very second—and used it to move forward” (Holiday, 2014).

176 Als voorbeeld dient *Man’s Search for Meaning* (origineel: *Ein psycholoog erlebt das Konzentrationslager* (1946)), waarin Viktor Frankl zijn ervaring in het concentratiekamp bespreekt. Waarom overleeft de overlevende? Tegen de verwachting in overleefde niet de fysiek krachtige persoon Auschwitz, maar de mentaal krachtige. “Apathy, the main symptom of the second phase, was a necessary mechanism of self-defense. Reality dimmed, and all efforts and all emotions were centered on one task: preserving one’s own life and that of the other fellow. It can be readily understood that such a state of strain, coupled with the constant necessity of concentrating on the task of staying alive, forced the prisoner’s inner life down to a primitive level” (Frankl, 2008, 84).

177 In Latijnse teksten gebruikt men vaak ‘*aequanimitas*’.

178 Seneca hanteert ‘*apatheia*’ bijvoorbeeld in *Epistulae Morales ad Lucilium*, ix. Epictetus in *Colleges*, 1,4,3.

Op een geïnstrumentaliseerde manier leidt *apatheia* tot ideeën over de fortificatie van het bewustzijn, en mentale veerkracht tegen angst en tegensla.¹⁷⁹ Het principe van *praemeditatio malorum* beschrijft al van oudsher hoe mentale oefening kan helpen deze veerkracht te scheppen. Het is vandaag herkenbaar in cognitieve gedragstherapie, en, wederom, *resilience engineering*.

Het motief van *apatheia*

De filosofische wortels van *apatheia* liggen in de gehele klassieke filosofie. In de houding van Socrates¹⁸⁰, in dialogen van Plato (zie bijv. *Protagoras*, 360b), in de ethiek van Aristoteles (bijv. *Ethica Eudemia*, 1221a), in de Hellenistische filosofie, en specifiek in de Stoa.¹⁸¹ *Apatheia* verschijnt met de vraag of onthechting van gevoelens leidt tot meer levensgeluk (*eudaimonia*).

De meningen zijn hierover al vroeg verdeeld. In het door Aristoteles geïnspireerde denken werd *apatheia* gecontrasteerd met een gematigder *metriopatheia*: niet alle gevoelens moeten gewantwoord, sommige kunnen productief zijn (McRae, 2018). Aristoteles ‘ridiculiseerde’ *apatheia* door de te radicale houding te vergelijken met ‘het leven van een gevoelloze steen’ (Zaborowski, 2012). Hij dacht op een milde manier over de beheersing van emoties: *enkrateia*, ‘zelfbeheersing’, vormde een deugd van matiging maar niet van volledige onthechting. Hij legde in de ethiek meer nadruk op redelijke inschatting, en minder op de totale onthechting van de begeerte (Nussbaum, 2013, 364).¹⁸²

Voor de stoïcijnen lag dat anders, zo stellen Nussbaum en McRae. De stoïcijnen zagen dat de *negatie* van labiele begeerten, “*a freedom from the disturbances*” (McRae, 2018), noodzakelijk was voor een gelukkig en deugdzaam leven (Nussbaum, 2013, 361). Seneca stelt in *Epistulae Morales ad Lucilium* (‘Brieven aan Lucilius’) dat de mens zonder angst en begeerte geboren wordt, en dat het de bedoeling is om de wereld ook op deze manier weer te verlaten (Seneca, *Epistulae a. L.*, xxii,15). Epictetus stelt: “Wat willen we dan bereiken? Niet gehinderd worden in ons streven en ons vermijden” (Epictetus, *Colleges*, 3,12).

179 In Seneca's *De constantia sapientis*, worden begrippen als *inexpugnabilis* (onoverwinbaar) en *ab iniuria* ('zonder verwonding') vertaald als 'onkwetsbaar'. Het gaat hier dus om een hele concrete vorm van onschendbaarheid. Dit suggereert dat de stoïcijnen de voordelen van zijn deugdzaamheid op lijfelijk niveau ervaart.

180 In Plato's *Apologie* presenteert Socrates een tweetal bewijzen tegen doodsangst. Ze zijn onder te verdelen in een 'argument vanuit onwetendheid' en een argument dat hypotheetiseert over gevolgsenario's na de dood. Het eerste argument stelt dat de mens noodzakelijk geen kennis heeft over de dood, en dat de angst ervoor daarom onzinnig is. Met name het eerste argument is van belang. Hiermee neemt Socrates, in de woorden van Austin, zijn 'epistemologische verantwoordelijkheid'. Het is onredelijk om de dingen te vrezen waarvan we de impact niet begrijpen (Austin, 2010).

181 De Stoa is een benaming voor een breed palet van Griekse en Romeinse filosofen en wijsgerige scholen. Het ontstaan van de Stoa wordt toegeschreven aan Zeno van Citium (ca. 300 v.Chr.). Maar van zijn hand is niets bewaard gebleven. De klassieke stoïcijnse school strekt zich uit tot na Marcus Aurelius (121-180 n.Chr.), waarmee een periode van vijf eeuwen bestreken wordt. Complete werken bezitten we slechts van Seneca (4-65 n.Chr.), Epictetus (ca. 55-135 n.Chr.) en Marcus Aurelius. Deze werken zijn grotendeels ethisch van aard, maar de stoïcijnse filosofie betrof uitgebreide systemen op het gebied van de logica en fysica (Baltzly, 2008).

182 *Enkrateia* en *akrasia* vertegenwoordigden voor Aristoteles bijvoorbeeld al een spectrum tussen respectievelijk een gecontroleerde houding en een wankel, makkelijk beïnvloedbaar karakter (*Ethica Nicomachea*, VII.1-11; Nussbaum, 2013, 364). Het gaat hier echter vooral om de weerstand die mensen wel of niet hebben tegen externe verleidingen. *Apatheia* verwijst ook naar controle, maar meer specifiek naar de beheersing van de affecten, met name woede en angst.

Stoïcijnse *apatheia* beschrijft een radicaal voorschrift. Geen wereldlijke behoefte is werkelijk nastrevenswaardig. Geen geliefde zou op een sentimentele manier moeten worden gekoesterd (zie bijv. Epictetus, *Encheiridion*, 3). De enige toegestane streving is die naar de wijsgerige deugd. Een situatie waarin het geluk bestaat als het genoeg volledig samen te vallen met de deugd (Nussbaum, 2013, 362). De bekende *stoïcijnse* ‘flirt’ met de zelfmoord is *in extremis* het gevolg van dit gedachtenspoor dat voorschrijft zich te onthechten van alles waarover we geen controle hebben, inclusief onze eigen levensloop (Becker, 2017).

Elke stoïcijn zou beamen dat het streven naar fysieke veiligheid, als wereldlijke behoefte, een misleidend genoeg inhoudt (zie Epictetus, *Colleges*, 1,15,2; *Encheiridion*, 48a).¹⁸³ Hoe kan een denken dat de controle die begeerten over ons uitoefenen probeert uit te bannen, dan toch een rol spelen als motief van veiligheidsbegeerte, waarin het streven naar fysieke controle juist centraal staat?

Het antwoord ligt in de wijze waarop de stoïcijnen de rationeelfilosofische houding *instrumentaliseren*, om de staat van emotionele onthechting te bereiken. Nussbaum beschrijft deze innovatieve stap als de ontdekking van de filosofie als therapievorm (Nussbaum, 2013). De therapie richt zich dan op hoe de begeerte kan beteugeld ten gunste van *eudaimonia*. Men bereikt dit door zich te richten op de *negatie* van het bedreigende tegenbeeld, een onwenselijke staat van persoonlijke afhankelijkheid van angst en pijn.

De therapeutische controlebetekenis van *apatheia* is hier van betekenis. Men moet proberen te differentiëren tussen wat wel en niet zinvol is om door in beslag genomen te worden. Beheerst iemand dit vermogen tot differentiatie dan ontstaat daaruit “*resilience*” volgens McRae. Iemand kan dan over de angst en dreigende schaduwen heen leren stappen.

It [stoic detachment (GB)] is better understood as a kind of resilience to the threats to agency that strong emotionality poses. (...) The problem is not emotional engagement in itself, or even the destructive consequences that it can cause; the problem is that some emotional engagements, especially strong ones, threaten one’s agency, (...) Attachments are acceptable, even desirable, as long as they remain “encapsulated,” that is, they do not extend beyond their proper boundaries in ways that diminish one’s agency (McRae, 2018).

In ruil voor *apathische* onthechting ontvangt iemand stabiliteit en gehardheid. Om deze *apatheia* te ontwikkelen dient de ideaaltypische wijsgeer (de *sophos* of *sapiens*, in het Engels vaak vertaald als “*the sage*”) als inspiratie. De wijsgeer bezit het ontwikkeld inschattingsvermogen

183 “Filosofie kan niet beloven een mens aan enig uitwendig goed te helpen” (Epictetus, *Colleges*, 1,15,2); of: “De instelling en het karakter van een niet-filosoof: hij verwacht nooit nut of schade van zichzelf, maar van zaken buiten zichzelf. De instelling van het karakter van een filosoof: alle nut en schade verwacht hij van zichzelf” (Epictetus, *Encheiridion*, 48a). Elders stelt hij: “Wie is de man die zich oefent? De man die zich inspant nergens meer naar te streven en zijn vermijden alleen te richten op dingen die binnen de morele keuze vallen” (Epictetus, *Colleges*, 3,12).

over welke indrukken bevestigingen verdienen om naar te handelen en welke niet (Sorabji, 2000, p. 174).¹⁸⁴

Maar is het werkelijk mogelijk dat iemand zich door denkracht kan distantiëren van angstgevoel? Niet iedereen zal daarvan overtuigd zijn. Is de vatbaarheid angst en gevaar niet onderdeel van hoe men de werkelijkheid ten diepste beleeft?¹⁸⁵

Voor een stoïcijn denker hoeven angst en ervaring *niet* noodzakelijk samen te gaan, en is controle door mentale focus mogelijk. In essentie kan dit omdat men de angst reduceert tot ‘maar’ een indruk, die eenvoudig weggedrukt wordt (zie: Epictetus, *Colleges*, 1,27).

Hoe kan het dat de angst gereduceerd kan worden tot cognitieve indruk? Dit heeft te maken met de waardering van de vrije wil en de visie op wat een gevoel werkelijk is. Stoïcijnen onderschreven een deterministisch wereldbeeld waarbij gebeurtenissen onontkoombaar zijn, maar hielden tevens vast aan de vrije wil. De ontwikkeling van wijsheid hangt samen met het doorzien van hoe het leven volgens ‘de Natuur’ verloopt (Epictetus, *Colleges*, 1,16. Zie ook: Pigliucci, 2017, 40-41). Maar dit betekende geen defaitisme (Robertson, 2018, p.232). Men accepteert dat de werkelijkheid is zoals deze is, verzoent zich daarmee, om vervolgens echter wel de verantwoordelijkheid te nemen voor de eigen handelingsruimte die daarin bestaat. Lawrence Becker noemt het “*the exercise of our agency powers*”, of de gedragsafwegingen die we maken op basis van context en inzicht (Becker, 2017, 20).

Gevoelens zijn ten opzichte van deze “*agency powers*” in beginsel misleidend. Zij zijn *indrukken* (*phantasiai*)¹⁸⁶ die onvermijdelijk zijn zoals de angst bij het waarnemen van een slang. Maar gevoelens zijn niet alleen impressies waartegenover wij onmachtig blijven. Wij maken samenstellingen van affecten, gedachten en oordelen.

Omdat gevoelens samengestelde verschijnselen zijn, met een cognitieve component, is het voor stoïcijnen acceptabel om ze te zien als ‘oordeel-achtige’ indrukken. Dit is opvallend, claimt Nussbaum. Geen denksysteem zou gevoelens snel behandelen als oordelen. Gevoelens, op basis van de ervaring, zien we meestal als zielenroerselen die ons treffen. Cognitieve oordelen lijken we zelf te vormen en te verwerpen (Nussbaum, 2013, 367). Maar Nussbaum

184 Een voorbeeld haalt Sorabji uit Seneca's *De Ira*. Klagen over aftakeling is verspilde energie. We kunnen deze klachten terzijde schuiven door te denken aan degenen die een hoge leeftijd nooit gegund is geweest (ibid., 175). Het maakt duidelijk dat de inspanning berust op niet toegeven aan jaloers sentiment en op het prioriteren van nuttige gedachten.

185 “*Reality and fear go together naturally. As the human infant is in an even more exposed and helpless situation, it is foolish to assume that the fear response of animals would have disappeared in such a weak and highly sensitive species. It is more reasonable to think that it was instead heightened, as some of the early Darwinians thought: early men who were most afraid were those who were most realistic about their situation in nature, and they passed on to their offspring a realism that had high survival value. The result was the emergence of man as we know him: a hyperanxious animal who constantly invents reasons for anxiety even where there are none*” (Becker, 2007).

186 Binnen het stoïcijnse filosofische systeem verwijst *phantasia* naar de onontkoombare voorstellingen en gevoelens die de mens onvrijwillig invallen. Over de precieze betekenis van het concept zijn uiteraard uitvoerige discussies mogelijk. Zo kunnen *phantasiai* verwijzen naar indrukken van het brein, maar ook meer naar de proposities die daaruit voortkomen (“wat ik zie, is een koffiemok”) Belangrijk is dat *phantasiai* de onontkoombare beelden uitmaken van de menselijke perceptie, nog voordat we onszelf daartoe op betekenisgevende (normatief) en oordelende wijze verhouden (Brennan, 2005, 52-56).

benadrukt dat gevoelens binnen de Griekse filosofische traditie vanaf Plato altijd al breder werden geïnterpreteerd als vermengd met cognitie.¹⁸⁷

Het feit dat gevoelens geïdentificeerd kunnen worden als cognitief, maakt dat ze voorwerp kunnen zijn van een redelijk oordeelsvermogen. Dit heet *sunkatathesis* (Brennan, 2005, 52). Het is het proces om af te wegen tussen welke indrukken aandacht behoeven en welke de aandacht onwaardig zijn, en die we daarom behoren te verdrijven. Welke houding passend is, hangt af van de wijsheid in het licht van een deugdzaam leven. Alleen de wijsgeer heeft deze kennis in ideaaltypische zin (*ibid.*, 42), maar ze kan voor iedereen een doel zijn.

In beginsel werkt het voor elke persoon therapeutisch om angsten te ontmaskeren als onvruchtbare indrukken die iemand tot vreemdeling maken van wat werkelijk binnen diens macht ligt (Epictetus, *Colleges*, 2,13). Wie erin slaagt om een deugdzaam evenwicht te bereiken, blijft niet onbeloond: “een leven zonder angst” is dan mogelijk (Epictetus, *Colleges*, 4,7). Zelfs de angst voor de dood kan men dan trotseren:

Wat zeg je, sterven? Maak daar toch niet zo’n drama van, maar zeg het zoals het is: ‘Het is nu tijd dat je lichaam weer uiteenvalt in de elementen waaruit het is samengesteld.’
Wat is daar angstaanjagend aan? Wat zal er in de wereld verloren gaan, wat zal er voor nieuws gebeuren, dat tegen de rede ingaat? Is een tiran daarom vreeswekkend? Denk je dat zijn lijfwachten daarom die grote en scherpe zwaarden hebben? Anderen mogen dat vinden; ik heb dat alles goed overdacht, niemand heeft macht over mij (Epictetus, *Colleges*, 4,7,9-19).

Een mens hoeft zich er niet mee te vermoeien om over uitkomsten te speculeren wanneer deze zowel in het onbekende liggen én gepredetermineerd zijn. Berusting ligt in een dergelijke wereldvisie voor de hand, berusting in de onvermijdelijkheid. Maar Epictetus spreekt juist niet over berusting, hij spreekt over mentale controle. Daarmee onderschrijft hij de stoïcijn als iemand die *zichzelf* therapeutisch verlicht.¹⁸⁸ Net zoals Socrates ons demonstreerde, zijn het niet de gebeurtenissen, maar onze voorstellingen daarvan die ons angst aanjagen, en waarvan we ons kunnen distantiëren (Epictetus, *Encheiridion*, 5a).

De therapeutische onthechting heeft zo uiteindelijk niet tot doel om gevoelloos te worden, of om de staat van onverschilligheid op te hemelen. *Apatheia* raakt aan de zelfbeschikking wat betreft de controle over angst en begeerten. Zo kan het dat Lawrence Becker, in *A New Stoicism* (2017), *apatheia* voorstelt als *immuunfunctie* tegen het noodlot.

187 Inmiddels is dit een algemeen aanvaarde opvatting dat emoties sterk verweven zijn met cognitieve opvattingen en gedachten. Zie bijvoorbeeld het werk van Nico Frijda (Frijda, 1988).

188 Epictetus prijst in College 4,7 de naïviteit van het kind dat geen weet heeft van wat onheilssymbolen te betekenen hebben. Kinderen hebben hun angsten niet gereïficeerd. Zij zien in een zwaard geen instrument dat hun eigen hand zal afhakken.

(...) these aspects of stoic doctrine have to do with our efforts to immunize ourselves against bad fortune. We do not want to be detached; we want to be able to detach ourselves when that is necessary to preserve our agency (Becker, 2017, 156-157).

Dat Becker ‘immunisatie’ als oogmerk van *apatheia* benoemt is een verrassende woordkeuze, maar ook begrijpelijk. Ik zei al eerder dat er verbanden liggen tussen *apatheia* en *immunitas*. Men kan een vorm van inoculatie ontwaren, wanneer men de geest als bron van rationele wilsbeschikking (“agency”) opvat, en de onvruchtbare gevoelsvoorstellingen als ‘pathogenen’ die deze beschikking ondermijnen. De gedoseerde confrontatie met misleidende voorstellingen dient dan als zelfbeproeving om de mentale weerbaarheid te verstevigen.

Ik benoemde al dat er ook redenen zijn om *apatheia* *niet* als een immuuntechniek op te vatten. Immunisatie beschrijft mijns inziens een proces van identificatie, gedoseerde inlijving en adaptatie. De metafoor verwijst primair naar systemische werkingsprincipes. Stoïcijnse zelfbeproeving heeft eerder als doel angst en pijn te transcenderen dan dat men probeert eigenschappen van de dreiging op een productieve manier te spiegelen en in te lijven.

Aan de andere kant zou men daartegenin kunnen brengen dat stoïcijnse principes van mentale *oefening* wel degelijk gericht zijn op de bewuste *identificatie* van misleidende gevoelsvoorstellingen, en een gericht anticiperend doorvoelen van hoe deze voorstellingen ons in de toekomst zouden kunnen raken (Robertson, 2018). De stoïcijnse *apatheia* beschrijft niet ‘slechts’ een gesteldheid maar vooral een oefenprocedure om deze veerkracht te realiseren.

Praemeditatio malorum

Hoe werkt de stoïcijnse therapie precies? Robertson heeft in *The Philosophy of Cognitive Behavioural Therapy* (2018) geanalyseerd hoe de stoïcijnse oefenmethodes werkten, en hoeveel gelijkenissen er vandaag zijn met de cognitieve gedragstherapie. De invloed van de Stoa blijkt aanzienlijk.¹⁸⁹

Er zijn meerdere bekende strategieën onder het “stoïcijns wapenarsenaal”. Er is de strategie van het oprichten van het (denkbeeldig) wijsgerig rolmodel, als richtpunt van inspiratie en imitatie (‘wat zou Socrates/Zeno/Diogenes doen in deze situatie?’) (Robertson, 2018, 135-150). Men beoefende bepaalde meditatievormen die sterk lijken op “*mindfulness*”, om de worteling in het “hier en nu” aan te zetten (ibid., 151-168). De stoïcijnen praktiseerden daarnaast wat ook wel *negatieve visualisatie* genoemd wordt: het principe om op een gestructureerde manier te reflecteren op welke noodlottige gebeurtenissen kunnen voorvallen om zo lichaam en geest te prepareren voor het ergste (ibid., 193-206).

De therapie van structurele, negatieve visualisatie heette in de Stoa *praemeditatio malorum* (ibid., 207-225). Hoewel Wildberger en Colish spreken over een brede stoïcijnse praktijk, is de herkomst van dit latijnse begrip moeilijk te achterhalen, en mijns inziens niet te vinden bij

189 De oriëntaalse invloed wordt vaak centraal gesteld als invloedsfactor, maar dit accentueert in feite het slechte geheugen in de westerse laatmoderniteit voor de eigen klassieke, ‘mentaal-therapeutische’ cultuur (Robertson, 2018, 152).

Seneca, zoals zij suggereren (Wildberger & Colish, 2014). Vermoedelijk is de begripscombinatie ontleend aan Cicero's verwijzing naar *futurorum malorum praemeditatio* (Cicero, *Tusculanae Disputationes*, xiv, 29). Cicero (106-43 v.Chr.) benoemt in deze passage dat het rumineren over potentieel kwaad helpt om het te verdragen.¹⁹⁰

Wel is het zo dat men bij stoïcijnse denkers zoals Seneca, Epictetus en Marcus Aurelius vele aanwijzingen vindt voor hoe de *praemeditatio malorum* werkt in de praktijk. De strekking is telkens samen te vatten als:

The technique of premeditation essentially consists in visualizing a future catastrophe as if it were happening now and restoring emotional calm by repeating appropriate principles of living, that is, rational arguments and coping statements (Robertson, 2018, 209).

Bij negatieve visualisatie is het noodzakelijk dat iemand zichzelf excentrisch observeert. De deterministische kosmologie helpt hierbij. Men relateert door alles te zien in het 'grotere geheel' (ibid., 249-259). Desalniettemin vergt de onthechting van lichamelijke noden en pijn een enorme inspanning. Men moet zichzelf confronteren met de ergst denkbare tegenslag alsof ze daadwerkelijk plaatsvindt. Deze confrontatie verdient voortdurende herhaling. Vervolgens zoekt men of in die denkbeeldige situatie genoeg standvastigheid en deugdzaamheid getoond zou worden. Deze autoprovocatie is de test.¹⁹¹ Wie haar goed doorstaat, mag dat opvatten als een blijk van evenwichtigheid.

All the terms of our human lot should be before our eyes; we should be anticipating not merely all that commonly happens but all that is conceivably capable of happening, if we do not want to be overwhelmed and struck numb by rare events as if they were unprecedented ones; fortune needs envisaging in a thoroughly comprehensive way (Seneca, 2004, 179–180; *Epistulae a. L.*, xci).

Een voorbereide geest vergt de geforceerde overdenking van alle beschikbare kwaad. Hoewel Seneca een abstract doel van deugdzaam groei voor ogen heeft (en geen werkelijk doel om dreigingen te *voorkomen*), is duidelijk zichtbaar hoe het denken instrumenteel wordt aan de

190 Cicero wordt niet als stoïcijnse denker gezien, maar wel als sympathisant van de stoïcijnse ethiek (Baltzly, 2008). In de passage stelt hij, in referentie aan Theseus: "met elk kwaad dat bezit neemt van mijn geest, merk ik dat ik mij minder zorgen maak over het moment dat het mij daadwerkelijk zal raken".

191 Deze aspecten komen overeen met de analyse van Seneca door Foucault in *Technologies of the Self* (1988). Ik citeer: "First, it is not a question of imagining the future as it is likely to turn out but to imagine the worst that can happen, even if there's little chance it will turn out that way—the worst as certainty, as actualising what could happen, not as calculation of probability. Second, one shouldn't envisage things as possibly taking place in the distant future but as already actual and in the process of taking place. For example, imagining not that one might be exiled but rather that one is already exiled, subjected to torture, and dying. Third, one does this not in order to experience inarticulate sufferings but in order to convince oneself that they are not real ills. The reduction of all that is possible, of all the duration and of all the misfortunes, reveals not something bad but what we have to accept" (Foucault, 1988, 36).

voorzienigheid. Het voorstellingsvermogen staat in dienst van het uitkammen van toekomstige gebeurtenissen. In actuele termen forceert het subject zich mentaal in een ‘permanente noodtoestand’. Alle meest ernstige catastrofes of ‘*unknowns*’ moeten doordacht.

Ook bij Epictetus is het denken een risico-instrument. In *College* 3.10 stelt Epictetus zelfs dat de filosofie in wezen niets ander is dan het gebruiken van het verstand als een preparatief instrument. “Wat moet je dus tegen jezelf zeggen in iedere moeilijke situatie? Dit: ‘Met het oog hierop heb ik steeds geoefend, hierop heb ik me steeds voorbereid’” (Epictetus, *Colleges*, 3,10).

Seneca beweert dat de geest zich, letterlijk, in tijden van veiligheid moet voorbereiden. “*In ipsa securitate animus ad difficilia se praeparet (...)*” (Seneca, *Epistulae*, xvii, 6-7). ‘Wanneer het gevaar ons al heeft bereikt, is het al te laat.’ De mentale oefening kost tijd en zou onderdeel moeten zijn van een gedisciplineerde, dagdagelijkse meditatie.

Wanneer we de angsten en kwaadaardigheden voor ons zien, is het daarna zaak om te begrijpen wat ze met ons doen en in hoeverre we ze kunnen accepteren. De geoefende kan nu controle nemen over het leven. De *premeditatio malorum* is een soort *pre-emptive strike*.

De veiligheidsbegeerte heeft zich geleerd *geen* begeerte te zijn. Pas vanuit deze geleegde begeerte verschijnt veiligheid opnieuw, als mentale vesting. De geoefende is werkelijk onvatbaar voor pijn en tegenslag, omdat hij de begeerte sublimeert. Seneca:

Ja, een mens kan uitstijgen boven zijn menselijke grenzen. Hij kan pijn en verliezen, zwerende en gapende wonden, groot tumult van de rondom razende elementen in alle rust bezien. Hij kan narigheid kalm verdragen en in voorspoed maat houden. Zonder te bezwijken onder het eerste of te leunen op het tweede. De omstandigheden variëren maar hij blijft een en dezelfde. Niets beschouwt hij als “van hem” behalve zichzelf. En dan nog alleen zijn betere kant. (...) Dus zie het zo, Serenus: de volmaakte mens, die rijkelijk beschikt over menselijke en goddelijke deugden, raakt niets kwijt. Zijn bezit is omgeven met stevige, onneembare vestingwerken. Die kun je niet vergelijken met de muren van Babylon, die Alexander is binnengegaan, niet met de wallen van Carthago of Numantia, die door een en dezelfde hand zijn ingenomen, niet met het Capitool of de burcht – ook daar zijn sporen van vijanden. Nee het bolwerk van de wijze is bestand tegen vuur en invasie, je dringt er absoluut niet in binnen. Hoog verheven is het, niet te veroveren, op goddelijk niveau (Dialogen, ii, *De Constantia Sapientis*, vi; Vertaling: Seneca, 2014, 20).

Het bewustzijn van de “volmaakte mens” is als een vestingwerk. Een *topos* van veiligheid, waar je niet in kan binnendringen. Weerklinkt de utopische belofte van More, zoals we deze bespraken in het vorige hoofdstuk over *immunitas*, in deze beschrijving van het ‘bolwerk van de wijze’? De gelijkenis ligt voor de hand. Het bewustzijn van de stoïcijnse *sophos*, is, net als de geografische ‘baarmoederlijke binnenruimte van Utopia’, een wensplek van veiligheid.

Het trauma tot nut maken

(...) by using a 2,000-year-old philosophy, you can too learn to cope with the many travails that the health and safety practitioner must face on a daily basis—from worker fatalities, to HSE prosecutions, via stupid management and tricky unions. (Citaat van ‘*The Safety Stoic*’, een veiligheidsmanager die zich op zijn blog laat inspireren door de Stoa).

Ik benoemde al dat het cultiveren van mentale weerbaarheid resoneert met hedendaagse gedragstherapieën.^{192 193} Tegelijk zijn er duidelijke verschillen in moraal en tijdsgeest die niet zomaar weggecijferd kunnen worden. De therapeutische instructies van stoïcijnse denkers verschenen onder een volstrekt ander metafysisch gesternte.

Voor *apatheia* geldt in die zin hetzelfde bezwaar als voor *immunitas*: Op het moment dat het klassieke beginsel getransplanteerd wordt naar de context van een laatmoderne, instrumentele mentaliteit, zien we dat alleen de praktische toepassingswaarde gehandhaafd blijft. De stoïcijnse levensbeschouwing wordt gereduceerd tot een serie handvatten die ten dienste staan van het verhogen van persoonlijke effectiviteit en maatschappelijke productiviteit. Wat resteert, zijn psychologische zelfhulpadviezen onder de vlag van veerkracht.

Het is begrijpelijk dat veiligheidsbeheersing inspiratie vindt in praktische aanwijzingen die individuen aansporen op een bewuste manier te anticiperen op alle denkbare tegenslag. Het is eveneens begrijpelijk dat zij inspiratie vindt in het idee van mentale weerbaarheid dat volgens de stoïcijnen aangroeit bij mensen die de *praemeditatio malorum* toegewijd zijn. “*Flexible and pragmatic coping*” (Bonanno, 2005) kan immers een groot *praktisch nut* bewijzen voor organisatie en samenleving. Mensen die het trauma tot nut maken voor hun stabiliteit en aanpassingsvermogen vormen een minder groot afbreukrisico. Zelfredzame burgers kunnen zich beter veiligstellen ten tijde van een ramp, en vormen sterkere schakels in het maatschappelijk netwerk dat risico’s moet dragen en opvangen (Zolli & Healy, 2012).

Het is dan ook geen wonder dat “*the resilient mind*” (ibid., 155-188) als een van de antwoorden verschijnt in het omgaan met gevaar en onveiligheid. Dit past ook binnen de ideeën van *reflexieve modernisering* en de veiligheidsutopie die ik benoemde in hoofdstuk 2. Wanneer de permanente noodtoestand regeert en risico’s complex zijn, wint de gedachte van individuele zelfredzaamheid en incasseringsvermogen aan belang. Zo ijvert bijvoorbeeld Edwin

192 Robertson vergelijkt *praemeditatio malorum* met exposure therapy (Robertson, 2018, 221). Sherman belicht hoe stoïcijnse veerkracht (“resilience”) van hulp kan zijn voor mensen die gemarteld worden (Sherman, 2008). Pigliucci koppelt de adviezen van Epictetus aan wat American Psychological Association voorschrijft inzake ontspanningstechnieken en regulatie van angst en woede (Pigliucci, 2017, 165). Lawrence Becker stelt: “(...) *stoic training aims to make it possible for us to salvage some form of a good life under adversity, and to be able to handle sudden, massive changes in our circumstances*” (Becker, 2017, 20). De meditatieve en relativiserende aanpak wordt herontdekt.

193 Als voorbeeld van de toepassing van Epictetus in de praktijk wordt vaak genoemd: *Courage under Fire: Testing Epictetus's Doctrines in a Laboratory of Human Behavior* (1993), door James Stockdale. Stockdale was een Amerikaans militair die als krijgsgevangene jarenlang eenzame opsluiting en ook marteling moest ondergaan. Epictetus diende als zijn inspiratie om deze verschrikkingen te verdragen (zie ook: Pigliucci, 2017, 117-123).

Bakker in relatie tot de impact van terrorisme (Bakker, 2012). In een onveilige wereld moeten mensen vertrouwen vinden om terug te veren.

Net als *apatheia* moet ook *the resilient mind* niet verkeerd worden begrepen als gekenmerkt door “*a lack of feeling or absence of sadness*”, maar, “*to identify people capable of functioning with a sense of core purpose, meaning, and forward momentum in the face of trauma*” (Zolli & Healy, 2012, 165). De veerkrachtige geest behoudt onder moeilijke omstandigheden voor ogen wat effectief is. In functioneel opzicht weet het veerkrachtig bewustzijn uitval te voorkomen. Verwant aan *the resilient mind* zijn begrippen als “*ego-resiliency*” en “*ego-control*”, respectievelijk het vermogen om terug te veren van tegenslag en om behoeftebevrediging functioneel uit te stellen (ibid., 167; Block, 1980).

Psychologisch onderzoek van Bonanno suggereert dat de psychologische focus te lang lag op posttraumatische stress (Bonanno, 2004). Op grond van empirische studies blijkt echter dat veel (gemiddeld meer dan een derde van de populatie) mensen na een trauma zonder uitvalsverschijnselen blijven functioneren of zelfs aspecten van persoonlijke groei kunnen aanwijzen (Bonanno, 2005a; 2005b).

“*Personality hardiness*” is dat mensen zich na trauma eerder dieper verbinden met de omgeving dan dat ze er vervreemd van raken, meer controle ervaren dan onmacht, en zich eerder uitgedaagd voelen dan bedreigd (Maddi, 2005). “*Self-enhancers*” zijn mensen die na trauma inderdaad laten zien dat hun aanpassingsvermogen hen sterker heeft gemaakt en beter laat functioneren:

(...) individuals who were in or near the World Trade Center towers at the time of the September 11th attacks reported better adjustment and more active social networks and were rated more positively and as better adjusted by their close friends. Further, selfenhancers' salivary cortisol levels exhibited a profile suggestive of minimal stress responding (Bonanno, Rennie, Dekel, & Rosen, 2005).

Een andere naam voor *self-enhancement* na trauma is posttraumatische groei.¹⁹⁴ De betekenisstrekking is vrijwel identiek: ze beschrijft de gevallen waarin het trauma inderdaad positief blijkt te zijn voor het individu in termen van persoonlijke groei. Hieronder kan men verstaan dat het trauma een proces van individuatie in gang zet, of dat het de persoon beter wapent tegen toekomstige tegenslag. Het is daarom zowel een proces van aanpassing als de mogelijke uitkomst van dat proces. Een belangrijke kern is dat men de crisis productief weet te maken (Tedeschi, Park, & Calhoun, 1998).

194 Ik citeer de definitie door Tedeschi en Calhoun: “*Posttraumatic growth describes the experience of individuals whose development, at least in some areas, has surpassed what was present before the struggle with crises occurred. The individual has not only survived, but has experienced changes that are viewed as important, and that go beyond what was the previous status quo. Post-traumatic growth is not simply a return to baseline—it is an experience of improvement that for some persons is deeply profound*” (Tedeschi & Calhoun, 2004).

Hoewel *the resilient mind* gedeeltelijk afhankelijk is van aangeboren psychologische eigenschappen (Zolli & Healy, 2012), is het niet zo dat zij niet kunnen worden gecultiveerd. Gelijkenissen tussen stoïcijnse therapie en ideeën over het trainen van mentale veerkracht liggen dan ook voor het oprapen. Ik citeer bijvoorbeeld uit *The Posttraumatic Growth Workbook* waarin de psyche vergeleken wordt met een stad die na tegenslag zal herrijzen, maar met sterkere fundamenteën. Impliciet zien we de tactiek van *praemeditatio malorum* verschijnen wanneer men voorschrijft toekomstige onzekerheden in te denken en hoe men daarmee zou kunnen omgaan:

In the long term, the city needs to rebuild. This rebuilding should make the city more resilient so that it can withstand future tremors as well as larger disasters that now appear to be possible. Likewise, as a trauma survivor, you need to rebuild your system of core beliefs so that this internal system is resilient. This rebuilt system must incorporate the reality of what has happened and the possibility of future traumas, ways to cope with those traumas, and how to live life in spite of the uncertainty of when new traumas may occur or what they will be like (Tedeschi & Moore, 2016).

Een ander voorbeeld is *“What Doesn’t Kill Us: The New Psychology of Posttraumatic Growth* (2011). In referentie aan Nietzsches spreuk in *Götzen-Dämmerung*: *“Aus der Kriegsschule des Lebens. – Was mich nicht umbringt, macht mich stärker”* (*Sprüche und Pfeile*, 8), bespreekt Joseph Stephen hoe deze wijsheid geïnterpreteerd kan worden in een verband van psychologische zelftraining en veerkrachtcultivering. Maar in plaats van te refereren aan Nietzsche had Stephen ook kunnen verwijzen naar de stoïcijnen, die de adviezen van confrontatie en acceptatie van tegenslag als vorm van psychische groei van harte hadden onderschreven.^{195 196}

De geschiedenis van *apatheia* toont dat men al zeer lang verwachtingen heeft van vormen van therapeutische onthechting, om zich zo weerbaarder te maken tegen angst en gevaar. De vertolking naar zelfhulpbenaderingen hoeft niet bezwaarlijk te zijn. Wel is het zo dat deze vertolkingen de verdere instrumentalisering van mentale oefeningen in de hand werkt, omdat de strekking van psychologische zelfhulp is afgestemd op waarden van persoonlijke effectiviteit en productiviteit. Waarden die aansluiten bij Arendts beeld van de *homo faber*. Binnen de

195 Hoewel de uitspraak van Nietzsche vaker wordt gebruikt in relatie tot (stoïcijnse) veerkracht, is het zeer de vraag of deze zo juist geïnterpreteerd wordt. Het heroïsch estheticisme van Nietzsche ‘verwelkomt’ inderdaad de noodlotigheid, maar niet ter vergroting van mentale controle. Nietzsche zal daarmee niet hebben gemikt op een zelfhulpadvies. Eerder is de uitspraak, in het licht van Nietzsches werk, uit te leggen als een nostalgische waardering van de grootmoedige, tragische leefstijl in contrast tot het kleinburgerlijk moralisme dat hij veroordeelt. Als zelfhulpadvies, zou je kunnen beweren, wordt het ‘veerkrachtdenken’ juist een burgerlijk verschijnsel van controle en een waarde van productiviteit. Ook door Viktor Frankl wordt deze wijsheid van Nietzsche mijns inziens op een foutieve, stoïcijnse manier geïnterpreteerd (Frankl, 1985, 89).

196 Over de strategie van persoonlijke posttraumatische groei stelt Stephen onder andere: *“(…) in dealing with adversity, people need to (1) confront reality rather than denying it; (2) accept that misfortune has occurred rather than submitting to it cheerfully; and (3) take responsibility for how they live their lives in the aftermath rather than blaming themselves for their fate”* (Stephen, 2011).

laatmoderne rationaliteit ontkomen we er niet aan dat het klassieke motief van *apatheia* uitvloeit tot het maakbaarheidsidee van *mentale veerkracht*.

Ik liet eerder zien, *homo fabers* verwachting van controle leidt ertoe dat men het idioom van mentale veerkracht graag overneemt en inzet in praktijken van veiligheidsmanagement (Neocleous, 2013). De mentale veerkracht is in dat perspectief geen persoonlijk deugdoogmerk meer, maar een doel van beheersing via de weg van de (massale) psychologische interventie. Het instrumenteel maken van relativerende meditatie ligt weliswaar al besloten in de kiem van de stoïcijnse filosofie. Maar in de laatmoderne rationaliteit kunnen deze technieken worden opgenomen in veel bredere weerbaarheidsprogramma's voor het aantrainen van incasseringsvermogen, in dienst van veiligheidspolitieke doelen (Lakoff & Collier, 2008).¹⁹⁷

Een voorbeeld van een dergelijk programma is *Comprehensive Soldier and Family Fitness*, met als credo: *Building Resilience and Enhancing Performance*, verdeeld over vijf 'pilaren' of invloedsgebieden: het fysieke, sociale, familiale, spirituele, emotionele. Buiten een uitgebreid *resilience* trainingsprogramma (*The Comprehensive Soldier and Family Fitness-Performance and Resilience Enhancement Program*, of CSF2-PREP), zijn er psychologische *Global Assessment Tools* die de mate van persoonlijke veerkracht in kaart brengen, op grond waarvan verbeterstappen genomen kunnen worden.

Het programma is holistisch ingericht: militairen zijn relevant als *resilience builders* maar ook de naaste omgeving is betrokken. Partners en indirect andere burgerlijke betrokkenen doen mee omdat de veerkracht op alle fronten van het leven van toepassing is, en veerkracht niet een element is dat alleen ontstaat in de beroepscontext. Het oogmerk van de training wordt in grote lijn benoemd door een van de trainers: "*We teach them about mindset, attitude and thought performance interaction—how their thoughts can be used to perfect their performance*".¹⁹⁸

Hoewel de insteek van een dergelijk programma misschien nobel kan overkomen als een heilzaam initiatief, ligt er een veiligheidspolitieke maakbaarheidsagenda onder die inmiddels al vaker is benoemd. Het cultiveren van mentale veerkracht dient de doelmatigheid van de nationale veiligheidsorganisatie, niet primair de '*eudaimonia*' van het subject, omwille van zichzelf of de omgeving. Neocleous verbindt het militaire programma dan ook met een algehele *culture of preparedness* die de militaire beleidsvorming in zijn greep heeft, en waarin de burgerlijke mentale attitude wordt gezien als een functioneel onderdeel in de bredere doelstelling van het scheppen van opmerkzaamheid, daadkracht en incasseringsvermogen, "*imagining everything that could go wrong*" (Neocleous, 2013).

Wederom is deze 'tendens' niet alleen zichtbaar in de Verenigde Staten. Ook in Nederland regeert de gedachte dat burgers mentaal veerkrachtig zouden moeten worden. Ook hier bestaan daarvoor verschillende programma's die daarbij kunnen helpen.

197 Lakoff en Collier, in referentie aan Foucault, spreken in relatie tot grootschalige veiligheidsinterventieprogramma's ook wel over "*biosecurity*". Dit is een begrijpelijke metafoor omdat het argument van veiligheid inderdaad steeds vaker legitimeert om op grote schaal te interveniëren in menselijk leven (Lakoff & Collier, 2008).

198 *U.S. Army* (20 februari 2013). 'Soldier family resilience programs offer many options' Geraadpleegd van https://www.army.mil/article/96761/soldier_family_resilience_programs_offer_many_options.

Het CCV, het Centrum voor Criminaliteitspreventie en Veiligheid, stelt in een artikel in *Secondant, Platform voor maatschappelijke veiligheid*: “Burgers zijn niet altijd even goed voorbereid op incidenten, zoals een overstroming of bosbrand.” De zogenaamde CART-methode (*Communities Advancing Resilience Toolkit* (Pfefferbaum e.a., 2013)) kan daarom helpen om burgers te helpen beter mentaal voorbereid te zijn op dreigingen zoals rampen maar ook problemen als “ondermijning en radicalisering”:

De workshops hadden als effect dat mensen zich bewuster werden van risico's, dat zij zich beter voorbereid voelden, zowel als individu als gemeenschap, en dat zij zich beter in staat achten om adequaat te handelen bij een eventuele crisis. Deze effecten vonden we vooral bij mensen uit de stad en minder bij mensen van het platteland. Dat is wellicht logisch, omdat mensen op het platteland zelfredzamer moeten zijn dan mensen in een stad. Zij waren dus al beter voorbereid.¹⁹⁹

Het technisch jargon en de acroniemen die bij dit soort programma's gehanteerd worden, suggeren technische beheersing, maar de werkelijke gedragseffecten lijken moeilijk meetbaar. Dit soort projecten is gevoelig voor een op Foucault geïnspireerde kritiek (die ik behandelde in hoofdstuk 3) dat veerkracht als bestuurlijk beginsel, op een verkapt manier helpt interveniëren in het menselijk leven, langs de weg van sociale en psychologische beïnvloeding (Lakoff & Collier, 2008). Gelet op het idee van veiligheidsbegeerte als consequentie van culturele conditionering, geeft dit soort programma's te denken over de vraag in hoeverre het wenselijk is om het urgentiegevoel wat betreft mogelijke gevaren bij mensen aan te wakkeren.

Tevens laat het veerkrachtdiscours zien dat de controle georganiseerd wordt langs positieve noties zoals “*empowerment*” of “*participatory action*” (Pfefferbaum et al., 2013). Deze suggereren een vorm van ‘*agency*’, of de gedachte dat burgers zelf vormgeven aan hun incasseringsvermogen. In de praktijk blijkt echter eerder de bestuurlijke rationaliteit van de *homo faber* aan het woord, die zich er niet aan kan onttrekken om ook mentale veerkracht op een instrumentele manier te benaderen.

Zetten we een stap terug naar de oorspronkelijke gedachte van *apatheia*, dan roep ik in herinnering dat het voor de stoïcijnse denker van belang was om te accepteren dat controle over dingen buiten onze invloed geen oogmerk zou moeten zijn. Terwijl onze gevoelens ons wel uitnodigen om dingen te begeren en onder controle te brengen. De *praemeditatio malorum* is een manier om deze acceptatie te onderzoeken door te anticiperen op alle angst en gevaar die het evenwichtig bewustzijn kan ontregelen. Opmerkelijk genoeg verscheen de oefening van anticipatie op alle tegenslag zo als een middel om los te komen van de begeerten. In beheersingsgerichte vorm wakkert de oefening van anticipatie veiligheidsbegeerte aan.

199 CCV, Secondant, Platform voor maatschappelijke veiligheid. (10 mei 2019). ‘Werken aan de veerkracht van burgers.’ Geradpleegd van <https://ccv-secondant.nl/platform/article/werken-aan-de-veerkracht-van-burgers>.

Zoals ik heb laten zien kan ‘de *homo faber*’, binnen zijn instrumentele denkkader, dankbaar putten uit de gedachte dat mentale oefening leidt tot veerkracht. Maar ‘hij’ keert doel en middel om. De gezochte controle dient in zijn rationaliteit niet ter versterking van een evenwichtig bewustzijn. Het cultiveren van een evenwichtig bewustzijn dient de instrumentele wens van totale anticipatie en veiligheid.

Maar de kiem voor deze gedachte, dat denkoefeningen als versterkend aan het incasseringsvermogen kunnen worden ingezet, lag altijd al besloten in de Stoa. Precies dit punt identificeerde Arendt. De stoïcijnse mentale controle is geen ‘naïef’ denkbeeld geweest, maar trok diepe sporen in wat men in instrumentele zin van de filosofie kon verwachten, in relatie tot de belofte van een ervaring zonder pijn en gevaar.

Kritiek op apatheia vanuit Arendts denken

Vanuit Hannah Arendt gedacht is het motief van *apatheia* te bekritisieren langs twee argumentatieve wegen. In de eerste plaats verwerpt Arendt de stoïcijnse houding op ontologische gronden. Wat de stoïcijn ambieert, sluit niet aan bij wie mensen zijn als *beginners*, bij gratie van een wereld die fundamenteel onvoorspelbaar blijft. De stoïcijn gedraagt zich escapistisch omdat hij vlucht in mentale controle en de filosofie tot een instrument van deze controle maakt.

Praemeditatio malorum is onzinnig. We dienen niet te streven naar een oefening in ‘acceptatie-door-anticipatie’ op alle tegenslag. We dienen als het ware te streven naar een oefening in ‘acceptatie-door-ontvankelijkheid’ voor het spontane en onvoorspelbare.

Het tweede argument is gegrond op de politieke implicaties van de ‘wereldloosheid’ die volgens Arendt in het stoïcijnse ideaal besloten ligt. De mentale preoccupatie met individueel zielenheil leidt tot politieke verzaking en isolationisme. Dit heeft grote gevolgen voor de politieke gezondheid van de maatschappij.

Wijsgerig escapisme

Epictetus is een van de belangrijkste tegenstanders die Arendt identificeert in relatie tot haar eigen denken. In *The Life of The Mind; Willing* besteedt ze aandacht aan de invloedrijke gedachten die in haar ogen hebben bijgedragen aan de verzaking van mensen ten aanzien van hun mogelijkheid vrij te handelen in een onvoorspelbare wereld, “*turning away from the outside, toward an invincible inside (...)*” (LM II, 79).

Hoe fungeert dit “*turning away from the outside*”? Arendt licht het toe vanuit de klassieke geschiedenis van de wijsbegeerte, waarin het denken verwordt van een zelfdialoog van verwondering tot een instrument van onkwetsbaarheid.

De filosofische verwondering was in aanzet *affirmatief* volgens Arendt (LM I, 143).²⁰⁰ Het denken vormde een bevestiging van de werkelijkheid en een zoektocht naar de geheimzinnige

200 Arendt refereert aan de verwondering zoals deze aangemerkt wordt in Plato's *Theaetetus*, en aan het Griekse woord ‘*thau-madzein*’ zoals dat in dit fragment wordt aangemerkt als het pathos en het grondprincipe van de filosoof (ibid, 142; zie ook:

ordeningen daarachter. Maar deze verwondering schiep ook een existentieel probleem. Op het denken volgde nooit een sluitend antwoord op wat de zin van het bestaan inhoudt of waarom het *niets* ons vanuit duizelingwekkende diepte kan aanstaren. Verwondering is daarom affirmatief maar ook vreeswekkend. Existentieel gezien leidde denkende verwondering altijd al tot “perplexiteit”, aldus Arendt (ibid., 147).

De Stoa zal het denken volgens Arendt als *middel* gaan zien in het aangaan van deze perplexiteit. Dit betekent een breuk met de geschiedenis van het denken. Voor het eerst wordt denken een “*technè*”; Zowel *apatheia*, als *ataraxia*²⁰¹ worden sleutelconcepten (Arendt verwijst letterlijk naar *apatheia* (ibid., 154)). In radicaal contrast tot de verwondering stelt Cicero: “*nil admirari*”—‘laat niets u in vervoering brengen’ (ibid., 152).

Het denken als *technè* haalt vervolgens een “truc” uit met het bewustzijn. Het spiegelt zichzelf voor ‘werkelijker’ te zijn dan de werkelijkheid zelf.²⁰² Deze truc geschiedt op grond van twee voorwaarden die we al zagen. Ten eerste, het individu vereenzelvt zich volledig met de gedachte dat de werkelijkheid buiten hem maar *impressies* zijn (ibid., 156). Op die manier zijn alle beelden uit te leggen als perspectivisch.²⁰³ Ten tweede, denken is geen denken maar wilskracht (‘*will power*’, ibid., 161). Men *verkiest* aan welke gedachte men hecht.

Arendt benoemt dat de stoïcijn het mentaal bewustzijn groter blaast dan de werkelijkheid zelf, opdat hij volledige controle krijgt over welke impressies hij toelaat. Het denken wordt het merkteken van een “monstrueus” ‘ik’ waarin de transformatie zichtbaar wordt van het ‘ik’ als een “*I-am-I*” naar een “*I-for-myself*”.²⁰⁴ Het bewustzijn verandert van iets dat zichzelf verwonderend aantreft, naar een stem die de werkelijkheid oplegt wat zij vermag te zijn *vóór* zichzelf.

De “ontdekking van Epictetus” (ibid., 76) dat alle dingen buiten ons ‘slechts’ indrukken zijn, leidt ertoe dat de focus volledig naar binnen kan keren. Naar de vraag hoe het individu

Plato, *Theaetetus*, 155d3). Ik sprak over deze verwondering al eerder in hoofdstuk 1.

201 Sorabji, in tegenstelling tot Arendt, meldt dat *ataraxia* gehanteerd werd door epicuristen en sceptici, niet door stoïcijnen (Sorabji, 2000, 182).

202 Ik citeer: “*The trick discovered by Stoic philosophy is to use the mind in such a way that reality cannot touch its owner even when he has not withdrawn from it; instead of withdrawing mentally from everything that is present and close at hand, he has drawn every appearance inside himself, and his “consciousness” becomes a full substitute for the outside world presented as impression or image*” (LM I, 156). Mentale zelfmisleiding en dissociatie van de wereld zijn bredere thema’s in Arendts filosofie, zoals ook in haar analyses van het Duitse morele wegkijken ten tijde van het naziregime. Arendt beroept zich op de frase “*inner emigration*” om de geforceerde dissociatie en morele verantwoordelijkheidsontduiking van vele Duitsers te benoemen (EJ, 126). “*Innere emigration*” werd overigens oorspronkelijk gemunt door de schrijver Frank Thiess (Bewes, 1997, 159).

203 Arendt spreekt ook van “*thinking oneself out of the world*” en hanteert “*relativization*” (LM I., 160).

204 Ik citeer: “*It is at this moment that consciousness indeed undergoes a decisive change: it is no longer the silent self-awareness that accompanies all my acts and thoughts and guarantees my identity, the simple I-am-I (...). Since I am no longer absorbed by an object given to my senses, I myself, as sheer consciousness, emerge as an entirely new entity. This entity can exist in the world in complete independence and sovereignty and yet seemingly remain in possession of this world, namely of its sheer “essence”, stripped of its “existential” character, of its realness that could touch and threaten me in my own. I have become I-for-myself; finding in myself everything that was originally given as an “alien” reality. It is not so much the mind as this monstrously enlarged consciousness that offers an ever-present, seemingly safe refuge from reality*” (LM I, 156-157).

zich kan bevrijden van de belastende gedachte dat sommige indrukken voelen als werkelijke angst en werkelijk gevaar.

In die zin is de stoïcijnse filosofie opmerkelijk vernieuwend, volgens Arendt. Ze positioneert zich als een methode om angst en pijn ‘weg te kunnen willen’. Dit is ook de reden dat Arendt Epictetus zelfstandig bespreekt in *Willing* en niet in *Thinking*; Epictetus beoefent een ‘filosofie’ die *niet* neerkomt op denken, maar die reflectie in dienst plaatst van de negatieve wilskracht (LM II, 80-84):

Philosophy, then, sets the standards and norms and teaches men how to use his sensory faculties, how to deal with impressions aright, and how to test them and calculate the value of each. The criterion of every philosophy is therefore its usefulness in the business of leading a life free from pain. More specifically, it teaches certain lines of thought that can defeat the innate impotence of men (LM, II, 77).

Arendt bevestigt, zij het kritischer dan Nussbaum, dat de stoïcijnse leer onder Epictetus een *negatieve* weerbaarheidsfunctie heeft (LM I, 160). De functie is negatief, in de zin dat zij ten dienste staat van de negatie van pijn en angst. Van het begin af aan benadrukt de leer de relativiteit van alles wat buiten onze macht ligt, en de zwakte van mensen om zich desondanks wel te laten leiden door externe aangelegenheden. Kennis over de dingen, de meningen van anderen, en ook logische argumenten zijn in beginsel onbelangrijk omdat ze uiteindelijk niet gaan over de ethische zorg voor het eigen karakter, of over de vraag hoe we angst en pijn kunnen onderwerpen aan onze wil.

De radicale focusverplaatsing van de filosofie, die Epictetus representeert, is in de ogen van Arendt desastreus en verwerpelijk. De filosoof houdt op denker te zijn, maar traint zichzelf om zich nooit werkelijk met uitwendige zaken in te laten, en om alles wat dodelijk en gevaarlijk is te zien als fantoompijnen.

Arendt keert het spirituele oogmerk op zijn kop. Veiligheid is geen effect van een spirituele ethiek in dienst van deugdzaamheid. De ascetische moraal ontspringt uit een doel van veiligheid. *Apatheia* beschrijft daarom geen sublimatie maar *escapisme*.

Het is niet verrassend dat Arendt meent dat de gezochte stoïcijnse onkwetsbaarheid op niets meer uitdraait dan een teleurstelling. Is de stoïcijnse onkwetsbaarheid werkelijk mogelijk? Met sarcasme stelt ze: “*The relief, of course, is unreal; it is merely psychological, a soothing of anxiety and fear. I still doubt that there ever was anybody who remained master of his “impressions” when roasted in the Phalarian Bull*” (LM I, 157).^{205 206}

205 De stier van Falaris was volgens de overlevering een martelwerktuig waarbij een persoon in een levensgrote messing stier geroosterd werd. Over de precieze oorsprong en het werkelijke bestaan ervan wordt gespeculeerd. Zie: Koops, E., *Griekse uitvinder geroosterd in eigen ‘Siciliaanse Stier*. Geraadpleegd van <https://historiek.net/griekse-uitvinder-geroosterd-in-eigen-siciliaanse-stier/53274/>.

206 Tevens beschouwde Arendt de stoïcijnse idealen van onkwetsbaarheid als een teken des tijds, omdat er bij grote politieke instabiliteit behoefte was aan een filosofie die mentale onkwetsbaarheid beloofde (LM I, 158-160).

Kortom, de belofte van onkwetsbaarheid zal zich nooit inlossen. Desalniettemin is het beeld van filosofie als een gedragsnormerende *technê* gebleven. En dat mag geen wonder heten wanneer zij de mensen een leven zonder pijn in het vooruitzicht stelt (LM, 79-80).

De oefeningen die Epictetus ontwikkelde om de staat van *apatheia* te bereiken staan allemaal in het teken van de vraag “hoe men zich kan afschermen van de realiteit”. Deze in zichzelf absurde doelstelling kan men alleen bereiken door zichzelf al even onhaalbare oefendoelen te stellen. Het is nodig om het eigen lichaam als een obstructie te zien, alle zinnelijke gedachten als een vals gefluister.

Het is nodig om het bewustzijn te ‘bevrijden’ door zichzelf te beproeven op alle denkbare tegenslagen. Maar de verheven tolerantie en acceptatie van gevaar en pijn heeft een zware kostprijs. Apathisch-zijn vooronderstelt de algehele verwijdering van de wereld, het leven en de dood. *Apatheia* is de paradoxale ‘vrijheid’ van iemand die zich heeft beroofd van alles wat het leven ontologisch gezien betekenis geeft.

De persoon die zich alleen ophoudt in zijn afgeschermd geesteskamers en de wereld reduceert tot hinderlijke indrukken, staat haaks op Arendts ontologische ideeën over mensen als *beginners*, en als handelende individuen die hun vrijheid vinden in relatie tot de leefwereld en de pluraliteit. *Amor mundi*, liefdevolle betrokkenheid tot de wereld *maakt* ons vrije mensen in de zin dat we daarin onze creatieve vrijheid vinden, samen met anderen.

Zoals ik ook benoemde in hoofdstuk 4, is Arendt gericht op de herwaardering van de *vita activa*. Waar het contemplatieve leven filosofisch de voorrang genoot, zou het denken nooit gescheiden moeten zijn geraakt van de wereldlijke aangelegenheid van het handelen. Ook Arendts idee van nataliteit betekent altijd een *boreling-zijn in de wereld*. Het handelend perspectief van mensen binnen hun leefwereld is ontologisch niet tussen haakjes te plaatsen.

Gelatenheid en ‘atomisering’

Ik stelde eerder (in hoofdstuk 4) dat beginnen door Arendt wordt verbonden met *aanvaarding van onvoorspelbaarheid*. Deze aanvaarding staat in scherp contrast tot het soort noodlotsacceptatie dat Epictetus voorschrijft. De *praemeditatio malorum* nodigt immers uit tot het tegengestelde. Het individu moet zich dwingen alle mogelijke onheil te doordenken om zich onafhankelijk van al het uitwendige te maken.

Zoals ook in hoofdstuk 8 aan bod zal komen, geeft Arendts ontologie van de mens als boreling aanleiding voor een positieve acceptatie van wat onbekend en onbepaald is. Elke relatie met de wereld betekent intrinsiek een positieve mogelijkheid, maar ook een gevaar. Nooit zal Arendt pleiten voor onverschilligheid. De creatieve kracht van mensen ontwaakt in het intrinsiek onzekere engagement met de leefwereld en met anderen. Zich blootgeven, zich kwetsbaar maken, en zich *fysiek* mengen behoren tot de daden van de *vita activa*.

In dit licht is het begrijpelijk dat de “*total world-alienation*” die de stoïcijnse *apatheia* representeert, een voor Arendt absurde, kunstmatige manoeuvre vormt. Het argument van wereldvervreemding kwam al eerder aan de orde in hoofdstuk 5, over *hybris*. In die context

bleek de *homo faber* vervreemd te raken omdat hij zich niet meer kon distantiëren van zijn instrumentele denken.

In het geval van *apatheia* ligt de vervreemding besloten in het bedenkelijke wilsbesluit om alleen nog maar gericht te zijn op de eigen mentale veerkracht. De onthechting voert naar het in de steek laten van het politieke handelen. *Apatheia* heeft in die zin een connectie met (laat) moderne apathie, in de weigering zich kwetsbaar te maken voor het handelen in de wereld.

De waardering van het private heeft te maken met de moderne misconceptie van *vrijheid* als een onverstoort-kunnen-leven. De logica van het liberale sociaal contract werkt deze misvatting in de hand. De *homo faber* trekt zich terug in de private sfeer, stelt zich tevreden met zijn consumentenrol, en ervaart geen commitment met de publieke zaak (HC, 58).²⁰⁷ Deze gemankeerde conceptie van vrijheid is historisch gezien nog verder te herleiden tot de gedachte dat de besloten ruimte van het ‘ik’ werkelijke vrijheid belooft, waar alles wat zich ‘daarbuiten’ bevindt een gevaar voor deze vrijheid inhoudt. Ik citeer:

This freedom which we take for granted in all political theory, and which even those who praise tyranny must still take into account, is the very opposite of “inner freedom”, the inward space into which men may escape from external coercion and feel free. This inner feeling remains without outer manifestations and hence is by definition politically irrelevant. Whatever its legitimacy may be, and however eloquently it may have been described in late antiquity, it is historically a late phenomenon, and it was originally the result of an estrangement of the world in which worldly experiences were transformed into experiences within one’s own self (Arendt, BPF, 145).

Arendts suggestie is daarom dat, willen we het perspectief van handelen openbreken, ook het idee moeten verlaten dat we veilig en vrij zijn wanneer we alleen *voor onszelf* in onverstoortheid kunnen verblijven. Vrij en zeker, maar ‘opgesloten’ in de private sfeer bereiken wij niks méér dan omringd te zijn door spullen en het waarnemen van administratieve beslissingen die zich buiten onszelf voltrekken. Dit is, zo is Arendts overtuiging, een gemankeerd, “escapistisch” bestaan (HC, 222).

Gelet op deze kritiek van Arendt zou men ten slotte kunnen benoemen: een ‘*resilient*’ samenleving van “*geatomiseerde*” individuen (OT III, 50)²⁰⁸, gefixeerd op het vergroten van hun *coping*- en incasseringsvermogen, gericht op het anticiperen op alle angsten en risico’s, kan

207 Ik citeer: “(...) *men have become entirely private, that is, they have been deprived of seeing and hearing others, of being seen and being heard by them. They are all imprisoned in the subjectivity of their own singular experience, (...) The end of the common world has come when it is seen only under one aspect and is permitted to present itself in only one perspective*” (HC, 58).

208 In *Origins of Totalitarianism* bespreekt Arendt de gevaren van een samenleving die volstrekt is “geatomiseerd” (OT III, 50). Toenemende naar binnen gekeerdheid staat voor Arendt gelijk aan de toenemende kans op een gebrekkige weerstand tegen autoritair machtsmisbruik. De kritische massa verdampt wanneer niemand tot handelen bereid is. Deze referentie aan *atomization* komt ook elders in het werk van Arendt terug (zie EU, 181). Zie ook mijn eerdere opmerking over “*inner emigration*” (EJ, 126).

nooit werkelijk veerkrachtig worden. Voor het organiseren van werkelijke maatschappelijke veerkracht zou men eerst een werkelijk geëngageerde pluraliteit moeten organiseren. Maar een dergelijke pluraliteit vergt ook een hele andere individualiteit. Deze individualiteit ervaart vrijheid in het naar buiten treden en de fundamentele aanvaarding van de onvoorspelbaarheid die daarbij past, en niet in het fortificeren van de (mentale) binnenwereld.

Samenvattend

Dit slothoofdstuk van deel II behandelde het laatste motief van controle dat herkenbaar is in de moderne rationaliteit en herleid kan worden tot klassieke denkbeelden. Ik benoemde dat *apatheia* lijkt op het verwerven van mentale immuniteit, maar dat er ook argumenten zijn om het motief apart te beschouwen. Waar *immunitas* gericht is op structuraanpassing op grond van vijandig contact, volgt *apatheia* de strategie van de totale mentale onthechting. Het vijandbeeld is niet echt functioneel, omdat geen indruk werkelijk betrouwbaar hoeft te zijn voor degene die zich wil verschuilen in zijn eigen meditatieve onkwetsbaarheid.

Apatheia is bijzonder omdat ze symboliseert hoe de wijsbegeerte zichzelf ‘medeplichtig’ maakt in veiligheidsbegeerte. Wat de stoïcijnen als Epictetus en Seneca bereiken is volgens meerdere denkers ‘historisch’. Men ‘ontdekt’ het denken in te zetten voor een therapeutisch doeleinde. Angst en onveiligheid hoeven geen greep op ons te hebben wanneer we begrijpen dat gevoelens maar indrukken zijn. Manieren om onszelf te onttrekken aan de macht die deze indrukken over ons hebben, bestaan uit allerlei vormen van zelfconfrontatie, zoals de *praemeditatio malorum*.

Vooraf deze laatste oefening is in relatie tot veiligheidsbegeerte belangwekkend. De totale mentale anticipatie op alle denkbeeldige angst en dreiging helpt om het ‘ik’ te bevrijden van de afhankelijkheid van deze angsten, zo is de gedachte. De zelfopgelegde *exposure therapie* zoekt naar een absolute controle over de indrukken zodat ze uiteindelijk geen controle meer hebben over ons.

Vervolgens liet ik via een aantal meer eigentijdse concepties van veerkracht zien hoe de verwachting leeft dat mentaal incasseringsvermogen aangeleerd kan worden en een functie kan vervullen in allerlei doelen van veiligheidsbeheersing. Het veerkrachtbegrip is in relatie tot *immunitas* vooral een set systemische eigenschappen. Vanuit *apatheia* vertaalt het zich in ideeën van mentale *self enhancement*. Wie goed is in *coping* is een effectiever medewerker of burger met minder afbreukrisico. Veerkrachtprogramma’s exploiteren klassieke oefenprincipes met een utilitair doel.

Arendts kritiek op de Stoa als negatieve weerbaarheidstherapie is fel. Epictetus vertegenwoordigt de verkeerde afslag die de filosofie heeft genomen om de geïsoleerde, zelfgerichte mentale controle voor te stellen als een gelukzalige deugd. Deze mentale controle mag dan ‘onkwetsbaarheid’ opleveren, zij is een onzinnige onkwetsbaarheid omdat ze elke wereldlijke betrokkenheid eerst loochent. Het is vreemd om te benoemen dat de wereld geen

greep op ons heeft als dit betekent dat we ons, om dit te bereiken, van deze hele wereld moeten vervreemden.

Tot slot trekt Arendt een parallel tussen de stoïcijnse articulatie van individuele binnenwereld en de wijze waarop vrijheid begrepen wordt door het “geatomiseerde” moderne individu. In de waardering van private onverstoorbaarheid resoneert *apatheia* als klassiek motief om voorrang te geven aan het versterken van de mentale binnenwereld boven elk vorm van wereldlijk *commitment*.

Deel III.

**Naar een veiligheidspolitiek in de geest van
Hannah Arendt**

INLEIDEND OP DEEL III

Veiligheidsbegeerte verleidt mensen om het vooruitzicht van pijn en schade te vermijden en gevaren zo snel mogelijk te beheersen. Maar aan een al te instrumentele beheersing kleven nadelen die ik uitgebreid heb laten zien. Mijn punt is *niet* dat gevaar in het geheel niet beheerst moet worden. Ik wil laten zien dat er voordelen vastzitten aan een politiek leven dat zijn controlereflex op ‘pauze’ kan zetten en gevaar multiperspectivisch kan waarderen, en er behoedzaam op te reageren.

Het pauzeren van deze reflex lijkt eenvoudiger dan het is. In beginsel is het voor iemand makkelijker om iets niet-bedreigends te weerstaan, zoals het nemen van een snoepje, dan om zich ervan te weerhouden *niet direct* in te grijpen bij iets gevaarlijks.²⁰⁹ Dit is ook politiek van toepassing.²¹⁰ Non-interventie in staat van crisis, is veel minder aantrekkelijk dan overmatige reactie of *precautionism*²¹¹, waarbij ‘we het onzekere voor het zekere nemen’, zodat men achteraf geen verwijt kan maken dat er niets is gedaan.

Dat de nadruk op een beheersingsgerichte (over-)reactie is komen te liggen heeft allerlei redenen die ik eerder in verschillende delen van dit onderzoek aan de orde liet komen.²¹² Samen illustreren ze de enorme uitdaging die er ligt om in de politieke besluitvorming *niet direct* toe te geven aan veiligheidsbegeerte. Pas in een meer *prudent*²¹³ omgaan met de controlereflex ontstaat ruimte om gevaren beter te begrijpen.

Prudent reageren wordt in bestuurlijke zin vaak in verband gebracht met iemand die het zekere voor het onzekere neemt. Ik wil hieraan de betekenis toevoegen dat een vruchtbare behoedzaamheid vergt dat men ook het *ónzekere voor het zekere neemt*. Wat betekent dit? Het betekent *niet alleen* dat we hoe dan ook van onvoorspelbare gebeurtenissen kunnen uitgaan. Het betekent, kort gezegd, in de geest van Arendt, dat men *het onzekere ‘liefheeft’*, in de zin van

209 Zie ook Wildavsky's bespreking van “*the fear of regret*” (Wildavsky, 2012, 226). Politiek gezien hebben personen die zich op voorzorg instellen een veel groter retorisch voordeel dan bestuurders die inzetten op een meer afwachende, onderzoekende houding.

210 Zij het dat de redenen nog wat ingewikkelder liggen omdat er niet alleen sprake is van het willen vermijden van pijn en schade, maar ook van aansprakelijkheid.

211 Zie de discussie met Paul Lamy, oud WTO-chef, in NRC over de toename van *precautionism* als bestuurlijk principe van de EU-landen in het geopolitieke belangenspel van de wereldhandel. De Gruyter, C. (10 mei 2020). ‘De wereld is niet langer plat.’ NRC. Geraadpleegd van <https://www.nrc.nl/nieuws/2020/05/10/de-wereld-is-niet-langer-plat-a3999298>.

212 Ze liggen onder andere besloten in de structuur en cultuur van ons huidige politieke bestel (zoals de risicoregelflex), of ze hebben te maken met de rol van angst in de menselijke conditie (die een dwingend beroep op tegenreactie), of ze hebben te maken met motieven van beheersing die al heel lang in het moderne denken besloten liggen.

213 Ik volg Arendts *prudentia* op basis van Cicero's *De officiis* i.50-54: “(...) *the capacity for prudent judgment which is the virtue of statesmen*” (HC, 91). *Prudentia* is een oud onderscheidend criterium tussen bestuurlijke en dienende beroepen (“*liberal*” en “*servile*” arts). Buiten deze context wil ik de deugd van het oordeelsvermogen benadrukken die in de term besloten ligt. Prudent handelen impliceert een kritische behoedzaamheid tot de controlereflex en een verstandige overweging van verschillende gezichtspunten in het licht van de toekomstige gevolgen. Oordelen is in die zin nauw verwant aan het begrijpen, aan een mentaliteit die betekenis zoekt over meerdere gezichtspunten, en deze weegt onafhankelijk van wat de heersende macht of opinie verlangt.

een *gewilde inter-esse* in wat de gevaren *betekenen* die zich in elke onvoorspelbare verhouding tot de wereld presentstellen.

Hierin ligt een dubbele uitdaging. Er ligt een ontologische uitdaging om individueel voortdurend alert te blijven voor de vele betekenisvolle kanten van gevaren, en niet te snel te zwichten voor onze veiligheidsbegeerten. En er ligt een politieke uitdaging om deze prudente, gevaar-accepterende mentaliteit een solide democratisch onderdak te bieden, zodat zij niet geblokkeerd wordt, maar kan floreren.

Argumentatie en opbouw

Welke inzichten kunnen Arendts antropologie en haar politieke theorie van het handelend pluralisme bieden, opdat een vruchtbare behoedzaamheid tegenover de veiligheidsbegeerte mogelijk wordt? Het antwoord op deze vraag is gebaseerd op de volgende kerngedachte—vooropgesteld dat ‘het politieke’ inderdaad een handelend pluralisme *kán* zijn:

Het handelend pluralisme kan zich weerhoudend opstellen tegenover onmiddellijke beheersing omdat het begrijpt dat de acceptatie van gevaar conditioneel is voor elk politiek initiatief, voor het handelen als zodanig.

In dit ‘begrijpen dat de acceptatie van gevaar nodig is’, liggen enkele argumenten vervat. In de eerste plaats *een existentieel argument*. Wie gevaren vanuit meerdere gezichtspunten begrijpt, hoeft zich niet voortdurend ‘belaagd’ te voelen. Een persoon kan *positieve vrijheid* ervaren wanneer zijn potentialiteit kan floreren in het pluralistisch initiatief. Dit vereist het inzicht dat het floreren niet kan zonder de stap in het publieke domein te riskeren.

In de tweede plaats is er *een ‘procedureel’ argument* van *betekenisverdieping, noodzakelijk voor een prudent omgaan met gevaar*. Als politiek *handelen* de vruchtbare aspecten van gevaar begrijpt, kan men non-interventie zinvol onderbouwen. Men kan alternatieve wegen vinden die niet passen bij het belang van de controle *an sich*, maar bij hoe ‘de mens’ zich tot zichzelf en de wereld wil verhouden. Het gaat om autonomie. Waar veiligheidsinterventies nooit neutraal zijn, en hun impact zelfs enorme consequenties kan hebben, is het redelijk kunnen oordelen en ‘anders-willen’ van waarde.²¹⁴

In de derde plaats, zo zullen we zien, is er een argument van politiek vertrouwen. In een integer, geëngageerd politiek klimaat ontstaat meer vermogen om autoritaire krachten het hoofd te bieden. Dit vermogen is *niet* maakbaar maar een *emergent* verschijnsel. Ze verschijnt

214 Ik bedoel met dit toenemend belang niet op het feit dat technologie nu relatief meer impact heeft dan vroeger. De cumulatieve aard van de technologie (die de menselijke capaciteit steeds vaker voorbijstreeft) zal de mens vaker voor het dilemma stellen tussen enerzijds meedelen met de stroom van technologische ontwikkeling, of anderzijds het vasthouden aan regie over hoe deze technologie de menselijke conditie verandert. Is de beweging naar bijvoorbeeld fysiologische onkwetsbaarheid te begeren, als we daar vanaf een afstandelijker gezichtspunt naar kijken? Mijn gedachte is hier dat het *handelend pluralisme* zich beter kan loskoppelen van de padafhankelijkheid van technologische ontwikkeling omdat het handelen zijn doel in zijn activiteit (zijn *menselijke* potentialiteit, en *niet* zijn technologische potentialiteit) als zodanig vindt en niet in de maakbaarheidsdoelen van *homo faber*.

in de opkomst van de menselijke interactie en gedeelde verantwoordelijkheid voor de wereld— in de breed gedeelde *amor mundi*.

De onderbouwing van deze punten, maar met name het existentiële argument, op grond van Arendts ontologische ideeën zet ik uiteen in hoofdstuk 8, '*Vita periculosa*'—over de vraag waarom de acceptatie van gevaar conditioneel is voor een bloeiend leven.

In hoofdstuk 9 'Politiek van betekenis', behandel ik de vraag onder welke theoretische voorwaarden het handelen in acceptatie van gevaar gestalte kan krijgen.

Ten slotte geef ik in de 'Coda' een overweging over wat dit andere 'veiligheidsdenken' impliceert voor hoe mensen zich kunnen verhouden tot veiligheidsbegeerte. Dit doe ik specifiek in het licht van de motieven *hybris*, *immunitas* en *apatheia*, omdat deze motieven niet per definitie instrumenteel opgevat hoeven te worden.

Hoofdstuk 8.

Vita periculosa

It is beyond doubt that the capacity to act is the most dangerous of all human abilities and possibilities, and it is also beyond doubt that the self-created risks mankind faces today have never been faced before (BPF, 63).

In dit hoofdstuk beantwoord ik de vraag, ‘*Waarom is de acceptatie van gevaar volgens Arendt conditioneel voor een bloeiend leven?*’ Het antwoord heeft te maken met Arendts antropologische begrippen van beginnen, handelen, en willen. Werkwoorden die, als we ze volgens Arendt begrijpen, allemaal gevaar impliceren. Ik introduceerde ze al op globale wijze in hoofdstuk 4.

De vita activa blijkt een ‘*vita periculosa*’ (term van auteur). Een actief leven trekt zich niet terug in de ivoren toren van zijn eigen denken, of in zijn eigen maakbare omgeving. Een actief leven treedt naar buiten en neemt het gevaar ‘voor lief’ (in letterlijke zin) dat voortkomt uit het aangaan van nieuwe projecten, en onvoorspelbare interacties met anderen. *De vita periculosa* is mijn interpretatie van wat Arendts ontologische bepalingen betekenen voor het kunnen accepteren van gevaar.

Ik bespreek eerst dat beginnen altijd een riskeren inhoudt. Ik bedoel daarmee dat een nieuw begin elk mens in een spanningsvol gebied brengt tussen zijn behoefte aan zekerheid, en zijn behoefte aan een ‘willen loslaten’. Alleen in de ontvankelijkheid voor het onvoorspelbare kan ook het onverwacht goede tot ons komen.

In de tweede plaats bespreek ik hoe het handelen *vrijheid* ervaart in het onvoorspelbare beginnen met anderen. Binnen de context van het sociaal contract is veiligheid een garantie voor *negatieve* vrijheid. Maar deze vorm van vrijheid is onbevredigend omdat zij niets betekent voor het menselijk verlangen om zich te kunnen ontplooien. Zelfontplooiing, het kunnen realiseren van je eigen potentialiteit, beschrijft een vorm van *positieve* vrijheid die alleen kan worden ervaren in het handelen. Dit vrijheidsbeeld maakt ook veiligheidsbegeerte anders. Een garantie voor ‘onbedreigd-zijn’ transformeert in een ‘verlangen naar vervulling’. Het veiligheidsbelang versmelt met de voorwaarden voor een positief vrij zijn, met de mogelijkheid te kunnen handelen. Ik vat positieve vrijheid op als een voorwaarde voor een existentieel veiligheidsgevoel.

Ten derde bespreek ik in dit hoofdstuk het *willen* als facet van het leven van de geest. De wil is het enige vermogen dat ‘nee’ kan zeggen tegen de begeerte van controle. In die zin werkt

de wil ondersteunend aan een prudent handelen in collectief verband. In de mogelijkheid een handeling uit te voeren of *juist niet* ontstaat bovendien de ervaring van vrijheid. Zonder dat doelen direct gerealiseerd worden, kan de wil zich als het ware reeds verheugen in haar eigen potentialiteit.

Beginnen is riskeren

Beginnen impliceert riskeren. De geboorte van een kind maakt direct voor de ouders duidelijk dat zij te maken hebben met een contingent begin, waarover zij geen controle hebben, maar waarvoor zij wel een verantwoordelijkheid van veiligheid voelen. Dit zet direct de toon voor de dubbelheid van veiligheid als begeerte. Het kind komt *dóór* de ouders, maar is niet *ván* hen. Zij moeten accepteren dat het kind gevormd wordt zoals het wordt. Met de eerste ademteug gaan zij een proces van *loslaten* aan waarbij ze moeten accepteren dat hun kind zich niet zal gedragen naar hun voorstellingen en verwachtingen, maar dat het eigen wegen zoekt in toenemende zelfstandigheid.

De spanning tussen *loslaten* en *zorgen* is misschien wel het meest kenmerkend voor het opvoeden als menselijke zoektocht. Daarin wordt de ouder gedreven door primaire, zelfs lijfelijke begeerte om voor de veiligheid van het kind zorg te dragen, alsof het de veiligheid *ván* hem- of haarzelf is. Maar er is ook het bijna clichématige inzicht dat overmatige bescherming niet vruchtbaar is voor de ontwikkeling. De ouder moet zich distantiëren van de angst en een actief wilsbesluit nemen om de *spontane* ontwikkeling ten dele de vrije loop te laten, én daarbij te accepteren dat ongelukken ‘erbij horen’ maar ook productief zijn.

Opvoeden vooronderstelt een verstandig beleid ten aanzien van deze spanning. De spanning is kenmerkend voor de menselijke conditie omdat er voortdurend aanspraak gedaan wordt om toe te geven aan veiligheidsbegeerte, in de wetenschap dat zij ten koste gaat van het begunstigen van het onzekere, initiatiefrijke leven.

Zeker in de technologische ruimtes van de *homo faber* ligt de ‘verantwoordelijkheid’ om deze spanning in stand te willen houden voortdurend onder de verleiding van maakbare oplossingen. Vooraf aan de geboorte liggen er voor de ouders de dilemma’s van de prenatale screenings. Na de geboorte liggen er talloze technische snufjes en dienstverleningen waar het kind mee gemonitord en beschermd kan worden, van eenvoudige fietshelmpjes tot *child tracking devices*.

Ik wil hier niet ingaan op welke ethische dilemma’s talloze technieken introduceren. Het is belangwekkend om te zien hoe de maakbaarheid op grond van veiligheid insluipt op de eigenschap die volgens Arendt het meest tekenend is voor de menselijke conditie, de nataliteit. In de nataliteit ligt de menselijke kracht om te beginnen vervat. Juist in het nog-onbepaalde ontstaat de mogelijkheid tot vrijheid, waarbij de onzekerheid van de toekomst geen vloek maar een zegen is omdat mensen daarin de onbegrensde mogelijkheden waarnemen van hun handelen.

Deze ontvankelijkheid voor een contingente toekomst is te koesteren. Maar dit is een opgave die mensen pas inzien als zij begrijpen dat de vruchtbaarheid van een nieuwe stap niet kan zonder acceptatie van gevaar. Het wilsbesluit om de contingentie te eerbiedigen moet weerstand bieden tegen de gemakkelijke, snelle beloften van veiligheid. ‘*Het zekere voor het onzekere nemen*’ beschrijft geen eigenstandige deugd zonder dat het bewustzijn zich ervan doordringt ook ‘*het onzekere voor het zekere te nemen*’. Als de mens binnen de *vita activa* zowel arbeidend, werken als handelend wezen wil zijn, moet hij de spanning tussen zekerheid en onzekerheid erkennen en haar als leidraad nemen in zijn veiligheidsafwegingen.

Dat deze spanning in de moderniteit eenzijdig uitvalt, heeft te maken met de verleidingen van de maakbaarheid, die ik vatte onder de motieven *hybris*, *immunitas* en *apatheia*. Maar zij heeft ook een relatie met de filosofische nadruk op de angst voor de dood.

‘*Wij zijn veilig, wánt wij zijn vrij*’

Een groot deel van de pijn en moeite investeren mensen in hun arbeid en werk om zichzelf te handhaven. Waarom dan als mens de activiteit van het handelen aangaan, als dit vermogen, zoals Arendt aangeeft “het meest gevaarlijke van alle activiteiten” is? Het antwoord ligt in de vrijheidsbelofte die het handelen in zich draagt. De vrijheid bekrachtigt de mogelijkheden van de pluraliteit. En dit pluralisme begunstigt het individu omdat het mederichtinggevend is in het initiatief. Het geëngageerde individu *floreert*.

De betekenis van veiligheid is voor Arendt *relatief* aan de drie menselijke basisactiviteiten. Voor de *homo faber* krijgt veiligheid een inhoud van maakbare controle over gevaar. Voor de *animal laborans* verwijst veiligheid naar het lichamelijk overleven (HC, 98).

In het arbeiden en het werken symboliseert veiligheid de garantie voor een *negatieve vrijheid*. Dóór te arbeiden en te werken kan de mens vrij zijn *ván* behoefte, of vrij *ván* dreigingsvolle obstructies die zijn bewegingsvrijheid of creatieve vermogen inperken.²¹⁵ Ongenoegen over de onvoorspelbaarheid van het handelen leidt voor de *homo faber* tot het optuigen van zekerheden zodat men vrij kan zijn *ván* onvoorspelbaarheid (HC 220-222).

Het begeren van veiligheid is zo te verantwoorden door te wijzen op de functie van veiligheid als individuele mogelijkhedenvoorwaarde. ‘*Ik ben veilig, dús ik kan vrij zijn.*’ Deze negatieve vrijheid vormt de kern van het liberalisme en het sociaal contract. Maar ook binnen liberale context is vrijheid als ‘afwezigheid-ván’ kritisch bediscussieerd. Isaiah Berlins *Two Concepts of Liberty* (1958), gepubliceerd in hetzelfde jaar als *The Human Condition*, plaatste de notie van negatieve vrijheid in contrast tot *positieve* vrijheid.

[Liberty in...] the ‘negative’ sense, is involved in the answer to the question ‘What is the area within which the subject - a person or group of persons - is or should be left to do or

215 Dat arbeiden en werken een negatieve vrijheid produceren, betekent *niet* dat deze activiteiten *geen* positief genoeg kunnen schenken. Het typerende gevoel van voldoening dat arbeiden veroorzaakt, kan alleen in het arbeiden worden ervaren (HC, 107). En zo kan ook het werken de bevrediging geven van de creatie van een tijdloos kunstwerk (HC, 167).

be what he is able to do or be, without interference by other persons?’ [Liberty in...] the ‘positive’ sense, is involved in the answer to the question ‘What, or who, is the source of control or interference that can determine someone to do, or be, this rather than that?’ (Berlin, 1958).

Berlins voorkeur, vergezeld van de nodige kanttekeningen, gaat uit naar een negatieve betekenis. Negatieve vrijheid is smal, maar een positieve voorstelling nodigt uit tot fantasieën over hoe het individu zijn kunnen kan bekrachtigen. Het gevaar ligt op de loer dat regimes van orde en autoriteit een monopolie op bepaalde waarden vestigen die deze positieve vrijheid moeten vertegenwoordigen. Een reactie die in het licht van toen begrijpelijk is omdat Berlin de Sovjetretoriek voor ogen stond (Hiruta, 2014).

Berlin had een zelfverklaarde hekel aan Arendt.²¹⁶ Deze vijandigheid is niet alleen te verhalen op hun verschillende vrijheidsopvattingen. Desalniettemin is het verschil van opvatting hierover groot. Dit verklaart waarom Arendt het gebruik van positieve vrijheid (“*positive liberty*”) vermijdt. Arendt wilde zich niet committeren aan het smalle liberalisme dat zich alleen maar richt op de bescherming van het *individu* (Arendt gebruikt zelf ook vaker “*freedom*” en niet “*liberty*”). Haar inspiratie ligt dan ook eerder bij Montesquieu, die zij beschouwt als de enige moderne denker die een verschil in vrijheden waarneemt (LM II, 198-199).

Het is niet zo dat Arendt de beschermende staatkundige structuren onnodig vond (Hiruta, 2014; Waldron, 2000). Maar zij vond deze alleen legitiem als ze voorwaardelijk zijn vóór het handelen. Het belangrijkste doel van instituties is niet de bescherming van het individu tegen de vrijheid van anderen, maar het verschaffen van een plek voor het handelen als interactief proces tussen mensen.

Ik benoemde eerder hoe het handelen gebaseerd is op de aristotelische theorie waarin de *bios politikos* een hoger burgerlijk privilege was. De sfeer van het levensonderhoud was *banausos*. Een sfeer van futiliteit waartegen het privilege tot politiek scherp afstak.

Ik benoemde al eerder, in hoofdstuk 4, dat Berlin Arendts visie op de directe deliberatie die bestond in de Atheense stadstaat afdeed als “*metaphysical free association*”. Ik denk dat Arendt zich inderdaad kwetsbaar heeft gemaakt door zwaar op deze idealistische kijk op de oudheid te leunen.

Haar verheerlijkende kijk van de polis als formule van authenticiteit, pluralistische betrokkenheid vertolkt echter precies het punt van remedie tegen het totalitaire regime dat Berlin ook verafschuwde. Het totalitarisme parasiteert op onverschilligheid (“*apathy*”). De bourgeoisie was vatbaar voor indoctrinatie omdat ze geen privilege zag in betrokkenheid

216 Kei Hiruta bespreekt Berlins venijnige houding en constateert dat hij deze positie al vroeg ten aanzien van haar werk had ingenomen: “Arendt had ‘occupied a prominent position on [Berlin’s (GB)] ‘most hated’ list’ at least since the 1950s—before the Eichmann trial in 1961. (...) Arendt’s work was a piece of ‘metaphysical free association’ connecting ‘inaccurate’ premises and ‘unswallowable’ conclusions. This Berlin wrote in May 1963. A quarter-century later, he reiterated his judgement in exactly the same terms, this time in a published interview: Arendt ‘produces no arguments, no evidence of serious philosophical or historical thought. It is all a stream of metaphysical free association’” (Hiruta, 2014).

waardoor een totale “liquidatie van de vrijheid” kon ontstaan (zie: EU, 406-408)²¹⁷ De intellectuelen in de ondergang van de Weimarrepubliek waren cynisch ingesteld, wars van de inefficiënties van de partijpolitiek, en daarom vervreemd van hun verantwoordelijkheid voor een florerende publieke ruimte. Zij hadden vooral aandacht voor hun eigen belang.

Het ‘*ik-ben-veilig-dús-ik-kan-vrij-zijn*’ is ontoereikend. Het onderscheid tussen arbeiden, werken, handelen laat zien hoe de inhoud van veiligheid binnen het leven fluctueert. Handelen vergt verlaten van huis en haard om te ontdekken dat veiligheid ook mogelijk is als een *floreren* in samenspraak met anderen. In dit floreren, als een inzien van de menselijke potentialiteit, komen de waarden van vrijheid en veiligheid op een andere manier samen.

‘*Wij zijn veilig, wánt wij zijn vrij*’, moet de formule zijn voor het pluralisme. In het handelen wordt (positieve) vrijheid *voorwaardelijk* voor veiligheid. In samenspraak met anderen (“*in-between*”)²¹⁸ ontdekken mensen hun potentialiteit, ten eerste. Maar deze participatieve politiek beschermt ook de maatschappelijke integriteit. Ze leidt mensen uit de onverschilligheid van hun private belangen *in* de pluraliteit:

It requires courage even to leave the protective security of our four walls and enter the public realm, not because of particular dangers which may lie in wait for us, but because we have arrived in a realm where the concern for life has lost its validity. Courage liberates men from their worry about life for the freedom of the world. Courage is indispensable because in politics not life but the world is at stake (BPF, 155).

Er is moed voor nodig om buiten de persoonlijke veiligheid te treden²¹⁹, en politiek zorg te dragen voor een betere wereld. De *vita periculosa* is niet alleen gevaarlijk door de riskante uitkomsten die kunnen ontstaan bij elk beginnen. Zij is al gevaarlijk omdat ze het individu uitnodigt de comfortabele, private sfeer te verlaten, en belang te hechten aan de wereld.²²⁰

Het centrale, kritische argument tegen negatieve vrijheid is ook van toepassing op de conceptie van veiligheid. Is veiligheid niet méér dan alleen de voorwaarde voor een onbedreigd leven?

217 Arendt is zich overigens volledig bewust van het probleem dat Berlin schetst in relatie tot positieve vrijheid, dat er een risico ligt dat regimes van autoriteit een claim te leggen op bepaalde superieure waarden. In politieke zin is het cruciaal dat betekeniswaarden niet absoluut worden begrepen. Het politieke is een paradoxaal domein waarbij waarheid in absolute zin wel nagestreefd moet worden maar niet vastgesteld. In de onderlinge uitwisseling kan het narratief bijvoorbeeld een middel zijn om betekenis uit te wisselen. Bijvoorbeeld, Arendt stelt in haar in memoriam van de Deense schrijfster Isak Dinesen: “*It is true that storytelling reveals meaning without committing the error of defining it (...)*” (MDT, 105).

218 Zie Hiruta: “What ultimately enables political freedom, then, is the “in-between” that simultaneously “relates and separates” people. More specifically, it is the politicised “in-between” where men and women gather together, show the courage to publicly speak and act, express willingness to hear what others have to say and see what others have to do, and form and exchange opinions about others’ words and deeds” (Hiruta, 2014).

219 *Philopsychia* verwoordt volgens Arendt het Griekse *dédain* voor mensen die niet durfden en zich verscholen achter de gevels van hun vertrouwde huiselijke omgevingen (PP, 122).

220 Over de grootmoedige houding ten aanzien van de wereld, die Arendt geïnspireerd door Augustinus ook wel *liefde* noemt, kom ik te spreken in de volgende paragraaf. Deze *amor mundi* is een belangrijk element omdat de wil tot handelen voortkomt uit de liefde voor de wereld (Verhoeven, 2003, 35).

Meerdere wetenschappers, op het gebied van de criminologie en de internationale betrekkingen, hebben geprobeerd een positieve waarde van veiligheid op het spoor te komen (McSweeney, 1999; Schuilenburg & Van Steden, 2016).²²¹ De verschillende posities zijn te verhalen op het centrale argument dat menselijke behoeften te smal worden opgevat. Sociaal en psychologisch welzijn laat zich weinig effectief bevorderen door alleen de risico's te elimineren. Gelet op de subjectieve beleving hebben mensen behoefte aan het verstevigen van “gemeenschap, zekerheid en geborgenheid” (Salman, Van Steden, Van Vliet, & Boutellier, 2010).

Volgens McSweeney, bij mijn weten de eerste wetenschapper die positieve veiligheid introduceerde, dient veiligheid gefundeerd te zijn op het principe van *sociale reflexiviteit*. De staat moet zijn faciliterende rol hervinden wat betreft veiligheid als een oorspronkelijk civiel en niet primair nationaal belang (McSweeney, 1999). Volgens de positief-criminologische school is positieve veiligheid een antwoord op het herstel van lokaal initiatief en het bevorderen van gemeenschapszin in een geïndividualiseerde en “verhufterde” samenleving (Salman, Van Steden, Van Vliet, & Boutellier, 2010). Een belangrijk punt waar ik op terugkom, is dat de hang naar positieve veiligheid samengaat met scepsis jegens de natiestaat.

De ‘sociologische school’ van positieve veiligheid kan onder de kritiek worden gesteld van het omlabelen van veiligheid op basis van wat aan opbouwende initiatieven waar te nemen is, zonder te kijken naar wat veiligheid voor de menselijke conditie betekent. Het gaat vooral om een bijsturen van een te negatieve bijklank en een aanprijzen van initiatieven als positief bijdragend aan de sociale veiligheid.

De analyse van veiligheid binnen de *vita activa* is fundamenteeler. Niet de sociale werkelijkheid, maar de menselijke conditie bepaalt waarom de houding tot gevaar moet veranderen. Dit begrijpen van veiligheid in het licht van de *vita activa*, met medeneming van het heuristisch onderscheid tussen negatieve en positieve veiligheid, leidt samenvattend tot het volgende beeld:

In het arbeiden en het werken is veiligheid een *conditio sine qua non* voor (negatieve) vrijheid—een onbedreigd-zijn en ongehinderd-zijn door tekort. In het handelen keert deze relatie om. De (positieve) vrijheid is de *conditio sine qua non* voor veiligheid—een situatie waarin alleen een intrinsiek riskant *inter-esse* leidt tot floreren en ‘thuis-zijn’ in de pluralistische ruimte. De veranderlijke spanning die zo ontstaat tussen veiligheid en onveiligheid is conditioneel voor de *vita periculosa*.

221 Ik heb de implicaties van het positieve veiligheidsbegrip eerder uitgewerkt in ‘Positieve veiligheid: een theoretische analyse van een omstreden concept’ (Bakker, 2015). Hierin uit ik kritiek op de wankle theoretische grondslagen. Schuilenburg en Van Steden reageren in het artikel ‘Positieve veiligheid. Een inleiding’ (Schuilenburg & Van Steden, 2016) door te stellen dat: “Anders dan Gerben Bakker (2015) betoogt, beschouwen wij veiligheid daarom niet als ‘in belangrijke mate negatief gefundeerd.’” Mijn kritiek is echter anders. Ik benadruk dat veiligheid in de filosofie en in de algemene verbeelding opkomt tegen de ervaring van angst. Dat positieve veiligheid vervolgens lastig te funderen is, heeft, naar ik betoog, vooral te maken met het probleem dat de koppeling aan subjectieve behoeften arbitrair blijft en dat er een eindeloze begripsverwatering ontstaat.

De tekortkoming van Berlins conceptie is dat hij de betekenis van het *dynamisch betekenisverloop* tussen vrijheid en veiligheid in de menselijke conditie (tussen arbeiden, werken en handelen) niet zag, en in plaats daarvan alleen beoordeelde welke vrijheidsconceptie het beste te verenigen was met een liberale orde waarin de individuele vrijheid zo breed mogelijk kan zijn. Daarin nam hij het zekere voor het onzekere en zag positieve vrijheid als potentieel gevaarlijk vanwege de moraalpolitieke claims die erin geprojecteerd kunnen worden.

Het liberale denken kan het idee van de aristotelische *bios politikos* slecht onderdak geven, omdat het direct sceptisch staat tegenover de gedachte dat vrijheid en veiligheid in een 'wij' te grondvesten zijn. Maar Arendt toont precies hoe het dynamisch verloop tussen vrijheid en veiligheid samenhangt met hoe het individueel eigenbelang verandert wanneer de pluralistische activiteit in beeld komt.

Arendt benadrukt dat de *animal laborans* in zijn bezigheid te overleven strikt genomen *alleen met zichzelf is* (HC, 22). De pluraliteit is meer dan de *conditio sine qua non*, zelfs de *conditio per quam* voor het handelen. En deze pluraliteit betekent zowel een riskeren als een floreren, *op voorwaarde dat* het individu zijn veiligheid als eigenbelang verlaat. In het handelen ontstaat een nieuwe horizon waartegen de individuele veiligheidsbehoeften vulgair afsteken, en waarin een positieve vrijheidservaring ontstaat.

Arendt taxeert dat een dergelijke ervaring bijvoorbeeld opkwam in de beginfase van de studentenprotesten eind jaren zestig. In de beginfase was het debat nog niet verziekt door geweld en handelden de partijen nog uit oprechte hang naar morele verandering. Hierin gebeurde iets bijzonders (dat overigens in zijn collectief-psychologische karakterisering bij Arendt speculatief blijft):

As I see it, for the first time in a very long while a spontaneous political movement arose which not only did not simply carry on propaganda, but acted, and, moreover, acted almost exclusively from moral motives. Together with this moral factor, quite rare in what is usually considered a mere power or interest play, another experience new for our time entered the game of politics: It turned out that acting is fun. This generation discovered what the eighteenth century had called "public happiness," which means that when man takes part in public life he opens up for himself a dimension of human experience that otherwise remains closed to him and that in some way constitutes a part of complete "happiness." In all these matters I would rate the student movement as very positive (CR, 203).

Uit dit fragment blijkt hoe Arendt politiek geluk identificeert met engagement. Dit engagement heeft een positief bestaanseffect waarin zowel de ervaring van vrijheid en veiligheid samenkomen in de opheffing van hun negatieve gerichtheid. De vraag is zelfs, wanneer deze ervaring ontologisch van groot belang is, of negatieve vrijheid wel levensvatbaar is *zonder*

positieve vrijheid. Uit het fragment blijkt daarnaast het *emergente* karakter van het ‘geluk’. Zij is een ontdekking binnen het pluralistisch initiatief.

Afgezet tegen dit emergente karakter, is het sociologische positieve veiligheidsbegrip ontoereikend wanneer het wordt gezien als dienstbaar aan behoeften, of aan een principe van sociale effectiviteit. Deze interpretatie maakt een positieve herformulering instrumenteel voor het individueel welzijn. Maar handelen is niet instrumenteel. Het floreren van de pluraliteit is een ‘ontdekking’ binnen de act van het handelen zelf.

Het inzicht ‘*wij zijn veilig, want wij zijn vrij*’, verdiept het probleem van ‘de veiligheidsparadox’ — ‘*hoe veiliger het land, hoe banger zijn burgers*’.²²² Liberale risicomaatschappijen slagen er maar beperkt in om een *bios politikos* te accommoderen. Er ontstaat ‘perplexiteit’ over het feit dat betere maatregelen geen hogere veiligheidservaring sorteren. Maar dit is niet verrassend, gelet op de gedachte dat de materiële veiligheidsbehoeften ‘voor’ het arbeidende en het werkende leven al ruimschoots worden bevredigd (buiten een crisissituatie).

Wanneer de onderste lagen van Maslows *hierarchy of needs* (de fysieke veiligheidsbehoeften) geen reden tot zorg veroorzaken, komt het gemis aan mogelijkheden tot “*self-actualization*” alleen maar scherper in beeld. Echter, in tegenstelling tot Maslow, moet deze zelfontplooiing *niet* als een *behoefte* worden gezien van het *individu*. Dit perspectief verleidt immers direct weer tot (sociale) maakbaarheidsgedachten en een sociaal-economische doel-middelrationaliteit. Ik herhaal, het handelen is zijn eigen doel. Wat ontstaat aan betekenis van vrijheid en veiligheid is *emergent*. Net zoals de aristotelische deugden wordt hun inhoud pas proefondervindelijk zichtbaar in het handelen.

Ik benadruk daarom dat noch positieve vrijheid noch positieve veiligheid maakbaar zijn. De enige denkbare interventies zijn om de grond voor het handelen zo vruchtbaar mogelijk te maken en restricties zoveel mogelijk weg te nemen.

Het antropologische karakter van het handelen keert naar een argument voor politieke structuur. De vrijheid en veiligheid van pluralistische ontplooiing, en het robuuste karakter van een pluralistische gemeenschap kunnen in minimale zin worden beschermd door een stelsel van rechten. De manier om naar mensenrechten te kijken is *niet* vanuit het perspectief van negatieve vrijheidswaarborging, of van veiligheid als positieve behoefte, maar vanuit dat van de mogelijkhedenvoorwaarde die ze scheppen voor een plek tot handelen: “[*To have* (GB)](...) *a right to have rights (and that means to live in a framework where one is judged by one's actions and opinions) and a right to belong to some kind of organized community* (...) (OT II, 297). Ik zal onder het hoofdstuk ‘Politiek van betekenis’ verder ingaan op hoe het civiele engagement kan worden voorgesteld in relatie tot de politieke ruimte.

222 Dit is eerder een populaire waarheid dan een wetenschappelijke. Van Walsum, S. (20 februari 2015). ‘Hoe veiliger het land, hoe banger zijn burgers.’ *De Volkskrant*. Geraadpleegd van <https://www.volkskrant.nl/nieuws-achtergrond/hoe-veiliger-het-land-hoe-banger-zijn-burgers-b30faf11/>.

Liefde, wil, wereld

Willen mensen iets betekenen voor de door mensen ingerichte wereld, dan moeten zij gevaar in een letterlijke zin ‘voor lief’ nemen. De wil tot handelen komt voort uit de liefde voor de wereld (Verhoeven, 2003, 35). Het *willen* en de *amor mundi*, Arendts conceptie van de liefde voor de wereld als drijfveer voor het handelen, zijn van belang om te begrijpen waarom de mens onzekere interacties en riskante politieke projecten van de *vita periculosa* aangaat.

Arendt baseert haar positieve conceptie van de wil op Augustinus en Duns Scotus. Haar studie naar deze scholastieke filosofieën is dikwijls gedetailleerd. Het liefdesbegrip van Augustinus vormde haar proefschriftonderwerp: *Der Liebesbegriff bei Augustin* (1996, eerst gepubliceerd in 1929). De wil vormde het tweede onderwerp van *The Life of the Mind*. Ik beperk me tot de punten met een politieke betekenisrelevantie voor het omgaan met veiligheid. Deze berusten vaak meer op Arendts toe-eigening van de Middeleeuwse denkers omdat de scholastiek geen politiek oogmerk had.

Het is opmerkelijk om het bestaan van de vrije wil in relatie tot het politieke handelen te verbinden met een theologisch voluntarisme (zie: Murphy, 2019). Deze vorm van voluntarisme is immers gesitueerd rondom de geloofsact (wordt deze door de wil of door de rede bepaald?). Toch levert deze interpretatie bij Arendt een interessante analogie op, specifiek in relatie tot veiligheidsbegeerte.

In de geloofsact leert een mens blindelings vertrouwen stellen. Het kost energie om het soort duurzame liefde op te brengen voor God in een ervaring getekend door contingentie en ondoorgrondelijkheid. In zoverre een theologisch voluntarisme nauwelijks nog een rol speelt in de hedendaagse discussie over de vrije wil, biedt zij dus hoe dan ook een inspiratiebron voor een soort *wilsinstelling* (dit is mijn eigen term (GB)) die in zichzelf volstaat zonder direct te buigen naar wat het intellect²²³ of de begeerte dicteert. Dit is mijns inziens daarom een relevante analogie die Arendt maakt, ongeacht hoe we het debat tussen voluntarisme en determinisme vandaag zouden beslechten, en ongeacht de vraag of de vrije wil nu wel of niet bestaat. Hoe werkt deze wilsinstelling tegenover veiligheidsbegeerte?

Ten eerste, zij representeert de gedrevenheid om gevaar niet alleen aan te nemen, maar daadwerkelijk te willen riskeren. Andersom kan de wil besluiten om weerstand te bieden aan doelen van veiligheidsbegeerte. De wil blijkt het aangewezen vermogen om de utopische maakbaarheid op te schorten. (en niet het denken en het oordelen, hoewel deze vermogens niet los te koppelen zijn van de wil).

Ten tweede, de wilsinstelling vertegenwoordigt de mogelijkheid tot liefde. Deze liefde is *niet* primair gericht op het bezitten van de doelen die begeerten uitspellen. Zij stelt behagen in haar eigen potentialiteit. Op basis van interpretaties van Augustinus en Duns Scotus fundeert

223 Ik gebruik hier bewust het begrip ‘intellect’ omdat het voluntarisme het idee afwijst van redelijkheid en kennis als primaire geloofsgrond. Dit ‘theologisch intellectualisme’ vormt de scholastieke tegenpool van het voluntarisme. In algemene zin kenmerken dit soort filosofische voorkeuren van Arendt haar argwaan jegens vormen van denken die daadkracht terugbrengen naar kennisafwegingen.

Arendt dit liefdesbegrip dat opkomt in de spontane maar onvoorspelbare wereld (*“das weltliche Aufeinanderangewiesensein”* (LA, 97)). Deze liefde kan verklaren hoe mensen positief verwijlen in hun acceptatie van gevaar.

Ten derde, Arendt trekt de individuele wil door naar de politieke wil. Zij zijn niet identiek (LM II, 200). Maar de politieke wil vormt de weerslag van de individuele wil in haar liefde voor het stichten van nieuwe projecten, en haar ontvankelijkheid voor de risico's die daarmee gepaard gaan. Revoluties en historische perioden van 'wedergeboorte' hebben een positieve bijklank voor Arendt. Zij representeren de voorliefde om tot een volledig nieuw perspectief te komen, wanneer de oude manieren hun houdbaarheidsdatum hebben overschreden.

Over het eerste en tweede punt. Ik bespreek ze samen omdat ze direct in elkaars verlengde liggen. Arendt ontleent aan Augustinus minstens twee cruciale ideeën voor haar eigen antropologie. Zij ziet in Augustinus 'de eerste filosoof van de wil' (LM II, 84)²²⁴, en zij ontleent haar begrip van 'liefde voor de wereld' aan hem (bij Augustinus: *“dilectatio mundi”*). Aangevuld met inzichten van Duns Scotus in *The Life of the Mind*, ontstaat zo het beeld van een *vrije* wil.

Hoe wordt vrijheid geconstitueerd in de wil? De vrijheid van de wil wordt vaak ook wel gelijkgesteld aan keuzevrijheid volgens Arendt, een *“liberum arbitrium voluntatis”* (ibid., 86, 141). We hebben de neiging de wil te beschouwen als een vermogen dat 'ja' of 'nee' zegt tegen bepaalde doelen. Maar daarmee doen we de wil tekort. *“The Will is a fact which in its sheer contingent factuality cannot be explained in terms of causality”* (ibid., 89). Dit blijkt uit het eigenstandige vermogen van de wil om te 'nillen' (*“nilling”*, als afgeleide van het Latijnse *‘nolle’*), als gelijkwaardig, transitief tegenbeeld van de wil. Het is onvermijdelijk dat de wil zich op 'iets' richt, maar het doel constitueert de wil niet. De vaak moeilijke afwegingen tussen *willen* en *nillen* doen het individu terugbuigen op zichzelf en niet op het doel.

Arendt volgt Augustinus in zijn koppeling van de wil aan de innerlijke gespletenheid die werkt als een *principium individuationis* (ibid., 109; zie ook: Verhoeven, 2003, 34). Het voortdurende afwegen tussen willen en nillen typeert de permanente onrust van de mens die door zijn sterfelijkheid altijd is afgestemd op de toekomst. In deze accentuering van de eindigheid scheiden de wegen van Augustinus en Arendt zich. Als Augustinus had ingezien dat de mens geen sterveling is maar een boreling (*“natal”*), dan had hij de wil niet gezien als een belasting maar als een principe van spontaniteit, waarin de mens zich herkent als ontdekker van nieuwe beginpunten en contingente uitkomsten: *“The freedom of spontaneity is part and parcel of the human condition. Its mental organ is the Will”* (LM II, 110).

Hoe kunnen mensen de innerlijke gespletenheid die de wil telkens veroorzaakt overstijgen en niet met wanhoop maar met genegenheid kijken naar hun eigen ongedetermineerdheid? Het antwoord ligt in het liefhebben van het *niet-beheersen*. Naar analogie van de liefde tussen mensen geldt: *“Amo: Volo ut sis”*, 'ik heb je lief, ik wil dat jij er bent' (ibid., 104) De gespletenheid

224 Augustinus is de eerste denker die bereid is om de *wil* te beschouwen als een eigenstandig vermogen dat niet direct afhankelijk is van het uitvoeren of verstrikt is in noties van wereldlijke lust of begeerten. De wil verdient een eigen filosofie die begint bij de onderkenning dat *willen* en *kunnen* niet op hetzelfde neerkomen: *“Non hoc est velle quod posse”* (LM II, 87).

van de wil, de *liberum arbitrium*, kan getransformeerd worden in een *voluntas* als “*amor seu dilectio*” (‘een liefde of genegenheid’). Dit liefhebben ‘begrijpt’ dat het ruim baan geven aan de vrije spontaniteit geen beheersing van het object van begeerte verdraagt (LM II, 102).

Dieses Was seines Begehrens (...) ist ein bonum. (...) Das Spezifische dieses bonum ist, dass es nicht gehabt wird. Wenn es gehabt wird (...) dass Gefahr besteht, das Erworbene wieder zu verlieren (LA, 11).

Augustinus blijft in zijn karakterisering van deze liefde (die uitsluitend een liefde tot God blijft) uiteindelijk onbevredigend voor Arendt waardoor Duns Scotus in beeld komt. Aan de hand van Scotus preciseert Arendt de gedachte dat de menselijke wil in staat is de noodzakelijke causaliteit te doorbreken. Binnen de scholastiek is Scotus een uniek figuur omdat hij geluk koppelt aan een affirmatief in-de-wereld-staan, in plaats van ‘naar boven’ gericht te zijn. Scotus plaatst de koesterende ervaring van vrijheid en contingentie in het centrum van het liefhebben. Anders dan Augustinus vertegenwoordigt de liefde meer dan een niet-beheersen van de begeerte. De liefde tilt de wil naar een nog hoger niveau. Het niet-beheersen wordt een in-zichzelf-beheerste, zichzelf-ervullende beweging (“*the serenity of a self-contained, self-fulfilling, everlasting movement*” (LM II, 145)).

De fundering van vrijheid in het liefhebben van de mogelijkheden van de wil (“*unconditional commitment to freedom*”) die Scotus beschrijft, vindt Arendt nergens anders dan bij Kant (LM II, 146). Ook Kant erkent namelijk dat de wil het punt van beginnen telkens herleidt tot het punt waarop de menselijke afweging bewust afweegt wát het wil. Dit stelt het causale denken voor het probleem dat dit begin nooit spontaan kan zijn omdat elk begin altijd voortvloeit uit een voorgaande serie gebeurtenissen (LM II, 29, 146).

In het licht van allerlei deterministische argumenten is het idee van ‘spontaan beginnen’ af te doen als ‘illusoir’. Maar het is de vraag of deze spontaniteit, *zelfs al* ware zij een metafysische illusie, niet altijd *gered* moet worden om te voorkomen dat mensen hun gevoel van betekenis verliezen in hun verhouding tot de wereld en hun *handelen*. Zeker het idee van een politieke vrijheid lijkt alleen te kunnen bestaan bij gratie van “(...) *the power of doing what we ought to will and in not being constrained to do what we ought not to will*” (Thomas Jefferson in: LM II, 199).

Hoewel de vrije wil binnen de filosofische geschiedenis een kentheoretisch probleem beschrijft dat gebonden is aan de vermogens van het individu, zijn politieke gemeenschappen hoe dan ook genoodzaakt rekenschap te geven van dit ‘probleem’. Arendt grijpt Montesquieu's *Esprit des Lois* aan om het punt te maken dat de filosofische vrijheid, “*la liberté philosophique*”, ingebed moet worden in de politieke vrijheid, “*la liberté politique*”. Om dit voor elkaar te krijgen moet een individu in staat zijn “*dans l'exercice de sa volonté, ou du moins (...) dans l'opinion ou l'on est que l'on exerce sa volonté. La liberté politique consiste dans la sûreté, ou du moins dans l'opinion que l'on a de la sûreté*” (Montesquieu in: LM II, 199). Illusie of niet, de

politieke vrijheid moet in essentie neerkomen op een negatieve veiligheid *opdat* de filosofische vrije wil ruimte kan krijgen tot ontplooiing.

Door Montesquieus uitspraak op deze manier in het licht te plaatsen van de persoonlijke vrijheidservaring van Augustinus en Duns Scotus, maakt Arendt temeer duidelijk wat het moderne, liberale denken telkens vergeet. Het schept de negatieve veiligheidsvoorwaarden voor vrijheid, maar vergeet dat deze voorwaarden in het teken staan van de begunstiging van de *vrije wil, het liefhebben en het spontane initiatief*. Politieke structuren moeten het *mogelijk-maken* dienen, niet hun eigen doel van bescherming bestendigen door “*the abyss of freedom*” te benadrukken. Op deze manier vindt de studie naar de wil aansluiting bij Arendts eerdere politieke kritiekpunten aangaande vrijheid en veiligheid in de moderne staat.

Het begunstigen van een klimaat waarin de vrije wil floreert is lastig in een institutionele werkelijkheid die vaart op principes van *negatie*, in plaats van op “*energetic principles*” (LM II, 199). Misschien is het daarom vergeeflijk dat Arendt vaak bereid is het positieve te ontwaren in revolutionaire initiatieven die omgeven zijn door geweld.

De momenten waarop mensen besluiten een volslagen nieuwe orde te stichten, een “*novus ordo seclorum*”, zijn in haar ogen bijzonder. Zij kunnen, in tegenstelling tot het ‘ik-wil’, alleen ontstaan vanuit het ‘wij-kunnen’ van de pluraliteit (LM II, 200-201). Haar bewondering van de stichting van nieuwe hegemonieën, maakt duidelijk hoe stellig zij bereid is de vrije uitbarsting van initiatief te begroeten. Het handelen is het echte leven: grillig, haar uitkomsten soms wreed, maar het nieuwe begin is hoe dan ook wonderlijk om bij te vertoeven. De *amor mundi* is geen moralistische liefde, maar een houding die ontvankelijk staat voor deze riskante aspecten die opkomen in het handelen. In wezen geldt dit voor de liefde tussen mensen ook, zoals Wildavsky opmerkt: “*Conceiving of safety without risk is like seeking love without courting the danger of rejection*” (Wildavsky, 2012, 228).

Samenvattend, hoe pakken deze inzichten nu uit voor de algemene argumentatie? De wil is in staat ongehoorzaam te zijn aan de veiligheidsbegeerte. Als ik in de bergen loop en er komt blaffend een verwilderde herdershond op mij af, dan word ik in de verleiding gesteld om weg te rennen, maar ik kan het willen om dit niet te willen (nillen). Sterker, ik zou als het ware met genegenheid kunnen vertoeven bij mijn standvastigheid waardoor ik zelfs een kalmerend effect op de hond heb en de hele situatie ten goede keert.

Een dergelijk voorbeeld legt een zwak punt bloot. Het willen of nillen is geen vermogen dat onafhankelijk blijft van de angsten die juist bij gevaar de kop op steken. Maar in haar analyse geeft Arendt vrijwel geen rekenschap van hoe deze emoties kunnen verstoren in de uitoefening van de vrije wil. Het beeld van de mens als autonome willer werkt dan ook het beste in gevallen waar angsten een minder instinctieve rol spelen.

Wil ik gehoor geven aan het installeren van *tracking software* als mij dit vanuit de overheid wordt aangeraden om zo de verspreiding van een virus te monitoren (een ‘corona-applicatie’)? In een dergelijk vraagstuk, waarin de angst minder instinctief is, moet een burger gelijktijdig kunnen *willen* en *nillen* in zijn afweging om vrijheid te kunnen ervaren. Het verplichten van

deze app zou neerkomen op dwang waardoor er geen keuze meer is, tenzij burgers *nillen* door bewust ongehoorzaam te zijn en sancties te riskeren.

Maar ook zonder dwang of sancties komt de vrije wil in het gedrang. De breed uitgemeten veiligheidsdoelen van de software bedreigen de vrijheid van het onafhankelijk burgerlijk wilsbesluit wanneer zij de keuze voortdurend *in het licht van de noodzakelijkheid* proberen te plaatsen. ('Het is van belang dat iedereen meedoet om het virus te bestrijden.') Ik denk dat het 'kunnen-nillen' op deze manier als een toetssteen kan worden opgevat om te evalueren of veiligheidsmaatregelen de vrijheidservaring van de vrije wil respecteren. Dit gaat verder dan alleen erkennen dat de acceptatie van nieuwe maatregelen vrijwillig moet zijn. Er mag ook geen sprake zijn van een verkapte chantage waarbij het *nillen* wordt voorgesteld als een vorm van verraad aan het hogere veiligheidsdoel dat autoriteiten voor ogen staat.

Aan het slot van *The Life of the Mind: Willing* probeert Arendt op het spoor te komen van historische stichtingsverhalen die een volledig spontaan handelen van de pluraliteit symboliseren. Zij slaagt er niet in om de absolute spontaniteit van deze verhalen overtuigend te maken. Arendt spreekt in dit opzicht over de Franse Revolutie, de *Founding Fathers* en de stichting van het Romeinse rijk. Ik denk dat deze voorbeelden meer dan eens Arendts andere punt ondergraven in *The Human Condition* dat het ene maakbare regime van orde en autoriteit niet zinnig vervangen wordt door het andere, aangezien nieuwe politieke ordeningen in de zin van maakbaarheid een uitdrukking blijven van *homo fabers* instrumentele kijk op politiek bedrijven. Ook is het de vraag of deze nieuwe ordeningen werkelijk spontaan zijn. Bovendien kan men kritisch zijn over hoe de kwalificatie 'spontaan' zich verhoudt tot het gebruikte politieke geweld in deze stichtingsverhalen.

Mijns inziens moet Arendts nadruk op de spontaniteit niet al te rigide worden opgevat als de waardering van de durf om nieuwe perspectieven aan te kunnen breken, indachtig haar ontologische karakterisering van de mens als een *beginner*. Het is begrijpelijk dat zij zich aan de hoop committeerde op een onverwachte menselijke veranderkracht. Dit past ook bij hoe Arendt getekend was door de autoritaire tijden die zij aanzag.

Het handelen wordt getekend door vrijheid en spontaniteit omdat mensen samen in hun politieke initiatief buiten de noodzakelijke verwachting kunnen treden, en daarbij ook onvoorspelbare uitkomsten tegemoet kunnen zien. Een minder rigide opvatting van spontaan handelen leidt ertoe dat de verandering niet vanuit het niets hoeft te komen, maar dat het handelen kan reageren op wat het graag anders *wil* zien.

Arendt is nooit aan het derde deel *Judging* van *The Life of the Mind* toegekomen. Daarom moeten we haar gedachten over de relatie tussen het oordelen en willen uit andere teksten destilleren (zoals haar verzamelde teksten in *Responsibility and Judgment*). De relatie tussen oordelen en willen is echter in het licht van het onderwerp van veiligheid van groot belang. In de risicomaatschappij bestaat politieke 'besluitvorming' immers rondom het wel of niet onderkennen van dreigingen, in relatie tot het wel of niet accepteren van veiligheidsmaatregelen die op het vlak van burgerlijke vrijheden vaak inperkingen inhouden.

Het is evident dat het handelen zich in dit soort afwegingsprocessen verhoudt tot bestaande politieke proposities, in plaats dat het handelen volstrekt spontaan is. Eenzelfde uitgangssituatie wordt duidelijk in Arendts idee van ongehoorzaamheid, ook beschouwd als een vorm van handelen. Politieke ongehoorzaamheid is geen eigenschap van “*lawbreakers*” maar van “*voluntary associations*”, ‘vrij-wil-lige’ pluraliteiten (CR, 94). Wie ongehoorzaam is, zegt ‘nee’ tegen iets anders dat verwacht wordt. En in sommige gevallen is dit al heel wat. In de weigering te gehoorzamen heeft men de bereidheid getoond om maatregelen en gebeurtenissen te beoordelen, en op grond daarvan te beslissen wat men (niet) *moet willen*.

Mijn punt is dat het handelen, vaker dan absoluut spontaan, een effectuering is van het oordeel waarachter de wil zich schaaft. Het handelen is dan in zekere zin reflectief en spontaan tegelijk. Het kan de politieke status quo onverwachts besluiten te doorbreken, maar het buigt zich ook terug op wát het wil veranderen aan deze status quo.

In het volgende hoofdstuk ‘Naar een politiek van betekenis’ wil ik hier verder op ingaan. In de vraag naar het *hoe* van een handelend pluralisme komt het Kantiaanse oordeelsvermogen centraal te staan, en wordt het idee van een crisis vruchtbaar in haar betekenis (in plaats van ‘catastrofaal’). Maar dat kan alleen op het moment dat een spontaan handelen ook een gerichtheid meekrijgt die het opbouwt aan de hand van het kritische oordeel.

Samenvattend

Tot besluit van deze sectie vat ik de antropologische punten samen die in verband staan met de acceptatie van gevaar. Geïnspireerd op de *vita activa* stelde ik vast dat het handelen noodzakelijk gevaar aangaat vanwege zijn onvoorspelbaarheid, contingentie en spontaniteit.

Omdat *arbeiden* en *werken* qua veiligheid voornamelijk gericht zijn op het betrachten van zekerheid en voorspelbaarheid, brengt het handelen een spanning in het leven. Daarin realiseren mensen zich dat een zich committeren aan een zeker bestaan hen afsnijdt van de vruchtbare mogelijkheden van een handelen dat bereid is te *riskeren*.

Deze spanning wordt zichtbaar in hoe vrijheids- en veiligheidsbetekenissen veranderen tussen de elementen van de *vita activa*. Arendts vooronderstelling, hoewel zij zich niet doelbewust verbindt aan de liberale notie van ‘positieve vrijheid’, luidt dat mensen geluk en vervulling vinden in engagement. Qua *positieve* veiligheid zien we dat dit begrip past bij de opbouwende voorwaarden waaronder dit engagement *floreert*, zoals de geborgenheid die iemand ervaart in de pluraliteit.

Een derde antropologisch gezichtspunt vormt de wil. Mensen kunnen *willen* en *nillen* en kunnen daarom onafhankelijk staan ten aanzien van wat begeerten of voorstellingen dicteren. In de scholastieke filosofie ligt een opening om de mens te beschouwen als een *willer* die zich kan verheugen in de contingentie en spontaniteit die in de macht van zijn wil besloten liggen. De politieke wil is geen individuele wil, maar haar bereidheid spontane verandering aan te gaan, vormt een weerslag ervan. De analyse leidt tot twee punten. Mensen zijn niet afhankelijk maar kunnen ‘nee’ zeggen tegen de objecten van veiligheidsbegeerte.

Daarnaast, in samenhang met anderen kan er grote spontane veranderkracht ontstaan getekend door het aangaan van een gevaarlijk begin. De 'crisis' representeert geen catastrofe maar een politiek *willen-riskeren*.

Hoofdstuk 9.

Naar een politiek van betekenis

Ik wil me in dit hoofdstuk nu richten op de vraag: *Onder welke politiek-theoretische voorwaarden kan het handelen in acceptatie van gevaar gestalte krijgen binnen het denkraam van Hannah Arendt?*

Gelet op veiligheidsbegeerte, roep ik in herinnering dat de houding tot gevaar een existentieel én een politiek gezicht heeft. Het elegante van Arendts denken is dat zij de ontologie van nataliteit koppelt aan hoe de mens zijn existentiële vrijheid en potentialiteit beleeft *in* de politieke pluraliteit. Het ontologische informeert het politieke. Wat betekent dit voor het uitdenken van politieke voorwaarden?

De *vita periculosa* beschreef mijn interpretatie van wat (enkele van) Arendts *ontologische bepalingen betekenen voor het kunnen accepteren van gevaar*. Ik stelde vast dat de mens existentieel in een spanning leeft tussen *vermijden* en *riskeren*, een teken van de menselijke gerichtheid op zowel zijn sterfelijkheid als zijn beginnen.

Ik liet zien dat het beginnen onvoorspelbaar is maar ook de beloften inhoudt van vrijheid en spontaniteit. De mens neigt tot zekerheid, maar er zijn kanten van het arbeiden, werken, handelen, denken, willen en oordelen die maken dat men het aangaan van onzekerheid als vruchtbaar ziet. Voor het handelen geldt dat *willen riskeren* noodzakelijk is.

Het subject betreft zich bijna onafgebroken tot onzekerheden. Leven betekent onze mentale vermogens gebruiken om een weg te zoeken tussen vermijden en riskeren. Het grote verschil in hoe sommigen alleen (burgerlijke) veiligheid opzoeken en anderen alles willen riskeren voor de ervaring, vormde altijd al de inspiratiebron voor de romantische literatuur en het existentialisme.

Maar binnen Arendts pluralisme kan veiligheidsbegeerte niet alleen een kwestie zijn van de persoonlijke afstemming tot gevaar. Mensen worden getekend door de *amor mundi*, niet door de *amor fati*. Het subject dat overgeleverd blijft aan zichzelf vindt slechts walging en psychische regressie, zoals Sartre naar Arendts smaak beschreef in *La Nausée*. In tegenstelling tot de existentialisten geloofde Arendt niet dat een betekenisvol leven kan neerkomen op een individuele “opstand”, om een begrip van Camus te gebruiken. Zin en betekenis ligt niet in wat ik voor mijzelf bepaal maar wat er mét mij ontstaat in de pluraliteit.

In contact met mensen riskeert iemand iets. Door te riskeren is er de belofte van vrijheid en perspectiefverbreding. Daarom is de vraag naar welke voorwaarden benodigd zijn om het

handelen te laten verschijnen, verbonden met de vraag naar een accepterende houding van gevaar.

Net zoals de *persoonlijke wil* niet zomaar te begrijpen is als een *politieke wil*, is ook de persoonlijke acceptatie van gevaar niet transitief vertaalbaar naar een publiekelijke acceptatie van gevaar. Maar zij zijn wel verweven met elkaar in de mentaliteit die bij het handelen past. De acceptatie van gevaar is in het handelen voorondersteld omdat het handelen zelf 'de meest gevaarlijke activiteit' is. Handelen impliceert dat burgers als pluraliteit de spanning tussen vermijden en riskeren beter inzien, *omdat* zij handelen en daarom *moeten* riskeren. In de riskante inmenging *begrijpt* de mens dat gevaar in de pluraliteit altijd multiperspectivisch is, én hij *begrijpt* dat zijn eigen inmenging vrijheid brengt die zonder te riskeren onmogelijk blijft.

De maatschappelijke structuur moet aan deze betekenis van het handelen dienend zijn. Om de reden dat zij de ontologische vrijheidservaring weerspiegelt. Maar ook om te voorkomen dat mensen hun verantwoordelijkheid tot handelen verlaten en passieve veiligheidsconsumenten worden. De verleiding om *niet* te riskeren lijkt immers altijd groter. En zodra de verdiensten van het handelen voor geïndividualiseerde mensen in nevelen gehuld raakt en blijft, zal de neiging om tot maakbare veiligheid te vervallen alleen maar groter zijn.

De grootmoedige, pluralistische betekenis van politiek ligt mijns inziens ver af van de voorstelling van 'het politieke' nu. Wat in de krant 'politiek' heet, is "*techno-economic action*".²²⁵ 'Het politieke' symboliseert het tegenbeeld van handelen: een netwerk op afstand van beroepspolitici, deskundigen, wetenschappers, nieuwsbrengers waarin veiligheidsbelangen worden geagendeerd *vóór* de burger.

De meest zichtbare 'activiteit' die burgers binnen deze politieke systematiek uitvoeren, is een afstandelijk 'zich-verhouden-tot' media vanuit de eigen *private identiteit*. Vergelijk het met het 'liken' of 'disliken' van online materiaal. De ruimte om hieraan een werkelijk handelingsperspectief aan toe te voegen is gering. Ook de omvang van de dreigingsbeelden helpt niet. Zij kan leiden tot cynisme: 'ik kan er toch niets aan veranderen.'

De pijn van het beperkte burgerlijke handelingsrepertoire blijkt in de onbeduidendste afweging waartoe een persoon zich gedwongen ziet, zoals het verstrekken van een vuurtje in tijden van de 'coronacrisis'. Ilja Leonard Pfeijffer schetst in de krant:

Een vrouw van een onbestemde leeftijd kwam aan ons tafeltje staan. Ze had een uiterlijk dat men kan ruiken. Ik wil haar geen zwerfster noemen, maar de hoofdzonde van ijdelheid had ze overwonnen. Ze had mij zien roken en vroeg mij om een vuurtje. Ze vroeg mij niet eens een sigaret. Die had ze al in haar mond. Ze vroeg mij evenmin om geld. Ze wilde een vuurtje. Maar ik kon haar mijn aansteker niet geven. Ik kon haar ook

225 Hier niet te begrijpen als 'action' in de betekenis van Arendt. Bedoeld wordt het punt van Beck: een door economische belangen gestuurde (en door ethische 'mitsen en maren' gecorrigeerde) ontwikkeling die noch politiek, noch non-politiek is (Beck, 222). De werkelijke slagkracht ("*organizational power*", *ibid.*, 223) ligt in het "sub-politieke domein": boardrooms, burgerinitiatieven, wetenschappelijke congressen. Becks risicomaatschappij bevestigt dat politiek bij partijen ligt die voor Arendt "*the rise of the social*" symboliseren.

niet van dienst zijn door als een gentleman haar sigaret aan te steken terwijl zij met haar hoofd in de richting van het vlammetje neeg. Ze droeg geen mondkapje. Hygiëne was zichtbaar niet haar sterkste kant. Ik moest haar wegsturen. Het virus verdwijnt, maar angst blijft de eenvoudigste situaties besmetten.²²⁶

Het verstrekken van een vuurtje is geen politieke beslissing, maar in tijden van crisis wordt deze beslissing wel gepolitiseerd. Er wordt weliswaar een autonoom oordelen beschreven dat verbonden is met een *willen* of *niet-willen* van de situatie. Maar de gedachten van de schrijver zijn “besmet” geraakt door angst, de publieke opinie die op hem drukt, en de oekazes van de overheid.

Het niet-willen-risiken heeft te maken met de vertwijfeling die hem heeft “geïnfecteerd”, uit angst niet te voldoen aan de veilige norm. De frustrerende positie volgt uit het gevoel speelbal te zijn, ondanks dat er een keuze ligt. Er ‘spreekt’ hier daarom een zelfbeeld dat zichzelf (en de ander) niet als handelend subject beschouwt maar als *risico*. Een risico dat de schrijver zelf niet is aangegaan maar bezit van hem heeft genomen. Dit noodgedwongen conformisme veroorzaakt perplexiteit. Hoe kan het zover komen dat wij ons handelingsrepertoire afhankelijk maakten van een dreiging-zonder-gelaat?

Ik heb in het vorige hoofdstuk over verschillende assen duidelijk gemaakt dat de dominante logica van de *homo faber* verantwoordelijk is voor een zelfbeeld van het subject als ‘risicofactor’ in plaats van ‘actor’. Dit impliceert dat het stempel dat de *homo faber* drukt op de politieke verwachting minder dominant moet worden om de vervreemding van burgers tegenover hun handelend potentieel tegen te gaan. Dit is echter geen eenvoudig op te lossen probleem, omdat de vervreemding aan zoveel maatschappelijke factoren vastgehaakt is.

Ik noem bijvoorbeeld de publieke norm dat veiligheidspolitieke beslissingen gebaseerd zijn op de best mogelijke informatiepositie. De *deskundige* wordt onmisbaar. In de voortdurende mediaconsumptie van (conflicterende) deskundige zienswijzen ‘leert’ de burger zich te zien als leek. Wat moet een burger zelf beginnen tegen een pandemie, behalve dan maar in te stemmen met de veiligheidsarrangement die voorbij zijn eigen inzicht en capaciteit liggen? Wat moet hij anders doen dan het zekere voor het onzekere nemen bij gebrek aan overzicht? De burger maakt zich misschien wijs dat zijn vrijheid gelegen is in het eens of oneens zijn met deskundige posities. Maar in wezen offerde hij deze vrijheid op voor een werkeloos aanhoren van de vele technische toelichtingen.

Het voorbeeld roept vragen op over hoe allerlei maatschappelijke ordeningsaspecten meewegen in het verhinderen van handelen. De autoriteit van wetenschappelijke kennis, de rol van media, het geloof in maakbaarheid, een individualistische cultuur, de asymmetrische en ontkoppelde relatie tussen publieke opinie en het politiek-uitvoerend machtscentrum,

226 Pfeijfer, I.L. (30 mei 2020). ‘Ze wilde een vuurtje.’ *NRC*. Geraadpleegd van <https://www.nrc.nl/nieuws/2020/05/30/ze-wilde-een-vuurtje-a4001317>.

het gebrek aan individueel overzicht over wat er precies gaande is, de abstractie van het dreigingsbeeld, enzovoort.

De kans om het overzicht te verliezen over al deze factoren is zeer groot. Ik stel daarom de benadering voor om te bepalen welke positieve voorwaarden uit Arendts filosofie gedestilleerd kunnen worden voor het kunnen verschijnen van de pluraliteit. De voorstelling van een handelend pluralisme stelt ons daarbij indirect voor noodzakelijke breekpunten met de huidige politieke ordening, wil zij ooit gerealiseerd kunnen worden.

In het vorige hoofdstuk noemde ik al enkele politieke voorwaarden die volgen uit de *vita periculosa*. In het handelen moet engagement kunnen ontstaan door wettelijke bestaansvoorwaarden te bieden, *opdat* burgers positieve vrijheid en veiligheid kunnen ervaren in hun pluralistisch floreren; Mensen moeten kunnen handelen *opdat* de samenhang van positief-vrije burgers bijdraagt aan een maatschappelijk bestand-zijn tegen autoritaire machtspolitiek; In het handelen moet de wil vrij kunnen zijn. Dit betekent niet alleen afwezigheid van dwang, maar ook het niet-beïnvloeden van deze vrije wil door veiligheidsdoelen in het licht te plaatsen van 'noodzakelijke doelen'. Het handelen vergt een publieke ruimte waarin de flexibiliteit kan bestaan om het spontaan, fundamenteel 'anders-willen' van de pluraliteit te accommoderen. Ik wil deze politieke condities voor het handelen nu aanvullen en ordenen tot enkele kernaspecten.

De eerste voorwaarde beschrijft dat er een *machtige publieke sfeer* moet zijn waarin het handelen duurzaam gestalte krijgt. Zonder publieke sfeer geen pluraliteit. Mensen verblijven dan onverschillig of onmachtig in hun private sfeer. Zij zijn afhankelijk van de dreigingsbeelden die zij passief 'consumeren' en zien werkeloos toe hoe veiligheidsbeleid op afstand wordt uitgevoerd. Alleen in een vitale publieke sfeer kunnen mensen afzien van hun gevoel van *onmacht*, in plaats dat zij zichzelf als risico waarnemen binnen de catastrofes die via de media voor hen worden uitgetekend.

De tweede voorwaarde heeft te maken met de *prudente rol* die de staat zou moeten innemen. De monolithische staat en haar veiligheidsorde moeten met scepsis worden bekeken. Maar anarchie brengt ook niemand verder. In positieve zin dient de invloed van de staat duidelijk gemarkeerd te zijn en een wettelijk raamwerk te bieden. Zij moet het politieke kunnen laten bestaan zonder het zelf te vormen. De politiestaat is het tegenbeeld van de horizontale voorstelling van Arendt.

De derde voorwaarde betreft een *verruimde mentaliteit*. Een representatief denken vorm is multiperspectivisch en in staat om de verschillende kanten van gevaar te differentiëren. Ik beschouw het als remedie tegen vijanddenken als bron van angst en hysterie.

Een open publieke sfeer die uitnodigt tot engagement, een staat die het politieke laat bestaan *zonder* het te vormen, een breed ontwikkelde oordeelskracht; Zij vormen samen de elementen tot een *verstehende*²²⁷ pluraliteit die prudent omgaat met veiligheidsbegeerte. Zij kan kiezen

227 In een televisie-interview met Günter Graus gaf Arendt aan dat het '*Ich will verstehen*' haar persoonlijke drijfveer betrof. "Met 'verstehen' duidt zij op een interpreterend doorschouwen van gebeurtenissen en fenomenen met als doel tot een inzicht te komen en waar nodig tot verzoening met de negatieve gebeurtenissen die hebben plaatsgehad" (Verhoeven, 2003, 15).

voor de andere, moeilijkere route van het afzien van controle. Zij kan gevaren plaatsen binnen (niet-utilitaire) betekenis perspectieven die verder af staan van het directe (eigen-)belang van onmiddellijke bescherming. Zij kan zelfs vergeven waar anderen moedwillig gevaren hebben gesticht (zie: Young-Bruehl, 2007, 97-98).

Een machtige publieke sfeer

Political questions are far too serious to be left to the politicians (MDT, 84).

Een ander maatschappelijke verwachting van veiligheid is denkbaar op het moment dat mensen in het handelen kunnen abstraheren van hun egoïstisch belang. Ik schreef hiervoor dat er drie argumenten waarin het handelen als ‘remedie’ verschijnt tegen angst voor eenzijdige dreigingsbeelden. Hoe komen deze terug in de mogelijkheden die de publieke sfeer kan brengen?

In het engagement ervaart men verschil te kunnen maken waardoor *onmacht* omslaat in een positief vrijheidsgevoel en de ervaring van geborgenheid in de pluraliteit. Dit *existentiële argument* vereist een publieke sfeer waarin mensen zin en geborgenheid kunnen ervaren in de publieke uitwisseling. De nadruk op deze positieve veiligheid relativeert het belang van negatieve veiligheidsbehoeften, waarbij veiligheidsbegeerte alleen maar een beperkte uitdrukking vindt in de behoeftebevrediging door het verwerven van veiligheid als product of institutionele dienstverlening.

Ik noemde eerder een *procedureel argument*: in samenspraak met anderen ontstaat er meer betekenis perspectief in het beoordelen wat ons bedreigt. Dit vergt een multiperspectivische publieke sfeer waarin dreigingen niet te snel kunnen uitgroeien tot monolithische waarheden; Er moet zoveel mogelijk verschillende inbreng mogelijk zijn.

Ik noemde tot slot een argument van politieke robuustheid. Waar de pluraliteit op eigen kracht en initiatief macht verwerft, is er minder kans dat zij speelbal wordt van autoriteiten die dreigingsbeelden misbruiken om het publiek te binden aan hun angstprojecties. Een robuuste publieke sfeer biedt weerstand tegen veiligheidsregimes en angstculturen.

Het belang van deze argumenten komt wisselend terug in vier kerneigenschappen van de publieke sfeer die vanuit het belang van het handelen te bepalen zijn:

- 1) De publieke sfeer biedt een ruimte tot handelen.
- 2) In de publieke sfeer heerst gelijkheid met behoud van verscheidenheid.
- 3) De deliberatie is ongebonden en feitelijk.
- 4) De publieke sfeer heeft invloed.

De publieke sfeer is de ruimte tot handelen van de pluraliteit.

Dat het handelen een ruimte vooronderstelt is evident. Maar het punt is dat de ruimtelijkheid in haar eigen bestaansmogelijkheid altijd al de *voldoende voorwaarde* is voor het handelen.

The space of appearance comes into being wherever men are together in the manner of speech and action, and therefore predates and precedes all formal constitution of the public realm and the various forms of government, that is, the various forms in which the public realm can be organized. (...) Wherever people gather together, it is potentially there, but only potentially, not necessarily and not forever (HC, 199).

De publieke sfeer is ruimtelijk in de zin dat zij op allerlei manieren beslag kan krijgen. De vraag welke *vorm* de ruimte moet hebben is van secundair belang en zelfs ondermijnend omdat zij uitnodigt tot het willen herkennen of zelfs opleggen van een *structuur* die zich moeilijk verhoudt tot het spontane initiatief.

Dit is een belangrijk punt omdat hieruit volgt dat het zinloos is om vast te stellen *hoe* de publieke sfeer er precies uit moet zien. Ook de vraag in hoeverre de publieke ruimte kan bestaan in de laatmoderne situatie, is misleidend. Het handelen symboliseert altijd de nog onbepaalde mogelijkheid, waar mensen de kans zien om zich met elkaar te organiseren met behoud van verscheidenheid.

Er heerst discussie over Arendts inspiratiebronnen van de klassieke polis en de *bios politikos* voor de publieke sfeer (Benhabib, 1997; Marshall, 2010; Verhoeven, 2003, 171). Afhankelijk van welke tekst men als uitgangspunt neemt, kan men in Arendt een *agonistische* of een *associatieve* zienswijze lezen (Benhabib, 1997). De eerste beschouwt Arendts waardering van het klassiek-Griekse ideaalbeeld als een indicatie dat de publieke sfeer hier letterlijk naar gemodelleerd moet worden. De tweede neemt aan dat Arendt dit beeld alleen maar als inspiratie zag voor hoe de Grieken het handelen correct begrepen als belangrijkste activiteit van de menselijke conditie.

Ik onderschrijf, op grond van haar nadruk op de spontaniteit van het handelen, dat de publieke sfeer op allerlei manieren kan ontstaan en dus niet beperkt is tot een voorbepaalde structuur. Elke structurele voorbepaling conflicteert met de onvoorspelbare wijze waarop de pluraliteit kan verschijnen.

Maar aan de andere kant meen ik dat Arendt de *bios politikos* niet voor niets aangrijpt. Met name in de *vrijheid* lijkt het leven in de klassieke polis een andere kwaliteit te bieden dan in moderne samenlevingen mogelijk is. Handelen is een *gewaagde* stap zetten van de private sfeer naar de publieke sfeer. In deze stap openen zich de mogelijkheden tot ontplooiing en daarmee ontstaat vrijheid: “*A free person in Arendt’s sense is not somebody standing in front of numerous attractive open doors, but somebody actually walking through a door to politics. Freedom, for her, is “a state of being manifest in action”*” (Hiruta, 2014). Het individu participeert door zich te wagen aan de pluraliteit omdat hij begrijpt dat daarin vrijheid ontstaat.²²⁸ Maar, zo beweert Arendt in

228 De gelijkheid tot participatie was binnen de Griekse polis uiteraard relatief: Alleen volwaardige, mannelijke burgers mochten participeren. De kleinschaligheid maakte interactie en consensus mogelijk op een manier die nu hooguit herkenbaar wordt in het lokale initiatief.

het pessimistisch gestemde essay *An Introduction Into Politics*: sinds de klassieke oudheid heeft niemand ooit nog geloof gesteld in deze vrijheid als de betekenis van politiek (PP, 110).

Er is weliswaar altijd kans op handelen, in welke onverwachte ruimte dan ook. Maar daarbij hoort ook de vrijheidservaring die in het leven in de polis in ieder geval bestond, maar waarvan de betekenis verduisterd raakte. Geworteld in een aristotelisch geïnspireerd idee van zelfverwezenlijking valt de vrijheidservaring in de polis samen met de fysieke toegankelijkheid tot de publieke sfeer (PP 116-117; CR, 203).

Het is begrijpelijk dat Arendt het individuele psychologische hoe en wat van deze vrijheidservaring in haar werk heeft vermeden. Participatie als meerwaarde voor het individu loopt het risico om uitgelegd te worden als een *belang*, voor het individu zelf of voor de samenleving. Het *empowered-zijn*²²⁹, zoals dat nu vaak heet, duidt op de regressie naar een individualistisch maakbaarheidsdenken. Arendt richtte zich in subjectieve zin alleen op de rationele vermogens die het individu ontologisch gezien bezit *tót de politieke capaciteit*, maar nooit wat deze politieke capaciteit *in actie* precies voor meerwaarde oplevert voor het individu.

We kunnen weten niet weten of *fysieke* participatie in de realiteit van de polis voorwaardelijk was om deze vrijheid in het handelen te ervaren. Het enige dat we met zekerheid kunnen vaststellen is dat positieve vrijheid pas ontstaat in de door mensen opgerichte ruimte waarin zij zich kunnen mengen onder elkaar (PP, 117). Maar dit 'mengen onder elkaar' vergt ook dat mensen een beroep doen op hun bereidwilligheid om te riskeren: "*In contrast to what occurs in privacy and in the family, in the security of one's own four walls, everything here appears in the light that can be generated only in a public space, that is, in the presence of others*" (PP, 123).

Arendt refereert in termen van deze huiselijke veiligheid in contrast tot de publieke ruimte aan het woord *philopsychia*.²³⁰ Dit "onvertaalbare" begrip drukt het Griekse *dédain* uit voor mensen die uit weekhartige liefde voor het veilige leven thuis weigerden een publiek leven te riskeren (PP, 122). De moed tot participeren is daarom volgens Arendt de oudste politieke deugd. De publieke ruimte vergt mensen die zich *niet consequentieloos* verbinden aan de publieke zaak, maar die zichzelf op het spel zetten.

Of de publieke sfeer *fysieke* participatie vereist is misschien een verkeerde vraagstelling. Er is tenminste sprake van een bepaalde drempel die de grens markeert tussen een riskerende of vrijblijvende politieke betrokkenheid. Deze valt samen met de grens tussen de vrijheid die men kan ervaren in de moed tot engagement en de lafheid van een anoniem blijven.

229 Ik wees hier ook al op in relatie tot *resilience* en veerkracht in hoofdstuk 7.

230 Het is onduidelijk aan welke tekst Arendt dit begrip ontleent. Jerome Kohn, redacteur van de bundel *The Promise of Politics* vertaalt het als: "*Literally, love of life, with the connotation of faintheartedness*" (PP, 122). Deze interpretatie lijkt correct met het oog op hoe een andere denker, Carlo Michelstaedter, *philopsychia* filosofisch aangrijpt als een fenomenologisch, pejoratief begrip waarin het individu genoeg neemt met zijn eigen subjectiviteit zonder er nog voor open te staan overgehaald te worden door andere gezichtspunten buiten hem. Moschetta in zijn dissertatie over Michelstaedter stelt: "*The God of self-love (philopsychia) – the god of rhetoric par excellence – flatters men and prevents them from being persuaded. He deludes individuals, depriving them of the present and flattering them with illusory future goals*" (Moschetta, 2007).

Courage is the earliest of all political virtues, and even today it is still one of the few cardinal virtues of politics, because only by stepping out of our private existence and the familial relationships to which our lives are tied can we make our way into the common public world that is our truly political space (PP, 122).

Deze drempelwaarde plaatst een vraagteken bij tenminste een deel van de (online) publieke interactie vandaag die zonder consequenties blijft. Oogcontact, aanraking en luisteren in nabijheid van iemand anders maken het persoonlijk commitment gewaagder. Zonder intentionele gerichtheid op anderen lijkt ook een deel van het plezier van het gezamenlijk engagement te sneuvelen. Gevoelens van solidariteit voor iemand anders ontstaan maar matig in de digitale echokamers van het moderne individu.

Bestaat de publieke sfeer online? Het internet zorgt al langer voor politiek-filosofische hoofdbreken. De discussie laat een ambivalent oordeel zien.²³¹ Er lijken zowel kansen als obstructies te liggen voor het ontstaan van een pluralistisch handelen.²³² Waar het internet tekortschiet in de fysieke interactie van de pluraliteit, compenseert zij dat in haar spontane, mobiliserende karakter.

In relatie tot de zonde van *philopsychia* is de online publieke sfeer problematisch omdat zij mensen niet aanzet tot het aangaan van fysieke inmenging, maar eerder het gevoel geeft dat politiek ook op Twitter moet kunnen plaatsvinden. Men vervreemdt dan van de ‘louterende’ ervaring van de riskante confrontatie in levenden lijve.

In hoeverre ervaringen van vrijheid en geborgenheid inderdaad gekoppeld zijn aan een gewaagd engagement, is een complexe psychologische vraag die ik hier zal laten rusten. Maar als deze ervaringen van een aanzienlijk belang zijn voor het welbevinden dan ligt er een serieuze uitdaging om *philopsychia* te ontmoedigen en politiek commitment te stimuleren. Dit argument bijt zichzelf echter in de staart. Want alleen in een bestaand handelen kunnen mensen de belofte van pluralistische macht ervaren. Maar de angstige afkerigheid van het handelen verhindert juist dat maatschappelijke *philopsychia* zijn eigen remedie vindt.

Ruimte lijkt een simpele voorwaarde voor de publieke sfeer, maar in de laatmoderne periode is de gebondenheid aan ruimte een onmogelijke opgave omdat de grond onder onze

231 Enerzijds: De anonimiteit nodigt uit tot scheldpartijen. De vluchtigheid van debat leidt niet tot een doorschauwend denken. Er is een belangrijke relatie tussen toxische identiteitspolitiek en het internet als profileringsmiddel (zie: Nagle, 2017; Bakker & Geling, 2018); Ook het idee dat op internet bepaalde discussies breder verrijkt worden met standpunten dan in de papieren media, berust op een illusie (Gerhards & Schäfer, 2010). Anderzijds: het internet biedt goede toegankelijkheid voor mensen die zich anders niet met politiek inlaten (Fuchs, 2014; Joosten, 2019). Fuchs bespreekt verschillende voordelen: Een netwerkvoordeel; een voordeel van brede toegankelijkheid tot diverse meningen; Een voordeel om geen passief toeschouwer te zijn; Het voordeel dat platforms bieden om zelf content te creëren en uit te zenden; De grote diversiteit van opvattingen schept een breder wereldbeeld (Fuchs, 2014).

232 Een voorbeeld van een activistisch geëngageerd handelen op veiligheidsonderwerpen is het Bellingcat platform. Dit initiatief bleek tot nu toe op verschillende dossiers van waarde voor publieke waarheidsvinding, zoals de raketaanval op de MH-17 en de zaak Skripal. Het ontleent zijn kracht aan de bundeling van onderzoeksresultaten, zoals een puzzel die gelegd wordt door velen tegelijk. Afgezien van de fysieke component zie ik dit initiatief als een vorm van handelen: Het ontstond spontaan, het is gebaseerd op een horizontale pluraliteit en het is vrij.

voeten schudt en verschuift. Ontworteling veroorzaakt existentiële onveiligheid. Elke lokaliteit is naakt en kwetsbaar onder de tremors van een ineengeschrompelde, instabiele wereld. De ontworteling veroorzaakt tegelijkertijd de drang om het lokale als laatste strohalm nog aan te willen grijpen en onszelf daarvoor in te zetten, alsof men zich realiseert dat de lokale aangelegenheid oncontroleerbaar is, maar tegelijk de enige ruimte waarin nog enige inspraak mogelijk is. Bauman benoemt de ambivalente consequentie van de laatmoderne ontworteling als volgt:

(...) if every spot can be reached and abandoned instantaneously, a permanent hold over a territory with its usual accompaniment of long-term duties and commitments turns from an asset into a liability and becomes a burden rather than a resource in a power struggle. On the other hand, as Richard Sennett points out, as the shifting institutions of the economy diminish the experience of belonging somewhere special, people's commitments increase to geographic places like nations, cities and localities. On one hand, everything can be done to faraway, other people's places, without going anywhere. On the other, little can be prevented from being done to one's own place (...) (Bauman, 2001b).

Arendts waardering van de "*space of appearance*" gaat uit van een antieke voorstelling van civiel commitment gebonden aan een plek waarover de pluraliteit zich buigt. In *Truth and Politics* stelt zij over waarheid als inzet van politieke deliberatie: "*Conceptually, we may call truth what we cannot change; metaphorically, it is the ground on which we stand and the sky that stretches above us*" (BPF, 259). Deze zin ontleent haar poëtische kracht nog het meest aan haar nostalgische voorstelling. De gedachte past bij de *amor mundi*, dat de politieke mens zich in zijn deliberatieve spel met de waarheid opwerkt van wat hem in aardse zin gegeven is naar wat hij zich in zijn capaciteit tot beginnen tot in het onbegrensde weet te ontsluiten.

Maar wat als het object van deze liefde, de *mundus*, op geen enkele manier nog een aarde is maar alleen een zee van onrust? De gevolgen zijn ernstig. De mens wordt dan volgens Bauman inderdaad geplaagd door een directe existentiële angst omdat zijn woning hem ontnomen is en er geen grond is om wortel in te schieten. Maar deze existentiële onveiligheid verdubbelt zich omdat hij ook is afgesneden van vrijheids- en geborgenheidservaringen die hij kon opdoen in een stabiele wereld.

Geborgenheid oogt door de onstuitbare ontwortelingsprocessen als onbereikbaar. Maar daarmee opent zich een situatie van schaarste waarop de logica van de kapitalistische bevrediging aansluit. 'Gecommodificeerde' veiligheid heeft niets gemeen met de existentiële veiligheidservaring van geborgenheid in de publieke sfeer. Maar zij is een surrogaat voor mensen die haar kunnen veroorloven.

In een ontwortelde wereld zijn niet alleen verliezers. Er is een kosmopolitische, ondernemingsgezinde elite die de staat van ontworteling positief te gelde maakt. Dit zijn de

happy few die zich flexibiliteit en mobiliteit kunnen permitteren en daarom nooit afhankelijk zijn van een enkele plek. De VIP-ruimtes, de executive lounges, het geblindeerde glas van limousines, kortom de esthetiek van de beveiligde ruimte, symboliseert veiligheid als de hermetische afgrenzing van de publieke ruimte.

Veiligheid verkrijgt in deze situatie uitsluitend nog de betekenis van een *verzekerd-zijn van bescherming*. Voor de massamens biedt zij een droombeeld van *platinum creditcards* en *priority lanes*. Maar hij realiseert zich dat de nooduitgangen voor hem geen *ticket to freedom* vormen maar het risico verplet te worden door zijn eigen menigte.

Arendts pluralisme vooronderstelt dat mensen aan elkaar verschijnen in een publieke ruimte. Elke ruimte waarin men kan handelen is voldoende. Maar wat als de veiligheidsbegeerte mensen verhindert om een ruimte van handelen te kunnen onderscheiden? Veiligheidsbegeerte als het verlangen naar de toegang tot private onbezorgdheid als *commodity*, werkt een verdeel-en-heersstrategie in de hand. De kritische, onderscheidende factor voor veilig-kunnen-zijn is succes. Mensen zonder succes zijn niet vindingrijk genoeg geweest om zichzelf de toegang tot beveiligde zones te verschaffen. Maar er is altijd een kans dat het individu op een gegeven moment de massa toch zal kunnen ontvluchten en de drempel over te gaan die de publieke ruimte van de geprivilegieerde ruimte scheidt.

Met het oog op het handelen, en haar belofte van positieve vrijheid en veiligheid, hebben ontworpen individuen de verkeerde drempel in het vizier wat betreft hun kans om verandering binnen bereik te brengen. De aanlokkelijkheid van de steriele capsules van de succesvollen accentueert de rottigheid van de openbare plek. Het woord pluraliteit krijgt de smaak van de bonte verzameling onrendabelen. De goede drempel wordt overgestoken wanneer men elkaar besluit toe te spreken, en men bijvoorbeeld tot het inzicht komt dat een onrechtvaardige veiligheidszoning van de leefruimte helemaal niet hoeft te bestaan.

In de publieke sfeer heerst gelijkheid met behoud van verscheidenheid

De publieke sfeer moet gefundeerd zijn op het beeld van een pluraliteit van mensen die zowel *gelijk aan* elkaar als onderscheidend *van elkaar* participeren.

Arendt defined the “fact of human plurality” as “the basic condition of both action and speech” and characterized this plurality as “the twofold character of equality and distinction. If men were not equal, they could neither understand each other and those who came before them nor plan for the future and foresee the needs of those who will come after them. If men were not distinct, each human being distinguished from any other who is, was, or will ever be, they would need neither speech nor action to make themselves understood” (Heuer, 2016; Arendt, 1958: 156).

In de publieke sfeer heerst geen gemeenschappelijke ideologie waaraan iedereen zich conformeert. Maar het pluralisme accepteert ook geen burgerschap gefundeerd in alleen

liberale, negatieve vrijheid. De publieke sfeer is het meest veelbelovend als mensen elkaar nemen als gelijken. Voor de polis gold dat *isonomia*, het principe van gelijke burgerlijke toegang tot politieke participatie, verboden was met: “*the magnificent experience of life’s possibilities among one’s equals (...)*” (PP, 124; zie ook: HC, 198).

Gelijkheid impliceert dat burgers hun identiteit en status thuislaten. Idealiter draait de publieke sfeer altijd om wat iemand inbrengt, en niet op wat vertegenwoordigt. Het meewegen van status staat in de weg van een neutraal beoordelen van wat in de publieke sfeer wordt ingebracht.

Gelijkheid betekent ook dat de publieke sfeer zich kan ontplooiën en dat mensen zich horizontaal kunnen organiseren zonder geweldadige inmenging van buitenaf. Geweld is meer dan fysieke overweldiging maar ook verbale ontmoediging van het publiek om van de eigen veranderkracht uit te gaan. Waar de staat en andere instituties te veel grip krijgen op het verloop van het publieke debat, krimpt de ruimte om tot meerdere betekenissen te komen. De macht die spontaan ontstaat ebt weg, omdat ze spontaan verschijnt en nooit afgedwongen kan worden: “*Power is always (...) a power potential*” (HC, 200).

Grote dreigingen voor een publieke sfeer zijn isolement en identitair denken. Elke tirannieke beïnvloeding van de publieke sfeer is gebaar bij splitsing en afzondering van de individuen onderling en van de pluraliteit ten opzichte van een centraal gezag (HC, 201).

Hier ontvouwt zich een cultureel probleem dat ik reeds besprak in relatie tot *apatheia*, begrepen als de onverschilligheid van de van politiek afgekeerde persoon. Peter Sloterdijks typering van de hedendaagse ruimte als “schuim”, waarin elk individu in zijn eigen ‘immuunruimte’ leeft, bevestigde Arendts vrees voor een samenleving van uitsluitend *atomized individuals* die voor hun eigen comfort en identiteit leven. Maar het is ook mogelijk om de cultuurdiagnose van Bauman aan te houden:

(...) the current historical phase is marked by “back-to tendencies . . . notably the rehabilitation of tribal models of community, the resort to the image of an original/ unspoiled ‘national identity’, whose destiny is predetermined by non-cultural factors and those that are immune to culture.” This tendency is enhanced by the prevailing belief in the social sciences and among popular opinion that “there are essential, non-negotiable sine qua non preconditions for a ‘civilizing order’”. This popular but illusionary notion of a cast-iron cultural identity has now reached racist circles, with the “Identitarian Movement” in Austria, Germany and France demanding that all peoples should stay in their own nation (Bauman in: Heuer, 2018).

Arendts pluralistische voorstelling van de publieke sfeer staat op gespannen voet met de maatschappelijke ontwikkelingen waarin grenzen herrijzen en de open democratieën naar binnen keren. Binnen de grenzen zijn discussies over integratie en emancipatie bovendien allesoverheersend. Waar mensen zich van elkaar splitsen op grond van identiteit ontstaat een

giftige onbereidwilligheid tot het begrijpen van de ander, waarin “*the magnificent experience of life’s possibilities among one’s equals*” nooit tot bloei komt.

Identiteitsdenken heeft het negatief zelfversterkend effect dat mensen zich ingraven in hun eigen gelijk waardoor de onderlinge verwijdering sterker wordt. De bedreigingen die mensen zijn lopen aanzienlijk minder kans gerelativeerd te worden door de confrontatie met anderen (zie ook: Bakker & Geling, 2018).

Angst parasiteert op vooroordelen. Het verbale geweld heerst wanneer mensen elkaar de maat nemen vanuit hun eigen schuttersputjes. Wil de samenleving deze ontwikkelingen pareren dan is zij afhankelijk van vrije initiatieven die binnen het maatschappelijk weefsel ontstaan. Cultuurveranderingen *afdwingen* betekent een regressie naar maakbaarheid. De oplossingen liggen in het handelen zelf, dat mensen uitnodigt elkaar te respecteren als standpuntdrager.

Dit handelen hoeft nooit uitsluitend te ontstaan in de *brede* samenleving of noodzakelijk op nationaal of internationaal niveau. Er kunnen overal initiatieven opspringen die spontaan tractie krijgen en zich juist verzetten tegen geslotenheid. Zij moeten echter wel de kans krijgen om te verschijnen.

De deliberatie is ongebonden en feitelijk

Feiten en waarheden hebben te maken met de inzet in de publieke sfeer. Wie heeft het gelijk aan zijn zijde? De gevestigde opvatting stelt dat feitelijk onderbouwde meningen een andere standaard zetten dan ‘gewone’ meningen. Deze vooronderstelling drijft de verwachting dat politieke discussies beslecht worden op grond van feitelijke bewijskracht. Men moet er echter van doordrongen zijn dat het vinden van feitelijke *waarheid* niet de inzet is van de publieke sfeer, maar dat de verschillende standpunten *over* feiten dat zijn. Het publieke debat loopt als het ware over een rode draad waarbij feiten noch als waarheden, noch als louter willekeurige meningen worden aangevat.

In relatie tot de status van feiten is Arendts essay *Truth and Politics* relevant. De betekenis van waarheid is historisch gezien veranderd. In het denken van Plato ontstond de voorstelling dat waarheid alleen filosofisch gevonden kon worden (“*philosophical truth*”), waardoor het politieke in contrast tot het filosofische een inferieur domein werd van inwisselbare meningen. In de moderniteit is dit waarheidsbeeld gaandeweg vervangen door het idee van feitelijke waarheid (“*factual truth*”).

Dit is in beginsel positief geweest voor de publieke sfeer. Over feitelijke waarheden kunnen meningsverschillen bestaan die bij uitstek in een pluraliteit uitgevochten kunnen worden, in tegenstelling tot filosofische waarheden die verbonden zijn met persoonlijke contemplatie. Hoewel feitelijke waarheden zich beter verhouden tot het hebben van meningen blijft elke waarheidsclaim dubieus (BPF 236-237).²³³

233 “The trouble is that factual truth, like all other truth, preremptorily claims to be acknowledged and precludes debate, and debate constitutes the very essence of political life” (BPF 236-237).

Arendt vraagt zich af: “(...) *do facts, independent of opinion and interpretation, exist at all?*” (BPF, 234). Geen feit is voor te stellen als een absolute zekerheid. Zelfs ten aanzien van de meest duidelijke feiten is het voorstelbaar dat een machtig regime de voorstelling van zaken kan verdraaien (ibid., 235). Feiten bezitten een “*annoying contingency*” die “letterlijk onbegrensd” is (CR, 6). Daarom “voelt” het commitment aan feitelijke *waarheid* (niet aan feitelijkeheid als zodanig) als een “antipolitieke attitude” (BPF, 245).

Opmerkelijk stelt Arendt dat in de *leugen* (“*the lie, lying*”) een kwaliteit van *handelen* schuilgaat (BPF, 245). Liegen, begrepen als controversiële stellingname binnen de pluraliteit, is een handeling die iets nieuws forceert om het dictaat van de feitelijke *waarheid* te doorbreken. In *Lying in Politics* stelt ze deze kwaliteit van het liegen in verband met het beginnen:

A characteristic of human action is that it always begins something new, and this does not mean that it is ever permitted to start ab ovo, to create ex nihilo. In order to make room for one's own action, something that was there before must be removed or destroyed, and things as they were before are changed. Such change would be impossible if we could not mentally remove ourselves from where we physically are located and imagine that things might as well be different from what they actually are. In other words, the deliberate denial of factual truth — the ability to lie — and the capacity to change facts — the ability to act — are interconnected; they owe their existence to the same source: imagination. (...) Without the mental freedom to deny or affirm existence, to say “yes” or “no” — not just to statements or propositions in order to express agreement or disagreement, but to things as they are given, beyond agreement or disagreement, to our organs of perception and cognition — no action would be possible; and action is of course the very stuff politics are made of. Hence, when we talk about lying ... let us remember that the lie did not creep into politics by some accident of human sinfulness. Moral outrage, for this reason alone, is not likely to make it disappear (CR, 5-6).

Als menselijke activiteit ligt de leugen dichterbij het politiek handelen dan de *waarheid*.²³⁴ Het liegen is zelfs een teken van bevrijding. In de negatie van de feitelijke *waarheid* ontwaart Arendt een geëngageerd ‘nillen’, een weigering-te-onderschrijven (“*to deny in thought and word*” (CR, 5)) die de vrijheid van het handelen in zichzelf mogelijk maakt.

De functie van de leugen als breekijzer heeft voorrang boven het eerbiedigen van de feiten. Enerzijds is de vrijheid van meningsuiting (“*freedom of opinion*”) afhankelijk van feiten voor een geïnformeerde discussie (BPF, 234). Anderzijds is er de wil om deze feitenrepresentaties te kunnen beliegen. Arendt is meer realist dan moralist en maakt zich geen illusies over de soms minder schone aanblik van dit politieke schouwspel:

234 Zie ook: “In other words, our ability to lie — but not necessarily our ability to tell the truth — belongs among the few obvious, demonstrable data that confirm human freedom. (...) It is this freedom that is abused and perverted through mendacity” (BPF, 246).

[it is a form of action] (...) when the liar, lacking the power to make the falsehood stick, does not insist on the gospel truth of his statement but pretends that this is his “opinion,” to which he claims his constitutional right. This is frequently done by subversive groups, and in a politically immature public the resulting confusion can be considerable. The blurring of the dividing line between factual truth and opinion belongs among the many forms that lying can assume, all of which are forms of action (BPF, 245).

Met dit perspectief kan men met enig gedogen kijken naar groepen die zich weigeren te committeren aan algemeen erkende feiten. Klimaatsceptici, complotdenkers, *the Flat Earth Society*, anti-vaxxers, ze hebben binnen de pluraliteit bestaansrecht omdat ze onzekerheid inbrengen in een vertoog dat genoeg kan nemen met zichzelf. Tegelijk zijn complotdenkers geneigd tot het buitensluiten van perspectieven waardoor ze de pluraliteit ondermijnen. Ik zie Arendts positie zo dat men de feilbaarheid van deliberatie op de koop toe moet nemen, zonder dat men het hebben van ondeugdelijke standpunten onmogelijk maakt.

De situatie ligt anders als de publieke sfeer zichzelf misleidt (“*self-deception*” –BPF, 250). Er zijn vormen van leugenachtigheid waarbij de misleiding tot doel heeft mensen in een collectieve sluimer te brengen. Dit veronderstelt een propaganda waarbij zowel de vertellers van de leugen als de misleide partij bereid zijn te geloven in de deceptie.

De onthullingen van de Pentagon Papers toonden voor Arendt de giftige uitwerking van hoe de Amerikaanse regering de werkelijkheid verboog naar haar geopolitieke doeleinden. Haar modus operandi bestond uit beeldvormingstactieken (“*image-making*”) en het technisch benaderen van morele problemen “*problem-solving*” (CR 8-9). We keren daarmee terug bij de kritiek van immuniteit en het oprichten van functionele vijandbeelden ten gunste van het voeren van veiligheidspolitiek.²³⁵

In de tijd van massacommunicatie is het zonder collectieve bereidheid tot zelfmisleiding onmogelijk om volledig controle te houden over het beeld dat een regime wil vestigen (BPF, 250). Pas als er een relatie is gevestigd tussen dreigingsbeeld en het burgerlijk gevoel van blootstelling ontstaat er grond voor “*make-believe*”.

Dit doet denken aan wat Derrida de werking van de “dogmatische sluimer” noemt in de westerse politieke ruimte (Habermas, Derrida & Borradori, 2004, 127). Het niet-bestaande arsenaal van *weapons of mass destruction* was beeldvorming die als feit werd gebracht. Ze zijn er, en toch ook niet. De “semantische instabiliteit” (ibid., 132) is nuttig voor de emotionele reflex. Het publiek kan zichzelf eindeloos terugbuigen op vragen rondom de eigen risicopositie waardoor de grenzen in het leven komen tussen vriend en vijand. Anders dan in een totalitair

235 Een voorbeeld aangehaald door Heuer naar aanleiding van de Pentagon Papers: “A striking example of this is the lie about the Vietnam War, according to which North Vietnam attacked an American battleship, forcing the United States to launch a war of self-defense. In addition, the unleashing of war by the US without the vote of Congress was a violation of the constitution. According to Arendt, dispensing with the idea that reality had to be concealed by a lie was new in the Vietnam era. Instead, facts and opinions were manipulated to such an extent that the difference between truth and lies was no longer visible. It was all about the image of the invincible US” (Heuer, 2018).

regime waarin het propagandabeeld monolithisch moet zijn en de volledige publiek opinie moet domineren, is de 'ontdekking' van propaganda in open samenlevingen van massacommunicatie dat deze gebaseerd moet zijn op het zaaien van deze *instabiliteit*.

Derrida koestert hetzelfde wantrouwen als Arendt jegens het politieke regime als partijdige beïnvloeder van 'feiten' in de publieke sfeer. De verleiding is te groot om feiten instrumenteel te maken voor machtsconsolidatie.

Het is belangrijk om Arendts stellingname in de tijd te plaatsen waarin ze geschreven is. Ten tijde van de Koude Oorlog speelde nog een relatief overzichtelijke situatie.²³⁶ De veiligheidspolitieke gijzeling van het publieke debat vormde in dit kritische perspectief altijd een herpakking van Plato's 'leugen voor noodgevallen'. De staat, die het betere feitelijke overzicht heeft over de dreiging, staat onder de verleiding om de beslissingen niet over te laten aan de pluraliteit, maar om haar te misleiden onder het argument van het noodzakelijk kwaad.

De situatie van 'dogmatische sluimer' is altijd afhankelijk geweest van hoe feiten werden gefabriceerd in de 'informatielus' tussen nieuwsmakers, -brengers en -ontvangers.

Al in 1922 identificeerde Walter Lippman in *Public Opinion* dat de publieke beeldvorming gebaseerd is op een "*triangular relationship between the scene of action, the human picture of that scene, and the human response to that picture working itself out upon the scene of action*" (Lippman, 1922, 31). De publieke sfeer ontvangt een afgeleide van het werkelijke beeld. Media en politici filteren de beelden en in de ontvangst plaatst het publiek ze in dienst van hun eigen "*workable ideas*" (ibid., 91). Om reden van deze afhankelijkheid kunnen de nieuwsautoriteiten zich bekrachtigen. Het publiek hoeft niet eens een zelfvoorzienende houding aan te nemen. Men hoeft alleen maar 'ja' of 'nee' te zeggen tegen de deskundige analyse. De vraag of de dingen echt zo zijn zoals ze zijn, raakt ondergeschikt aan hoe betrouwbaar de autoriteit is die de feiten brengt.

Lippman was zelf sceptisch over de mogelijkheid dat in deze afhankelijk cultuur van toeschouwers werkelijk vertrouwen gevestigd kon worden in het publieke oordeelsvermogen. Daarom sprak hij zijn goedkeuring uit over het sturen van de publieke opinie. Het creëren van consensus moet mogelijk zijn om greep te houden over de roerige, onvoorspelbare tendensen van de massa, achtte hij noodzakelijk voor het behoud van politieke stabiliteit.

In *Media Control* (1997) betoogde Noam Chomsky dat het idee van *manufacturing consent* precies de bijl is gebleken aan de wortel van de moderne democratie in tijden van massacommunicatie:

236 Maar is van deze overzichtelijkheid nog steeds sprake? Er is wat te zeggen voor de analyse van Derrida dat 9/11 en de *war on terrorism* een soort slotakkoord vormde van de Koude Oorlogretoriek. Bij gebrek aan communistische tegenspeler speelde de Amerikaanse regering hoog spel door de oorlog te verklaren aan een terroristische vijand zonder duidelijk waarneembaar gezicht. Met de *war on terrorism* moesten de Amerikanen de "gezwollen retoriek" en "obscurantistische mystificaties" tot het uiterste voeren om de nationale veiligheidsdoelen ook voor het grote publiek acceptabel te maken (Habermas, Derrida & Borradori, 2004, 125).

One conception of democracy has it that a democratic society is one in which the public has the means to participate in some meaningful way in the management of their own affairs and the means of information are open and free. An alternative conception of democracy is that the public must be barred from managing of their own affairs and the means of information must be kept narrowly and rigidly controlled. That may sound like an odd conception of democracy, but it's important to understand that it is the prevailing conception. In fact, it has long been, not just in operation, but even in theory (Chomsky, 1997).

Media Control is een pamflet waarin Chomsky maar een beperkte lezing van Lippman aanvatte voor zijn argument. De strekking van het hoofdargument is een herpakking van Plato's 'leugen voor noodgevallen'. Regeringen en machthebbers legitimeren zichzelf tot verregaande publieksbeïnvloeding vanuit de overweging dat de massa te weinig in staat is tot redelijk oordelen.

The bewildered herd is a problem. We've got to prevent their roar and trampling. We've got to distract them. They should be watching the Superbowl or sitcoms or violent movies. Every once in a while you call on them to chant meaningless slogans like "Support our troops." You've got to keep them pretty scared, because unless they're properly scared and frightened of all kinds of devils that are going to destroy them from outside or inside or somewhere, they may start to think, which is very dangerous, because they're not competent to think (Chomsky, 1997, 20-21).

De vraag of mediacontrole in de VS altijd een bewuste regeringsstrategie is geweest om mensen 'dom' te houden, laat ik graag in het midden. Maar ik denk dat Lippmans analyse een bevestigend licht had kunnen werpen op Chomskys polemieken. Namelijk in de gedachte dat de driehoeksrelatie van de publieke opinie een ideale structuur is waarop deze vorm van controlerende beeldvorming zich kon ontwikkelen, zonder dat er altijd sprake hoefde te zijn van een moedwillige regeringsstrategie.

Dankzij de driehoeksrelatie die Lippman beschreef, is er al lang sprake van een soort perverse *public relations* cyclus, zoals ook herkenbaar wordt in de Pentagon Papers. 'Deskundigen' en regeringsfunctionarissen produceren een risicobeeld en kijken daarbij naar de vereisten van het situationeel politiek belang. Gevestigde mediakanalen communiceren dit beeld, maar doen dit met pathos om de kijker aan zich te binden; De publieke opinie dwingt zich zelf in een consumerende rol. Mensen proberen een onderscheid te maken naar betrouwbaarheid maar werkelijke toegang tot de feiten hebben zij niet. Lippmans analyse verklaart hoe de publieke sfeer in vrije samenlevingen in de verleiding komt zich vast te klampen aan de uitleg die het beste past bij het narratief en het sentiment, verkondigd door de autoriteit die het meest betrouwbaar oogt.

Arendt besteedt weinig aandacht aan de massacommunicatie. Maar ik denk dat de structurele afstand tussen feit en nieuwsconsument onmiskenbaar een factor is in het ontstaan van *onmacht* in de publieke sfeer, begrepen als de onmogelijkheid voor de pluraliteit om zich goed te organiseren en zich *direct* te engageren tot wat er feitelijk gebeurt.

De onmacht verwijst naar tenminste twee punten omtrent de potentiële capaciteiten van de publieke sfeer die Arendt nooit adequaat heeft geadresseerd maar die een grote uitdaging vormen.

Ten eerste, de hooguit *indirecte* toegang tot feiten (en risico's) ligt besloten in de aard van de mondiale communicatiesystematiek. De meeste dreigingsbeelden zijn alleen maar kenbaar te maken door grote afstanden te overbruggen. Daarbij vooronderstellen ze wetenschappelijke deskundigheid om ze werkelijk te begrijpen. De uitbraak van een virus in China kan alleen maar verschijnen in de vorm van een mediale transfiguratie voor Nederlandse burgers. Wat het virus voor dreiging voor de volksgezondheid inhoudt, kan alleen worden uitgelegd door virologen. In de afstand en de complexe aard van dreigingen wordt de vertolkende rol van media en veiligheidsautoriteiten voorondersteld, waardoor het publiek per definitie politiek moet bedrijven op grond van een secundaire interpretatie van de feiten.

Ten tweede, ondanks de kritiek van Chomsky op het dom houden van de publieke sfeer, blijft de vraag open in hoeverre binnen de publieke sfeer goed geoordeeld kan worden over wat er op het spel staat. Het is evident dat een moedwillige misleiding, een *regime of truth*, neerkomt op een soort *public relations* dictatuur. Daarom moet de rol van regeringen en instituties met scepsis worden gevolgd voor wat betreft hun bewuste greep op de publieke opinie. Maar dat neemt niet weg dat de pluraliteit bijvoorbeeld noodzakelijk met achterstand van kennis zal moeten besluiten, of dat er verlamming ontstaat door een veel te chaotisch proces van meningsvorming. In hoeverre kán de pluraliteit werkelijk solide oordelen in tijden van mondiale onoverzichtelijkheid? (Ik richt me op deze vraag aan het slot van dit hoofdstuk).

Het punt is de ambiguïteit die het publieke voelt ten opzichte van haar eigen vermogen om met de grote dreigingen in de wereld om te gaan. Aan de ene kant is het gevaar zichtbaar dat regeringen angst exploiteren om onder de vlag van een gefabriceerde noodtoestand het publiek te onderwerpen aan de veiligheidsagenda. Aan de andere kant is er de terughoudendheid van de pluraliteit om zichzelf als geëquipeerd te zien om veiligheidspolitiek onafhankelijk van technisch-wetenschappelijk vertolking te dragen.

De 'crisis' die vandaag wordt benoemd omtrent de inflatie van feiten in de publieke sfeer (uitgedrukt in de kritische termen *fake news* en *post-truth politics*) is illustratief voor de onzekere afstemming tussen staat en publieke sfeer wat betreft de machtspositie van de publieke opinie.

Het idee dat het gevestigd gezag deskundigheid en middelen bezit om de feiten optimaal te kennen en daarom ook in de positie mag zijn om de publieke sfeer te informeren, is aan inflatie onderhevig. *Post-truth politics* signaleert instabiliteit in de driehoeksrelatie. Deskundigen en regeringsvertegenwoordigers bezitten niet voor iedereen vanzelfsprekend het natuurlijk gezag. Het medialandschap is niet meer homogeen maar versplinterd en gedemocratiseerd door de

opkomst van internetcommunicatie. Door de enorme online informatievloed is er bovendien een sterk relativisme opgekomen ten opzichte van wetenschappelijk gezag (Waisbord, 2018).²³⁷

Niet-westerse mogendheden en populistten worden er bovendien van verdacht deze instabiliteit te benutten door actief desinformatie te verspreiden in de publieke ruimte om zo de meningsvorming en het democratisch proces te beïnvloeden. Dit is een kritiek punt omdat deze strategieën juist de cruciale openheid van de publieke sfeer misbruiken om haar te ondermijnen (Morgan, 2018). De verstoring van de publieke opinie krijgt zo opmerkelijk het karakter van een veiligheidsrisico waarbij staten zich nu geroepen voelen om deze externe beïnvloeding een halt toe te roepen. Aldus ontstaat er een merkwaardig dilemma voor *state actors*, gelet op hun eigen historische *public relations*-rol. Moeten zij interveniëren als feitenpolitie in de publieke sfeer om te voorkomen dat de vrije meningsvorming gegijzeld wordt door desinformatie?

Zonder deze morele vraag te willen beslechten, valt het op dat dit dilemma terug te voeren is op een keuze tussen twee kernachtige gezichtspunten in Arendts politieke filosofie:

Aan de ene kant stel ik vast dat *fake news* en *post-truth politics* voor Arendt mogelijk geen grote problemen hadden vertegenwoordigd omdat ze wijzen op de positieve inflatie van autoriteit. Ik roep in herinnering dat politiek voor Arendt is gebaseerd op feitelijke discussie, maar nooit op basis van feitelijke waarheden. De verwatering van wetenschappelijke autoriteit symboliseert dat de publieke opinie zich niet meer afhankelijk maakt van geïnstitutionaliseerde deskundigheid, maar dat zij zich kan verhouden tot een oneindige digitale informatiewereld. Deze ontkoppeling van autoriteit verschaft het momentum voor de publieke sfeer om zich te emanciperen en niet langer onder invloed te staan van een *regime of truth* (zolang het internet niet wordt gecensureerd).

Het idee van "*post-truth politics*" houdt een *contradictio in terminis* in, omdat het politieke nooit de waarheid als inzet moet nemen maar openheid moet betrachten. De leugen is zelfs een functioneel element van de politieke interactie. De leugen forceert dat een regime van feitelijke waarheid doorgestoken kan worden waardoor de mogelijkheid tot hervorming zich opent.

Aan de andere kant is *fake news* symbolisch voor hoe autoritaire krachten proberen de publieke sfeer te ondermijnen. Het begrip 'desinformatie' duidt op een epistemologische buitencategorie die voor Arendt nog niet betekenisvol was, maar die door de filosoof Harry Frankfurt is bestudeerd onder de term "*bullshit*" (Frankfurt, 2005). De verspreiding van desinformatie, begrepen als *bullshit*, is niet te interpreteren als een 'betekenisvolle' vorm van *liegen*. Dat wil zeggen, zij dient geen begrijpende dialectiek van positie en contrapositie, maar zij ondermijnt de betekenisgeving door te "bluffen" en "misleidende representaties" in de wereld te brengen (ibid., 6, 46).

237 Waisbord stelt dat de inflatie van wetenschappelijke autoriteit zich scherp verhoudt tot de periode tijdens en na de Koude Oorlog waarin politieke autoriteit zich sterk profileerde aan de hand van wetenschappelijk inzicht: "*Post-truth signals the collapse of the modern project of disciplining knowledge by promoting the scientific model as the only legitimate knowledge. (...) Scientific truth became a core component of the post-ideology doctrine during the Cold War (...). Information scarcity, shaped by technological limitations and market barriers, solidified the hegemony of the "regime of truth" grounded in scientific principles*" (Waisbord, 2018).

Leugens betwisten waarheden, *bullshit* ondermijnt de feitelijkheid als zodanig. En dit is ook in het licht van Arendts begrip problematisch omdat feiten, door hun historische bewijskracht, een bepaalde “*stubbornness*” bezitten die het proces van deliberatie steviger maakt dan wanneer er ‘alleen’ sprake zou zijn van uitwisseling van willekeurige meningen²³⁸ (BPF, 250). *Post-truth politics* zou daarom beter ‘*post-fact politics*’ of ‘*bullshit politics*’ genoemd kunnen worden, om duidelijk te maken dat het hele deliberatieve proces in drijfzand wegzakt, inclusief de rol van de leugen daarin.

Er is bovendien een vergelijking te trekken tussen de doelgerichte ondermijning van de feitelijkheid als zodanig in de publieke sfeer en de ‘georganiseerde ontoerekeningsvatbaarheid’ die Arendt beschrijft in relatie tot het totalitaire regime. De volstreckte onnavolgbaarheid van de intrinsieke structuur van het totalitaire regime²³⁹, en de volstreckte willekeur waarop beschuldigingen plaatsvinden en “objectieve vijanden” (OT III, 122) van het regime worden geïdentificeerd, hebben de functie van het stichten van een doelbewust klimaat van angst en onzekerheid. Zonder opzichtig totalitair fenomeen te zijn, beschrijft de instrumentele vorm van *fake news* een strategie om onzekerheid te stichten in de publieke sfeer. Want in een klimaat van willekeur gedijen de actoren die het beste munt weten te slaan uit angst en chaos.

De ambivalentie omtrent de vrijheid van de publieke opinie lijkt bevestigd te worden. Enerzijds hoopt de publieke sfeer verlost te raken van de ‘traditionele’ afhankelijkheden van geïnstitutionaliseerde deskundigheid omdat de toegankelijkheid tot feiten online grenzeloos is geworden. Anderzijds wordt deze hoop op onafhankelijkheid in de knop gebroken door de algehele ondermijning van feitelijkheid, waarmee haar belangrijkste gereedschap uit handen geslagen wordt.

In beeld verschijnt nu weer het negatieve vrijheidspact dat de publieke sfeer sloot met de staat-beschermer en de instituties daaromheen. Wie anders moet er regie voeren over de publieke sfeer, zodanig dat de vrije publieke opinie beschermd wordt tegen deze ondermijning?

In relatie tot de dreiging van *fake news* stellen sociale wetenschappers letterlijk een immuunstrategie voor tegen de infectieuze effecten van *fake news* in de publieke ruimte (Cook e.a., 2017). ‘Normale’ strategieën van falsificatie, *fact checking* zijn niet voldoende effectief omdat de kiem van de kwalijke gedachten dan al in de hoofden van de nieuwsconsument geplant zijn. Zodra deze kiem geplant is, is het veel ingewikkelder om mensen nog te overtuigen van de valsheid van de boodschap. Daarom is het nuttig om een feitelijk narratief te ‘vaccineren’ tegen onjuiste interpretatie. Deze strategie werkt als volgt:

238 Stangneth zegt het mooi: “Alleen in de gemeenschappelijke confrontatie met feiten—dus met hetgeen wat voor iedereen als een derde in dezelfde mate buiten hem staat, totaal onafhankelijk van hem is—kan sprake zijn van een vertrouwenwekkende ontmoeting doordat feiten ook een rotsvast correctief instrument vormen waarop iedereen zich kan beroepen zonder daarmee meteen een uitspraak over de ander te doen” (Stangneth, 2017, 175).

239 “Above the state and behind the facades of ostensible power, in a maze of multiplied offices, underlying all shifts of authority and in a chaos of inefficiency, lies the power nucleus of the country, the superefficient and supercompetent services of the secret police” (OT III, 118).

Just as vaccines generate antibodies to resist future viruses, inoculation messages equip people with counterarguments that potentially convey resistance to future misinformation, even if the misinformation is congruent with pre-existing attitudes. There are two elements to an inoculation: (1) an explicit warning of an impending threat and (2) a refutation of an anticipated argument that exposes the imminent fallacy. For example, an inoculation might include (1) a warning that there exist attempts to cast doubt on the scientific consensus regarding climate change, and (2) an explanation that one technique employed is the rhetorical use of a large group of “fake experts” to feign a lack of consensus. By exposing the fallacy, the misinformation (in this case, the feigned lack of consensus) is delivered in a “weakened” form. Thus, when people subsequently encounter a deceptive argument, the inoculation provides them with a counter-argument to immediately dismiss the misinformation (Cook e.a., 2017).

Het vaccineren van berichtgeving tilt Lippmans idee van *manufactured consent* naar een nieuwe dimensie. Aan de hand van een soort dubbele manoeuvre postuleert de interventie zijn eigen onmisbaarheid. De vrijheid van denken moet gered, maar deze moet gered door haar eerst weerbaarder te maken voor haar eigen potentie tot zelfmisleiding. Het interventionisme is op een andere manier grensoverschrijdend dan de wijze waarop de staat langs de weg van agressieve *public relations* zijn veiligheidsagenda doet slikken. De menselijke psychologie, dat wil zeggen de menselijke onkunde om *fake news* onder buitengewone omstandigheden te kunnen scheiden van feitelijke waarheden, maakt de strategie noodzakelijk. De beïnvloeding van de publieke opinie is een goedaardige hygiënemaatregel.

Het behoeft op dit punt van het betoog geen uitleg meer dat deze inoculatiestrategie valt onder het instrumentarium van de *homo faber* en zijn utopische wensdromen. *Fake news* is een dreiging maar ook een argument om het oplossend vermogen van regulerende instanties aan te spreken in relatie tot de publieke sfeer. Er is sprake van een omkering van zaken waarop Arendt niet had kunnen anticiperen. Het is niet de publieke sfeer die bang is dat zij misleid wordt, het is de staat die bang is dat burgers verkeerde feiten consumeren waardoor zij (onder andere) hun geloof kunnen verliezen in de *raison d'état*.

Wil de publieke sfeer voor zichzelf voorkomen om via nieuwe wegen afhankelijk te worden van autoriteiten die feiten proberen te waarmerken voor gebruik, dan zal zij moeten vertrouwen op haar eigen kracht om in het chaotische, digitale informatietijdperk staande te blijven. Met ‘zich staande houden’ bedoel ik dan dat de participanten zelf geletterdheid ontwikkelen om feit van *bullshit* te onderscheiden. Maar dat ze feiten ook niet gebruiken om absolutistische denkbeelden te stutten.

The political attitude toward facts must, indeed, tread the very narrow path between the danger of taking them as the results of some necessary development which men could not

prevent and about which they can therefore do nothing and the danger of denying them, of trying to manipulate them out of this world (BPF, 254).

Overall waar macht ontstaat, is deze macht noodzakelijk tijdelijk, en daarmee ook de interpretaties die aan feiten toegekend worden in het deliberatieve proces. Vertrouwen stellen in het handelend vermogen van de publieke sfeer is lastig wanneer er voortdurend pogingen worden gedaan om haar te ontwrichten of onder gezag te stellen. Ook illustreert het identiteitspolitieke klimaat dat een kritisch en bereidwillig doorschouwend vermogen lang niet voor iedere participant vanzelfsprekend is.

Maar de dreiging van onfortuinlijke interpretatie van feiten weegt niet op tegen het belang van een ongebonden publieke sfeer die haar eigen kleuren kiest, haar veelheid aan interpretaties belichaamt. Waar mensen handelen, verschijnt de grillige kant van het politieke proces dat fundamenteel oncontroleerbaar is. En er is geen ander belang groter dan de acceptatie van deze oncontroleerbaarheid om de vrijheid van handelen te garanderen.

De publieke sfeer heeft invloed

Een van de grootste politieke problemen in relatie tot veiligheidsbegeerte in onze tijd, is dat mensen zich afhankelijk maken van dreigingsbeelden buiten hen. Arendts antimodernisme is een veroordeling van de wereldvervreemding ("*World alienation*" (BPF, 89)) die ontstaat in kapitalistische, liberale democratieën waarin het individu leeft met zijn eigen belangen en behoeften. Moderne individuen zijn niet vervreemd van zichzelf maar van hun *amor mundi* (HC, 254-255).

In de rol van nieuwsconsument en passief politiek betrokkene is de burger toeschouwer. Bovendien herkent de burger zijn mogelijkheden tot wereldlijke betrokkenheid niet wat betreft haar verdienstelijkheid. Hij zit gevangen in de logica van de welvaartsaccumulatie²⁴⁰ en de maakbaarheidscategorieën van de *homo faber*. De mondiale catastrofes die verschijnen onderstrepen de onmacht om individueel verschil te maken. Bestaat een publieke sfeer inderdaad, wanneer burgerlijke afhankelijkheid de norm is?

Ik besprak eerder dat een publieke sfeer vergt dat een burger participatie *riskeert*. Een consequenteloos handelen biedt geen existentiële meerwaarde wanneer burgers zich anoniem uitspreken en verder geen invloed ervaren. Het uitblijven van verandering werpt mensen gedisilluseerd terug in hun private sferen.

De betekenis van het handelen, verbonden met de werkwoorden *beginnen*, *willen* en *riskeren*, houdt in dat de publieke sfeer activiteit moet kunnen faciliteren waarbij alleen de aanwezigheid van een publieke opinie om in te participeren, niet kan volstaan. Discussiëren

240 In een treffende passage verhoudt Arendt zich zeer kritisch tot de 'vrijheid tot ondernemen' die in de kapitalistische VS wordt voorgesteld als een hoog goed, en als een andere vorm van individualistische vrijheid: "*Freedom of enterprise (...) is a minor blessing compared with the truly political freedoms such as freedom of speech and thought, of assembly and association, and even under the best of circumstances. Economic growth may one day turn out to be a curse rather than a good*" (OR, 219).

over het wel en wee van de wereld lijkt in deze tijd, in vrije landen, onbegrensd mogelijk. Maar welke zin heeft publieke deliberatie als de werkelijke invloed op de wereld summier is?

Het is tekenend dat Arendt zich wat betreft haar politieke theorie uitgebreid richtte op het fenomeen van de *revolutie*. In dit verschijnsel lijkt het handelen tot zijn recht te komen. Op voorwaarde dat de revolutie gericht is op het (opnieuw) stichten van *vrijheid*, én dat zij een *nieuw begin* symboliseert (OR, 21-22, 28). Wat betekent deze vrijheid in relatie tot het revolutionaire? “*For political freedom, generally speaking, means the right “to be a participator in government,” or it means nothing*” (OR, 221). Wat betekent het *nieuwe begin*? In tegenstelling tot wat de etymologie van ‘revolutie’ suggereert (een cyclisch teruggrijpen op het bestaande ordeningen (OR, 35), symboliseert zij het definitieve eind van een bestaande orde en het stichten van een nieuwe wereld (ibid., 35).

Een ware revolutie wil vrijheid stichten. Dit wil niet zeggen dat revoluties per definitie goed zijn. Geweld en terreur kenmerken de krachten die vrijkomen bij politieke verandering. Er zijn altijd mensen die proberen sentimenten voor hun wagen te spannen en de verandering aan te grijpen voor het vestigen van nieuwe vormen van autoritaire beheersing (OR, 231). Het gaat Arendt om de pluraliteit en de nieuwe dynamiek die ontstaat als het teken van mensen die hun vrijheid en engagement opeisen.

Maar de revolutie is meer dan ‘alleen maar’ een breuk met de oude ordening. De moderne revoluties, zoals de Franse revolutie en de Amerikaanse onafhankelijkheidsoorlog stonden in het teken van het verlangen om een publiek zelfbestuur te vestigen (“*a secure space for freedom*” OR, 236). De breuk met het oude staat voor de uitdaging van het scheppen van een nieuwe ordening waarin het vrijheidsideaal zegeviert. Dit maakt de moderne revolutie tegenstrijdig. De ontbindende kracht moet gelijk worden opgevolgd door de vraag hoe een nieuwe vorm van bestuur veiliggesteld kan worden waarin de hoogst haalbare vrijheid, “*in its most exalted sense as freedom to act*” (OR, 235), van het publieke engagement voor altijd kan worden gewaarborgd.

In *The Revolutionary Tradition*, beschrijft Arendt de spagaat waarin de stichters van een nieuwe politieke ordening zich bevinden. Zij worden verscheurd door de gedachte dat zij de nieuwe, vrijgekomen energie alleen maar aanvatten voor een nieuw regime van vertegenwoordigers. Jefferson was zich daarvan pijnlijk bewust volgens Arendt. In de opdracht om een nieuwe republiek te stichten waarin deze positieve vrijheid tot handelen werkelijk kon bestaan, bleek immers direct dat “*the room will not hold all*” (ibid., 238). Kortom, dat de werkelijke wens van publieke participatie alleen maar gerealiseerd kon worden door een noodzakelijk gebrekkige vertegenwoordiging:

Only the representatives of the people, not the people themselves, had an opportunity to engage in those activities of “expressing, discussing and deciding” which in a positive sense are the activities of freedom (OR, 238).

Het is cruciaal om te begrijpen dat een gebrekkige mogelijkheid tot participatie *niet* slechts te veroordelen is op grond van het democratisch tekort wat ze veroorzaakt. Het gaat om de betrokkenheid als zodanig die verantwoordelijk is voor de positieve ervaring van burgerschap. Zonder deze mogelijkheid “...*the people must either sink into “lethargy, the forerunner of death to the public liberty” or preserve the spirit of resistance” to whatever government they have elected, since the only power they retain is “the reserve power of revolution”* (ibid., 240).

De angsten van Jefferson werden uiteindelijk bewaarheid. Dat wil zeggen, “*the machinery of government*” die uiteindelijk verscheen eerbiedigde geenszins het nobele streven om de participatieve kracht van het revolutionaire initiatief onderdak te geven. De problemen die daardoor zijn ontstaan, zijn nog altijd manifest: het bestaan van beroepspolitici die na gekozen te zijn voornamelijk hun eigen belang dienen; de lethargie van burgers die hun aandacht verliezen voor het politieke proces omdat ze in feite helemaal geen ruimte hebben voor inbreng, en de foutieve gedachte dat de notie van het algemeen belang kan dienen ter vervanging van de merites van positieve vrijheid. Arendt stelt: “(...) *it was the Constitution itself, this greatest achievement of the American people, which eventually cheated them of their proudest possession*” (ibid., 242).

Via deze uitstap naar de inzet van de revolutie, keren we terug bij de vraag naar de invloed van de publieke sfeer. De conclusie is ontnuchterend. Ondanks de inzet van revolutie om politieke vrijheid te vestigen, is het historisch nooit gelukt om het belang van participatie werkelijk in de politieke systematiek van de republiek of de vertegenwoordigende democratie in te bouwen. Een andere manier om het te stellen is dat het nooit is gelukt om het eigenstandige doel van *positieve vrijheid* veilig te stellen.

Dit is niet gezegd dat er geen hoop mag bestaan op een andere politieke ordening. Arendt zelf vond inspiratie in de lokale revolutionaire raden (ten tijde van de Franse en Russische revoluties) en de *townhall councils* die Jefferson aanwees als het fundament van de democratische betrokkenheid. Het is duidelijk wat deze raden aantrekkelijk maakt. Ze zijn vanwege hun kleinschaligheid in staat om een directe vrijheid van spreken te faciliteren, een van de voorwaarden voor het handelen. Arendt onthoudt zich ervan te preciseren hoe zij een andere politieke ordening voor zich zag, behalve dat deze raden kunnen voorzien in de vreugde van participatie.

It would be tempting to spin out further the potentialities of the councils, but it certainly is wiser to say with Jefferson, “Begin them only for a single purpose; they will soon show for what others they are the best instruments”—the best instruments for example, for breaking up the modern mass society, with its dangerous tendency toward the formation of pseudo-political mass movements, or rather, the best, the most natural way for interspersing it at the grass roots with an “élite” that is chosen by no one but constitutes itself. The joys of public happiness and the responsibilities for public business would then become the share of those few from all walks of life who have a taste for public freedom

and cannot be “happy” without it. Politically, they are the best, and it is the task of good government and the sign of a well-ordered republic to assure them of their rightful place in the public realm (OR, 283-284).

In zoverre samenlevingen worden geregeerd door angst en negatieve veiligheid verschijnt het bouwen van lokale politieke capaciteit als een remedie om mensen van allerlei pluimage de gelegenheid te geven hun eigen politieke leven vorm te geven (Schuilenburg & Van Steden, 2014). Arendt is pragmatisch. Laat mensen handelen op kleine schaal en de voordelen ontstaan vanzelf.

De vraag is of dit optimisme gerechtvaardigd is. Voor een deel zal ook politieke participatie in lokale vormen positieve vrijheid kunnen opleveren voor mensen. Hierdoor krijgen angsten misschien minder ruimte en liggen er in ieder geval kansen om lokaal onbehagen te ontzenuwen door interactie te stimuleren tussen burgers.

Tegelijk staat juist de fixatie op mondiale dreigingen politieke samenwerking in de weg waardoor de hoop op spontane samenwerking in de publieke sfeer verschaalt. Er is niet alleen sprake van de obstructie van engagement als gevolg van de intrinsieke structuur van liberale democratieën. Als we Baumans these van de vloeibare moderniteit aannemen, dan zijn de sociaal-culturele bepalingen een minstens zo grote obstructie. De onzekerheid van het reflexieve moderne bestaan, genereert sociale verlamming:

The kind of uncertainty, of dark premonitions and fears of the future (...) does not unite the sufferers: it splits them and sets them apart. The pains it causes to the individuals do not add up, do not accumulate or condense into a kind of ‘common cause’ which could be pursued more effectively by joining forces and acting in unison. The decline of community is in this sense self-perpetuating; once it takes off, there are fewer and fewer stimuli to stem the disintegration of human bonds and seek ways to tie again what has been torn apart (Bauman, 2001, 48).

Wanneer het sociale weefsel desintegreert versterkt dat de vatbaarheid voor angst en onzekerheid waardoor de neiging gemeenschappelijk op te treden verdampt. De geest van verandering die Arendt zo positief taxeerde krijgt geen kans in een door angst verkrampt maatschappelijk klimaat.

In contrast tot Arendt lijkt Bauman zich af te vragen: kan men nog begrijpen wat een publieke sfeer, en de participatie daarin, werkelijk betekent? Het idee van gemeenschappelijkheid heeft een sterk misleidende tweede betekenis gekregen als kring van tijdelijk gelijkgestemde identiteiten. Het idee van een “*aesthetic community*” (Bauman, 2001, 70) suggereert dat mensen zich op basis van allerlei smaakovereenkomsten proberen als gelijkgestemde groep te identificeren. Een esthetische gemeenschap biedt de tijdelijke ervaring van warmte en herkenning maar biedt geen politieke vrijheidsvervulling. De ervaring van geborgenheid is

van korte duur omdat de gevoelens van saamhorigheid alleen maar een tijdelijk arrangement vormen zoals bij de beleving van een festival (ibid., 68-70).

Hier keert de vraag naar de mogelijkheid tot een publieke sfeer van positieve vrijheid terug naar het punt van wereldvervreemding. Laatmoderne burgers verwarren hun uitdrukking van identiteitskenmerken en consumptieve voorkeuren met politieke daadstellingen. Gevormd in het tijdperk van *commodification* komt het groepsverband voor als een instrument dat helpt om existentiële gevoelens van onveiligheid te compenseren. Maar hierdoor blijft de werkelijke “ethische” zin van gemeenschappelijkheid volgens Bauman in nevelen gehuld, alsmede de gedachte dat men juist de eigen individualiteit moet riskeren om deze betekenis te kunnen begrijpen.

The community they seek would be an ethical community, in almost every respect the opposite of the ‘aesthetic’ variety. It would need to be woven from long-term commitments, from inalienable rights and unshakeable obligations (...). And the commitments which make the community ethical would be of the ‘fraternal sharing’ kind, reaffirming the right of every member to communal insurance against the errors and misadventures which are the risks inseparable from individual life. In short, what individuals de jure but blatantly not de facto are likely to read into the vision of community is a warrant of certainty, security and safety - the three qualities they miss most sorely in their life pursuits and which they cannot provide while they are going it alone and relying only on the scarce resources at their private disposal (Bauman, 2001, 72).

Hoewel Baumans conceptie van een ethische gemeenschap niet identiek is aan een handelende pluraliteit, verduidelijkt hij dat ethische gemeenschappelijkheid het soort deugden vraagt dat te maken heeft met een commitment dat moeite en tijd kost.

Je zou echter tegenover Baumans negatieve cultuuranalyse kunnen inbrengen dat zij de kans op het handelen nooit definitief opschort. Tijden van angst en onbehagen zijn wellicht de voorbode van nieuwe, sluimerende revoluties. Arendts ontologische karakterisering van de mens als *willer* en *beginner* houdt in, in weerwil van de culturele bepaaldheden van de laatmoderne risicomaatschappij, dat er altijd nieuwe openingen gevonden zullen worden voor verandering. Ondanks dat de publieke sfeer maar gebrekkig kan beïnvloeden, of dat zij onder invloed staat van manipulatieve beeldvorming, is er altijd hoop dat mensen toch een onverwachte afslag nemen:

A student rebellion almost exclusively inspired by moral considerations certainly belongs among the totally unexpected events of this century. This generation, trained like its predecessors in hardly anything but the various brands of the my-share-of-the-pie social and political theories, has taught us a lesson about manipulation, or, rather, its limits, which we would do well not to forget (CR, 130).

Kortom, het handelen kan altijd onverwacht weer ontstaan, en regimes die utopische maakbaarheid beloven, zijn maar tijdelijk, omdat de mens ontologisch gezien altijd meer is dan een *homo faber*, en zich daardoor nooit permanent zal laten reduceren tot willoze veiligheidsconsument.

Een prudente staat

Wij zullen grotere bereidheid aan de dag moeten leggen om onze burgerlijke vrijheden te combineren met een veiligheidsaanpak waarbij je ook een grotere en meer invasieve staat zult accepteren. (Han ten Broeke op BNR Nieuwsradio in commentaar op gebruik van tracking software voor de beheersing van het coronavirus)

Since the beginning of modern times, management has been not a matter of choice, but a necessity. But, as Karl Marx observed, there is no need for the conductor of a symphony orchestra to own the violins and the trumpets (Bauman, 2001, 39).

Publieke onmacht bestendigt zich door de perceptie dat de catastrofes te groot zijn om te hanteren. Door onder andere dit gevoel van onmacht lukt het de staat om het management van nationale veiligheid vrijwel exclusief naar zich toe te trekken. Te vrezen valt het absolute veiligheidsregime dat burgers onderwerpt aan een totalitaire machtsstructuur. Maar in de vrije westerse wereld is de rol van de staat genuanceerder. Hier groeit de staat in haar rol van veiligheidsmanager, bedoeld om burgers te ontzorgen vanuit gearticuleerde belangen.

Het is niet onder alle omstandigheden slecht wanneer de staat deze managementrol *bij wijze van noodzakelijk compromis* claimt (Frissen, 2013, 255). Grote veiligheidsproblemen vragen om een centraal gecoördineerde aanpak. Maar te vrezen is ook de samenleving waarin burgers afhankelijk zijn van staatsinterventionisme, en waarin zij op indirecte manier zijn onteigend om over het omgaan met gevaar te beslissen. Problemen liggen dan ook meer bij de *legitimiteit* van de staat, bij het *'hospitaliseren' van burgers* als passief observerende veiligheidsclientèle, en bij de manier waarop gevaren alleen die *eendimensionale betekenis* aannemen waardoor ze als hanteerbaar verschijnen voor het publiek veiligheidsmanagement.

Niet alleen de staat is verantwoordelijk voor een gebrek aan handelen. De analyse van de publieke sfeer maakte duidelijk dat burgers vervreemd zijn van hun publieke taak of gewend geraakt om veiligheid te zien als een *commodity*. Maar de staat en haar bestuurlijke orde spelen hier uiteraard een rol in. Neocleous en Rigakos spreken over de *"overall pacification of human beings in the model of docile producers and consumers"* (Neocleous & Rigakos, 2011, 91).

De publieke sfeer en de staat verhouden zich tot elkaar als communicerende vaten. Hoe meer ruimte voor het zelfbestuur van de pluraliteit, hoe sterker burgers veiligheid ervaren als een functie van hun eigen vrijheid en verantwoordelijkheid, en hoe stilliger zij geneigd zijn om gevaren te beschouwen als een noodzakelijk voortvloeisel van de grillige wereld waartoe zij zich

verhouden. Andersom, hoe meer ruimte voor de staat, hoe meer de verwachting wordt gevoed dat veiligheidsproblemen door technische en institutionele inspanning opgelost kunnen worden.

Het wantrouwen ten aanzien van de staat kan zich richten op verschillende aspecten. Ten eerste kan de scepsis het centraal gezag als zodanig betwisten. De staat symboliseert de verzelfstandiging van autoriteit (*“the secularization of authority”* (Loader & Walker, 2007, 35)). In het licht van Arendts emergente, pluralistische machtsbegrip is de autoriteit van de staat altijd een tijdelijk construct dat vraagt om legitimering. Waarom het monopolie op geweld? Op grond waarvan is het geoorloofd om het recht op vrije betoging in te perken?

Ten tweede kan wantrouwen bestaan over de manier waarop de uitoefening van het gezag grensoverschrijdend en inperkend is wat betreft vrijheden. Qua negatieve vrijheid zijn er de klassieke dilemma's waarbij vrijheidsinperkende maatregelen worden verkondigd als noodzakelijk vanuit het oogpunt van veiligheid. Het kopcitaat van Han ten Broeke geeft weer hoe men van staatswege verwacht dat de toenemende oncontroleerbare aard van dreigingen ertoe leidt dat de burgerlijke vrijheidsverwachting getemperd moet worden.

Qua positieve vrijheid is er het probleem dat de staat het initiatief tot interventie volledig naar zich toe trekt waardoor burgers ontmoedigd raken om hun eigen zaken bestuurlijk ter hand te nemen (Loader & Walker, 2007, 36).

Ten derde, er kan wantrouwen bestaan over hoe de staat tekortschiet in haar aanpak. Zo is het staatsoptreden vaak niet in staat om te differentiëren tussen verschillende groepen of verschijnselen. Het optreden is gewoonweg te brutaal waardoor de situatie wordt verergerd, of men opereert partijdig omdat de staat altijd onder invloed staat van het meerderheidsbelang of lobbygroepen (ibid., 73, 94). Uit angst om afgerekend te worden op falen, worden bestuurders bovendien telkens in de armen van de maakbaarheid gedreven. Vanwege zijn monolithische en bureaucratische afstand tot de burger, gedraagt de staat zich als een “idioot” (ibid), als een olifant in de porseleinkast.

Idiotie betekent etymologisch een betrokkenheid op het eigene, afgesneden van de pluraliteit (HC, 38). Ze is van toepassing op zowel de onverschillige burger (*philopsychia*) als op de van de burgerlijke werkelijkheid losgezongen overheid. De staat die zich idioot gedraagt handelt vanuit zijn eigen werkelijkheid zonder oog te hebben voor de omgeving: *“Its bureaucratic remoteness means that it lacks the situated knowledge and therefore the capacity to deliver security across a diverse array of local settings”* (Loader & Walker, 2007, 117).

Het eerste punt beschrijft een kwestie van staatkundige structuur, en hoe we omgaan met de vanzelfsprekende rol van de staat als veiligheidsmanager. De andere twee punten hebben te maken met hoe het staatsgezag op een mildere, prudente manier uitgeoefend kan worden, zonder dat de mogelijkheden tot handelen in gevaar komen. Het gaat hier om de manier waarop goed bestuur ruimte kan geven aan handelen en angsten ontzenuwt in plaats van versterkt.

Een begin tot verandering in het voordeel van het eerste punt, vormt het betwisten van de vanzelfsprekendheid van een *verticale* gezagsrelatie van de staat tot de publieke sfeer. In het

licht van de noodtoestand bekrachtigt de staat zijn eigen politionele gezagspositie waardoor de oorspronkelijke wederkerige intentie van het sociaal contract uit het zicht verdwijnt. De Leviathan van Hobbes, zo besprak ik eerder, vormt niet het goede uitgangspunt omdat het soevereiniteit voorstelt als een transactie van vrijheden in ruil voor veiligheid.

Het beeld van het sociale contract had nooit tot gevolg mogen hebben dat de machtsoverdracht naar een heerser gelegitimeerd kon worden vanuit veiligheidsbelang. In plaats daarvan moet het beeld van de alliantie (de “*societas*”) en de wederkerige consensus waarop de afspraak berust altijd het uitgangspunt zijn waarop het sociaal contract gebaseerd is: “*I shall call this the horizontal version of the social contract*”. Deze *intrinsieke* horizontaliteit van elk politiek verbond zou iedere burger moeten doen inprenten dat er geen regering boven hem staat, maar dat hij zijn eigen regering is met anderen (CR, 94).

Het principiële punt dient ter ondersteuning van de noodzaak tot perspectiefverandering. Elke veiligheidsinterventie die een regering uitvoert ‘uit hoofde van de populatie’, doet dat alleen maar uit hoofde van zichzelf, zolang er geen werkelijk proces aan pluralistische consensus aan voorafgegaan is. De regeringstaak van veiligheidsmanagement berust historisch, linksom of rechtsom, op een gemonopoliseerd gezag, niet op een toegekend mandaat (CR, 97). De suggestie dat dit gezag onherroepelijk is, berust op het misverstand dat de staat beter geëquipeerd is om het veiligheidsbelang te dienen dan wanneer mensen deze afspraken onderling zouden maken. Dit is voor Arendt ten principale niet het geval omdat mensen alleen in hun betekenisvolle interactie met anderen vrijheid en veiligheid kunnen ervaren zoals zij dat *niet* kunnen als passieve, maar beschermde onderdanen van het soevereine gezag.

Het komt regelmatig voor dat de staat haar mandaat flagrant schendt door inbreuk te maken op de burgerlijke rechtspositie, door buitenproportioneel op te treden, of door bijvoorbeeld illegale oorlogshandelingen uit te voeren ‘uit hoofde van’ burgers. De ethische discussies die in de publieke opinie ontstaan over illegitieme veiligheidsinterventies suggereren alsof het kritisch burgerschap altijd was uitgevonden om morele grenzen te stellen bij wat de staat vermag. Maar deze dualiteit van staat en kritische oppositie voedt de verkeerde voorstelling van zaken waarin de rol van de staat als veiligheidsmanager is genormaliseerd. Een beeld waarin de staat zorgt, en de burger volgt, of opponeert als hij het niet eens is met de gevolgde weg.

Handelen vergt gezamenlijke inspanning van mensen, niet van een staat. Wat de staat ten uitvoer zou mogen brengen, zijn hooguit de afspraken die in een pluraliteit zijn gemaakt. *Securitas*, etymologisch een situatie van *sine cura* (“zonder zorg”), impliceert *niet* dat de burger veiligheid passief geniet in een veilige capsule, maar dat de beschermde situatie het gevolg is van een veiligheidszorg die gemeenschappelijk wordt gedragen.

De *homo securus*, vanuit Arendts gezichtspunt van handelen, is iemand die zou moeten begrijpen dat veiligheid voortvloeit uit tijdelijke allianties die in zichzelf onzeker zijn. Het betwisten van het soevereine gezag van de staat berust op het inzicht dat elk handelen noodzakelijk gefundeerd is in onzekerheid. Deze onzekerheid maakt tolerantie noodzakelijk voor het vloeibare karakter van menselijke samenwerkingsverbanden, voor hun *intrinsieke*

onveiligheid. Ze vraagt van ieder handelend individu een *zorgende* instelling ('*cum cura*') in plaats van een zorgeloos achterover-leunen ('*sine cura*'): zorg voor het welslagen van consensus door zelf trouw te zijn aan beloften; Zorg voor de dynamische continuïteit van de handelende pluraliteit, die, ondanks haar veranderlijke aanzicht, tegelijk het enige 'vehikel' vormt waarbinnen *over veiligheid* kan worden besloten *in vrijheid*.

The unpredictability which the act of making promises at least partially dispels is of a twofold nature: it arises simultaneously out of the "darkness of the human heart," that is, the basic unreliability of men who never can guarantee today who they will be tomorrow, and out of the impossibility of foretelling the consequences of an act within a community of equals where everybody has the same capacity to act. Man's inability to rely upon himself (...) is the price human beings pay for freedom; and the impossibility of remaining unique masters of what they do, of knowing its consequences and relying upon the future, is the price they pay for plurality (...). The function of the faculty of promising is to master this two-fold darkness of human affairs and is, as such, the only alternative to a mastery which relies on domination of one's self and rule over others; it corresponds exactly to the existence of a freedom which was given under the condition of non-sovereignty. The danger and the advantage inherent in all bodies politic that rely on contracts and treaties is that they, unlike those that rely on rule and sovereignty, leave the unpredictability of human affairs and the unreliability of men as they are, using them merely as the medium, as it were, into which certain islands of predictability are thrown and in which certain guideposts of reliability are erected. The moment promises lose their character as isolated islands of certainty in an ocean of uncertainty, that is, when this faculty is misused to cover the whole ground of the future and to map out a path secured in all directions, they lose their binding power and the whole enterprise becomes self-defeating (HC, 244).

Het idee van de belofte is voor Arendt de *enige*, maar ook de *voldoende voorwaarde* voor politieke orde (CR, 92: "*Promises are the uniquely human way of ordering the future, making it predictable and reliable to the extent that this is humanly possible.*"). Dit is een belangrijk punt, omdat de soevereine staat zichzelf inzake veiligheid *prima facie* beschouwt als institutie van *orde*. Maar deze orde is geen werkelijke orde, zij is gemonopoliseerde autoriteit die zich wantrouwend verhoudt tot elk onvoorspelbaar handelen. Zij loopt daarom altijd de kans de spontane beloften tussen mensen onderling te frustreren.

Arendt maakt in *On Violence* onderscheid tussen rechtvaardiging en legitimatie van respectievelijk macht en autoriteit. De *macht* (geen autoriteit, maar "*power*") van de pluraliteit hoeft nooit doelmatig gerechtvaardigd te worden. Zij verwijst naar niks anders dan wat ontstaat in het handelen als zodanig (CR, 150). Ook een regering in een representatieve democratie

kan pluralistische macht tot uitdrukking brengen, wanneer zij “in essentie” een vorm is van “georganiseerde en geïnstitutionaliseerde macht” (ibid., 150).

Maar dit verandert wanneer de staat de pluralistische macht consolideert in bureaucratie en centrale instituties: “*Whatever the administrative advantages of centralization may be, its political result is always the same: monopolization of power causes the drying up of all authentic power sources in the country*” (CR, 182). In samenspraak met de voorgaande passage uit *The Human Condition*, blijkt een van de grootste problemen voor de staat de tendens tot centralisatie, uit neiging tot effectiviteit of uit gebrek aan coullance voor de gefragmenteerde “*guideposts of reliability*” (HC, 244) die lokale pluraliteiten zelf stichten.

Daarmee verandert de macht van karakter. Zij verliest haar pluralistische fundament en loopt het risico om te slaan in *krachtsvertoon*. Deze vorm van ‘macht’ valt niet langer samen met zijn eigen pluralistische oogmerk. Gecentraliseerd krachtsvertoon wordt ofwel opgelegd met geweld, of zij moet *gelegitimeerd* worden door te verwijzen naar historische, juridische grondslagen. Of ze moet *gerechtvaardigd* worden door te verwijzen naar toekomstige noodzakelijkheid van interventies (CR, 151).

Een krantenknipsel ten aanzien van de invoer van de ‘coronawet’ in 2020 verheldert hoe de staat veiligheidsmaatregelen gecentraliseerd optuigt op grond van juridische legitimatie, in plaats van een deliberatief pluralistisch proces. In tijden van noodverordeningen staat zelfs het parlement, als vertegenwoordigende en daarmee ‘secundaire pluraliteit’, buitenspel:

De speciale coronawet, die al per 1 juli moet ingaan, moet de huidige noodverordeningen ter bestrijding van het coronavirus vervangen. De Raad van State is zeer kritisch op de noodverordeningen, die eigenlijk bedoeld zijn voor korte, lokale crises (...) In het conceptvoorstel, (...) eigent het kabinet zichzelf verregaande macht toe. Bewindslieden mogen per ministeriële regeling evenementen weigeren, samenscholing op plekken verbieden, het openbaar vervoer stilleggen en scholen sluiten. Het parlement wordt min of meer buitenspel gezet: pas nadat de regeling in werking is getreden, gaat deze naar Tweede en Eerste Kamer. Daarmee ‘gaan we terug naar de tijd van koning Willem I’, zegt Wim Voermans, hoogleraar staatsrecht aan de Universiteit Leiden. ‘Die maakte ook regels per decreet en stuurde ze achteraf netjes naar het parlement.’²⁴¹

Illustratief aan deze kwestie is het ‘terloopse’ proces waarmee dit soort noodwetten verschijnen die de gemeentelijke aanpak *overrulen*. Bezijdens een enkele staatsrechtelijke veroordeling, is er weinig oppositie. Men ziet niet in dat deze vormen van bewegingsinperking, in ieder geval binnen de interpretatie van Arendt, neerkomen op een vorm van krachtsvertoon, onwenselijk

241 Mebius, D. (9 juni 2020). ‘Grote zorgen over speedwet corona: ‘Terug naar de tijd van Willem I’. *De Volkskrant*. Geraadpleegd van <https://www.volkskrant.nl/nieuws-achtergrond/grote-zorgen-over-speedwet-corona-terug-naar-de-tijd-van-willem-i-b67b3650/>.

omdat zij krachteloosheid van de macht (*“impotence of power”*) betekent, hetgeen het einde van het handelen inluidt.

Een samenleving die niet in de negatieve dynamiek wil komen tussen angst en interventionistisch krachtsvertoon, moet op zoveel mogelijk gebieden pluralistisch engagement onderdak kunnen bieden. Dit betekent een niet aflatende inspanning om instituties democratisch gefundeerd te houden en inspraak te faciliteren.

Er is een tweede gedachtespoor waarbij de staat, haar eigen autoritaire positie ten spijt, toch kan proberen een bepaalde bestuurlijke mentaliteit te cultiveren. Dit heeft te maken met de stimulans en waardering van deugden van goed bestuur. Het is goed wanneer de staat haar eigen kracht kent waardoor ze deze proportioneel weet in te zetten; Wanneer de staat zich bovendien bewust is van de schaduwkant van haar interventionisme ontstaat er ruimte voor een genuanceerder politiek beleid.

Securitas is niet ‘slechts’ een situatie waarin onderdanen van een samenlevingsverband kunnen verblijven. Deze betekenis krijgt *security* in een instrumentele mentaliteit waarin burgers veiligheid zien als een goed en staten zichzelf als leveringsverantwoordelijke. Opgevat als een bestuurlijke deugd, wordt *securitas* echter een moreel richtpunt dat vertelt wat een goede samenleving onderscheidt van een kwaadaardige. *Securitas* als deugd vooronderstelt een bestuurlijke zorginspanning om blijvend te onderzoeken wat de beste manier is om invulling te geven aan veiligheid. Deugden zijn nooit absoluut in hun betekenis. Hun betekenis geeft zich pas prijs in de onafgebroken inspanning van het streven naar beter. Daarom leent de allegorische beeldtaal zich goed voor het beschrijven van wat het positieve streven kan opleveren.

Een treffend voorbeeld van een allegorie vinden we in de *Sala della Pace* in het stadhuis (*Palazzo Pubblico*) van Sienna. Ik citeer Hoogenboom in de beschrijving van de fresco’s in deze beroemde vergaderzaal die tussen 1337 en 1339 gedecoreerd werd door Ambrogio Lorenzetti:

Op het fresco van het goede bestuur zetelt een vrouw die symbool staat voor de rechtvaardigheid. Boven deze vrouw zweeft de wijsheid, die een enorme weegschaal vasthoudt die door de rechtvaardigheid precies in balans wordt gehouden. Vanaf de weegschaal lopen twee koorden, die door Concordia, symbool voor de eendracht, tot een dik touw worden gedraaid. Dit touw wordt doorgegeven aan burgers. We zien vrouwen die de deugden uitbeelden: vrede, kracht, behoedzaamheid, ruimhartigheid, gematigdheid en rechtvaardigheid (*‘justitia’*). Boven het hoofd van de heerser zien we nog drie onmisbare ingrediënten voor goed bestuur: geloof, hoop en liefde. Rechtsonder zien we een groepje gevangenen die door soldaten worden bewaakt, wachtend op berechting – rechtvaardigheid is niet voor niets twee keer op het fresco afgebeeld. Boven het land zweeft een gevleugelde vrouwenfiguur die staat voor de *securitas*, oftewel de zekerheid, die goed bestuur met zich mee brengt (Hoogenboom, 2016).

De fresco's fascineren omdat we niet meer gewend zijn om bestuurlijk welslagen te zien als een streven naar een deugdzame orde. Managers die vandaag nadenken over een goed versus een slecht bestuur zullen geneigd zijn te denken in functiebepalingen, bevoegdheden, verantwoordingsrelaties en logistieke relaties. Het centrale criterium is dat van de *effectiviteit*, het toverwoord van de *homo faber*. Deze fresco's tonen dat andere tijden andere prioriteiten op het oog hadden voor wat een goede samenleving betekende.

De allegorische voorstelling is daarnaast interessant omdat zij geen willekeurige deugden naast elkaar plaatst. Ze laat zien hoe deugden in elkaar grijpen of elkaars oorzaak vormen. Hoogenboom laat achterwege de speciale positie van *securitas* in dit geheel te duiden. *Securitas* zweeft als deugd boven het land alleen, van niemand in het bijzonder en tegelijk voorwaardelijk voor het geheel. Dit is een belangrijk detail omdat het duidelijk maakt dat veiligheid geen bestuurlijke functie is, maar een *emergent* verschijnsel dat opkomt tegen de bredere horizon van goed bestuur.

Lorenzetti had *securitas* ook kunnen verbeelden als een stadsmuur of als een personificatie van de zwaarmacht in de buurt van *justitia*. Maar dit is allemaal niet het geval. Zij is een wakende engel over een open landschap, omdat men inzag dat de vraag 'hoe veiligheid gecreëerd moet worden', nooit kan worden toegeëigend. De deugdbetekenis van *securitas* vooronderstelt dat zij niet afdwingbaar is, maar een *belofte* voor iedereen die onder een goed bestuur wordt samengebracht. Daarmee vormt zij het tegenbeeld van de *timor* (angst) die onder andere boven het land verschijnt in de allegorie van het slechte bestuur.

Mocht Arendts pluralisme ooit uitgedrukt worden in een allegorische voorstelling dan zou deze er niet zo uit zien als deze van het Siennese stadsbestuur. Het feodalisme schijnt er nog teveel in door. In de allegorie van het goede bestuur zijn de burgers met koorden verbonden met de heerser, maar deze hiërarchische verbondenheid is een onvoldoende voorwaarde voor een vrij pluralisme. Tegelijk zou men kunnen argumenteren dat de horizontale verbeelding van 28 burgers op de voorgrond meer democratisch engagement uitdrukt dan mogelijk zou zijn in de representatieve democratie van een massasamenleving.

Hoogenboom betoogt dat de in elkaar hakende deugdpersonificaties een voorbode vormen voor rechtstatelijke beginselen waarbij verschillende actoren in het bestuurlijke spel in balans worden gehouden door de functie van anderen. In dit soort voorstellingen kunnen we de eerste aanknopingspunten ontwaren voor een *positief* begrip van *veiligheid* (ibid.). Dat wil zeggen, volgens Hoogenboom, dat men veiligheid niet instrumenteel ziet, maar als het effect van een deugdelijk bestuur dat gericht is op burgerlijk welzijn en niet op controle. In analogie met het goede en slechte bestuur noemt Hoogenboom Wolzendorffs onderscheid tussen "*wohlfahrtspolizei*" en "*sicherheitspolizei*". De eerste politievorm is dienend aan het burgerlijk belang, de tweede is dienend aan een autoritair staatsbelang (ibid.).

In relatie tot het idee van veiligheidsbegeerte is de betekenis van *Lorenzetti's* beeltenis van *securitas* echter fundamentele. Het gaat er niet 'slechts' om dat de staat altijd herkent dat zijn monopolie dienend is aan burgers, het gaat erom dat de staat van zichzelf herkent dat

securitas opkomt tegen een bestuur dat haar eigen macht herkent bij gratie van de pluraliteit, in dienst van *securitas* als beeld, maar niet als doel. Een staat krijgt niet noodzakelijk een minder autoritair karakter als het haar interventies en politionele autoriteit voorziet van vriendelijk glimlachende maskers. Zeker niet wanneer institutionele bevoegdheden na elke crisis weer worden uitgebreid tegenover een schouderophalende massa.

In een situatie waarin de koorden tussen burgers en heerser weliswaar niet doorgesneden zijn (zoals in een tiranniek bestuur) maar wel slap hangen door de grote figuurlijke afstand tussen burger en overheid, heeft de staat een nog grotere verantwoordelijkheid om kritisch te blijven ten aanzien van zichzelf.

In *De fatale staat* (2013) bepleit Frissen dat de staat overtuigd moet leren raken van zijn eigen noodzakelijke beperktheden, en dat hij de “tragiek” onder ogen moet zien dat niet alles te beheersen is:

De moed van onmacht is nodig omdat we de verleiding moeten weerstaan het kwaad uit de wereld te willen helpen. Dat we dit willen is weliswaar een begrijpelijk verlangen, maar dat we dit denken te kunnen en daarnaar handelen is gevaarlijk. (...) Nee, de moed van onmacht berust nu juist op een normatieve erkenning dat een wereld die terugpraat en soms ook terugvecht de beste garanties biedt tegen de hoogmoed van een politiek die tragiek wil bestrijden en daarmee altijd dreigt te bezwijken voor de totalitaire verleiding. (...) De moed van de onmacht vraagt om prudentie. Politiek slaagt er alleen in die op te brengen als distantie wordt betracht ten opzichte van de samenleving en als vanuit deze distantie tragiek wordt aanvaard (Frissen, 2013, 250-251).

Frissens “de moed van onmacht” is hier in het licht van Arendt een mooie maar ook wat ongelukkige term omdat macht voorbehouden blijft aan het handelen van de pluraliteit. In plaats daarvan kunnen we zeggen dat de staat soms de *moed tot niets-doen* nodig heeft, *waardoor* juist de moed tot macht, begrepen als de stap tot spontaan handelen in de pluraliteit, ruimte krijgt.

De massasamenleving is vanwege haar omvang tenminste voor een deel ‘overgeleverd’ aan een representatief staatsmodel. De rol van de staat in het besturen van veiligheid biedt voordelen die ook alleen door zijn aanwezigheid bereikt kunnen worden. Deze positieve punten kunnen zelfs tot voordeel zijn voor pluralistische deliberatie waardoor de staat helpt burgerlijke inmenging mogelijk te maken (zie: Loader & Walker, 2013, 175-192). Loader & Walker pleiten daarom voor een “*anchored pluralism*”, waarbij de staat zich wat betreft veiligheid altijd beperkt tot de noodzakelijke veiligheidstaken om daarnaast het pluralistisch initiatief zo veel mogelijk te stimuleren (ibid., 193).

Dit lijkt op Frissens moed van onmacht wanneer hij stelt dat er “distantie tot de samenleving” nodig is. De staat moet zijn grenzen kennen en zich altijd qua interventies beperken tot het minste kwaad. Maar zoals Frissen terecht aangeeft, is de rol van de staat op het gebied van

veiligheid niet alleen organisatorisch maar ook symbolisch. Instituties zouden actief moeten nadenken over welke signalen van maakbaarheid zij afgeven, en sceptisch moeten blijven ten aanzien van hun eigen vermogen.

Prudentia is de deugd van bestuurlijke behoedzaamheid. Deze moeten bestuurders niet alleen uitdragen in hun *doen* maar ook in hun *laten*. Er ligt een verantwoordelijkheid op het gebied van de deugd om te demonstreren dat veiligheid en maakbaarheid niet altijd samengaan, en dat een totale veiligheid als taakstelling van de staat op een tragische mislukking uitdraait.

De politiek noodzakelijke verzoening met tragiek vraagt om een symbolische orde van het politieke waarin deze tragiek ritueel aanvaardbaar wordt gemaakt. Dit betekent dat tegenover de technocratische stijl van modernistische maakbaarheid een stijl van incrementele voorlopigheid dient te komen. En tegenover de politieke stijl van doorzettingsmacht en leiderschap met uitroeptekens en hoofdletters verdienen de elegantie en de hoffelijkheid van matiging en zelfbeperking verre de voorkeur (Frissen, 2013, 274).

Dit gezichtspunt, in het besluit van De Fatale Staat, klinkt nobel. Maar het is zeer de vraag of 'de politiek' zich snel zou laten verleiden tot het "ritueel aanvaardbaar maken van de tragiek". Het probleem van een mentaliteit van maakbaarheid is dat zij een gewortelde *attitude en verwachting* beschrijft. De dominante manier, ook voor politici, blijft om gevaren en dreigingen te figureren als oplossingsvraagstukken. Het vereist daarom in de meest waarachtige zin van het woord *moed* om tegen deze stroom in te roeien, en de gevaarlijke verwachting van totale veiligheid af te wijzen. Bestuurders moeten niet alleen prudent omgaan met hun mandaat, maar zij moeten dat ook ten aanzien van de publieke opinie die, in toxische zin, een bestuurder in de nek hijgt en dwingt tot interventies die hij eigenlijk niet had willen nemen.

Toen Zweden begin 2020 besloot om ten aanzien van de uitbraak van het coronavirus veel verantwoordelijkheid bij de burger te houden en als enige groot Europees getroffen land *niet* over te gaan op een *lockdown*, oogstte de regering daarmee internationaal zowel verbazing als lof. Daarmee bewezen bestuurders zich niet direct te conformeren aan de internationale druk om ogenblikkelijk vrijheidsinperkende maatregelen te treffen. Bovendien gaf men met deze koers het welhaast 'rituele' signaal af de totale veiligheid maatschappelijk niet na te willen streven.

Niet zwichten voor de druk werd een symbool van de eigenwijze burgerlijke autonomie van de Zweden. Afgezien van de vraag of dit nu wel of niet goed was, toont het voorbeeld dat het breken met de technocratische stijl, en de maatschappelijke druk tot interveniëren, inderdaad mogelijk is. Maar tegelijk viel waar te nemen hoe snel de druk in deze situatie groeide, aangezien de Zweedse slachtoffercijfers nu onder een vergrootglas lagen voor heel de wereld. De publieke opinie in het buitenland, maar ook in Zweden zelf, ontwikkelde zich als vijand van het vrijheid respecterende beleid van de regering. Zoals dat gaat met veiligheidsdreigingen wordt elke

negatieve ontwikkeling uittrenturen benoemd, waardoor de prudente vasthoudendheid steeds moeilijker vol te houden is.²⁴²

Publieke pressie is waarschijnlijk een net zo substantiële factor in de verwachting van totale veiligheid als de controleverleidingen die de staat bij zichzelf vindt. Bestuurlijke verantwoordelijkheid nemen om *niet* in te grijpen, tegen het sentiment van de opinie in, is vaak zwaar omdat de bestuurlijke taak in de laatmoderne risicomaatschappij niet gewogen wordt op grond van haar deugdelijke kwaliteit, maar op haar capaciteit risico's te elimineren. De 'afrekencultuur' staat daarom in de weg van elk bestuur dat relativisme en behoedzaamheid propageert.

Het is niet zo dat *prudentia* noodzakelijk ontstaat in een pluralistische omgeving. De publieke opinie is zeker niet altijd een baken van redelijkheid. Niets kan een menigte in grotere woede doen ontsteken dan een overheid die faalde in haar beschermende taak waardoor onschuldige slachtoffers vielen. In zoverre de massa eenvoudig vervalt tot onredelijkheid, vertegenwoordigt zij een bedreiging voor de bestuurder die redelijk probeert op te treden, *proportioneel naar het gevaar, en niet naar het publieke oordeel daarover*.

Ik wil daarmee onderstrepen dat een 'politiek van betekenis' op meerdere gedachten steunt dan het bevorderen van pluralisme alleen. Zij steunt op een constitutioneel ingebedde burgerparticipatie, op deugden van goed bestuur, en op de bereidheid om wat er op het spel staat vanuit meerdere gezichtspunten, redelijk te beoordelen.

Inspraak en de vrijheid om invloed te kunnen uitoefenen zijn cruciaal voor mensen om zich *niet machteloos* te voelen (CR, 223). De existentiële ervaring van veiligheid hangt vast aan de mogelijkheid waarop de pluraliteit verankerd is in het institutionele veld. Maar waar mensen handelen, of waar de institutionele politiek daar in ieder geval een afspiegeling van is, ontstaat niet noodzakelijk behoedzaamheid.

De studentenprotesten van 1968 gaven volgens Arendt bijvoorbeeld een ambigu aanzicht. Het samen opstaan voor verandering kan een schitterend, rechtvaardig oogmerk hebben waardoor de ogen van anderen worden geopend. Maar dit begin impliceert nog niet dat de anders-willenden er ook in slagen *macht* te creëren. Protesteren is één ding, maar er voor zorgen dat de verandering duurzaam is, zonder verdere tweespalt te zaaien, is een tweede. Het spontane initiatief bedoeld om een situatie van onmacht op te heffen, kan verworden tot een uiting van geweld en krachtsvertoon bereiken (CR, 207).

Maar geen uitbarsting van publiek krachtsvertoon staat helemaal los van *systemische* onmacht, ingebakken in de politieke structuur. In de vrije representatieve democratieën bestaat altijd het probleem van onmacht door afstand. Zonder macht is de burger als waarnemer ook niet uitgedaagd om de complexe verantwoordelijkheden te doorvoelen die bestuurders wel dragen. Waar deze duale structuur non-participatie in de hand werkt, bevreedt het niet dat mensen ook geen bestuurlijke positie van denken innemen. Het lijkt alsof de publieke opinie

242 Hoogerwaard, J. (7 juni 2020). 'Zweden deed het anders – en voelt nu de pijn'. *NRC*. Geraadpleegd van <https://www.nrc.nl/nieuws/2020/06/07/zweden-deed-het-anders-en-voelt-nu-de-pijn-a4002068>.

voornamelijk wrokkig en wantrouwend is. Maar onmacht is er verantwoordelijk voor dat in de publieke sfeer geen collectief verantwoordelijkheidsgevoel ontstaat (zie ook: RJ, 155-158).

Een interessante kwestie in de spanning tussen publiek en openbaar bestuur betrof de oproep van Amerikaanse demonstranten in steden als Seattle en Minneapolis om de geldkraan dicht te draaien voor de gemeentelijke politiemacht na de dood van George Floyd (*#defundthepolice*). Als gevolg daarvan laiden over de hele westerse wereld emotionele protesten op tegen racisme en discriminerend politiegeweld. Sommige daarvan waren vreedzaam, andere radicaler. Zoals in Seattle waar zwaar gewapende burgers een autonome zone claimden waar de politie geen toegang meer kreeg.²⁴³

Aan de ene kant geven grootscheepse publieksdemonstraties een politiek signaal af, maar aan de andere kant zijn ze ook een symptoom van *onmacht*. Als de revolutionaire geest alleen maar tijdelijk scandeert, en misschien zelfs ontaardt in eigenrichting, geweldsuitbarstingen of plunderingen door een opportunistische minderheid, maar er verandert niets, welke ruimte tot handelen is er dan werkelijk benut?

Demonstreren en verandering eisen vanaf de zijlijn is nog geen pluralisme. Het protest is hooguit een beginnen, een anders-willen dat een stille dood tegemoet gaat wanneer het blijft bij lawaai en iconoclasmie, zonder dat men in staat is tot werkelijke macht. Want pluralistische *macht* vergt, meer dan lawaai maken, dat men nieuwe verdragen sticht en beloften formuleert die de oude afspraak kan vervangen, en die een hernieuwde poging in zich draagt om de instituties een betere afspiegeling te laten zijn van de pluraliteit. Arendt was ten aanzien van de studentenprotesten in haar tijd dan ook onverbiddelijk. Ze stelt in het interview *Thoughts on Politics and Revolution*:

Just what the students on the left would most like to be—revolutionaries—that is just what they are not. Nor are they organized as revolutionaries: they have no inkling of what power means, and if power were lying in the street and they knew it was lying there, they are certainly the last to be ready to stoop down and pick it up. That is precisely what revolutions do. Revolutionaries do not make revolutions! The revolutionaries are those who know when power is lying in the street and when they can pick it up (CR, 206).

Het oordeel resoneert met een analyse van Beatrice de Graaf. Naar aanleiding van de *Black Lives Matter* protesten vraagt zij zich af wat nu de veranderkracht is. Deze is juist tanende, omdat “recente studies” laten zien dat samenlevingen minder “strategisch geletterd” zijn geworden. “Waar de jaren zestig, zeventig en tachtig van de twintigste eeuw gekenmerkt werden door een steeds grotere betrokkenheid van burgers bij geopolitiek, en buitenlands

243 Ik citeer uit NRC: “Sinds maandag hebben demonstranten tegen politiegeweld en racisme in Seattle een stuk van zo’n zes straten afgezet. Zij laten daarbinnen geen politie meer toe. De voor een deel gewapende demonstranten hebben het gebied de *Capitol Hill Autonomous Zone* gedoopt, in een protest dat doet denken aan de Occupy-protesten van 2011.” Kuin, F. (11 juni 2020). ‘Trump wil ingrijpen bij autonome zone Seattle’. *NRC*. Geraadpleegd van <https://www.nrc.nl/nieuws/2020/06/10/blog-wereldwijde-protesten-a4002473>.

beleid, is de vasthoudendheid, en de organisatie van civiele lobby's om hun punten ook daadwerkelijk in politieke veranderingen vertaald te krijgen, de afgelopen twee, drie decennia verloren gegaan.”²⁴⁴ De Graaf betoogt dat een van de redenen is dat in het identiteitspolitieke klimaat het persoonlijk afficheren van solidariteit belangrijker is dan het werkelijk afdwingen van politieke verandering.

Maar wat dan te denken van Minneapolis, waar men op grond van alle demonstraties en gebeurtenissen werkelijk besluit om de politie af te schaffen en te heroprichten?

Minneapolis gaat de politie vervangen door een gemeentelijke veiligheidsdienst. Daartoe heeft de gemeenteraad van de Amerikaanse stad unaniem besloten drie weken na de dood van de zwarte arrestant George Floyd als gevolg van politiegeweld. Maandag had een meerderheid van de raad al beloofd de politie af te schaffen, maar nu is dat plan verder uitgewerkt en vastgelegd in een resolutie. (...) In de tussentijd moet er alvast gewerkt worden aan „een nieuw model om de veiligheid te waarborgen” waar de gemeenschap bij betrokken wordt. De gemeenteraad gaat daarvoor belanghebbenden bij elkaar brengen om te spreken over geweldpreventie, burgerrechten, rassengelijkheid, gemeenschapsbetrekkingen en de hulpdiensten: “Samen gaan we kijken hoe veiligheid er voor iedereen uit ziet”.²⁴⁵

Hier is geen sprake van eigenrichting of *mob rule*, noch van een machteloos gebleven protest. Je zou kunnen zeggen dat de gemeenteraad hier tot het fundamentele inzicht is gebracht dat haar eigen instrument van orde en handhaving niet meer functioneert conform de onpartijdige *securitas*. De politie is niet meer van de pluraliteit, en staat niet langer meer tussen de mensen, maar zij is terloops een kracht *óver* de mensen geworden.

Deze conclusie transcendeert de politieke oppositie tussen links en rechts omdat de verhouding tussen het staatsmonopolie op geweld en het burgerlijk mandaat uit het lood geslagen is. De raad, bij monde van de pluraliteit, stelt vast dat de politie opnieuw geworteld moet worden in het vertrouwen, en doet daarom het enige juiste wat het kan doen, namelijk *handelen*, of: “Samen gaan we kijken hoe veiligheid er voor iedereen uit ziet”. Voor de Nederlandse politie ligt er in wezen dezelfde *chronische* opgave om “samen” te blijven begrijpen wat “waakzaam en dienstbaar” in het licht van *securitas* betekenen.

Burgerlijk protest en de representatieve staat weten elkaar onder sommige omstandigheden te vinden, waarbij nieuwe macht op een vreedzame manier kan ontstaan. Maar de situatie is niet de norm. De prudente kunst van demonstranten om woede om te zetten in productieve verandering is zeldzaam. De prudente kunst van bestuurders om hun eigen

²⁴⁴ De Graaf, B. (12 juni 2020). ‘Demonstreren voor jezelf’. *NRC*. Geraadpleegd van <https://www.nrc.nl/nieuws/2020/06/12/demonstreren-voor-jezelf-a4002661>

²⁴⁵ Redactie NRC (12 juni 2020). ‘Gemeenteraad Minneapolis stemt unaniem in met afschaffen politie.’ *NRC*. Geraadpleegd van <https://www.nrc.nl/nieuws/2020/06/10/blog-wereldwijde-protesten-a4002473>.

veiligheidsautoriteit te willen herzien is niet vanzelfsprekend. Toch is dit de manier waarop nieuwe vertrouwensallianties zouden moeten ontstaan in een pluralistisch perspectief, binnen massasamenlevingen.

Zonder de politieke emancipatie van burgers blijft de emotioneel geladen massa zelf een hindernis. Zonder zelf-kritisch bestuur is de “rituele aanvaarding van de tragiek” die Frissen voorstelt, niet mogelijk. Daarom moet het altijd allebei gebeuren. Een structuur ten gunste van *collectieve verantwoordelijkheid* schept *prudentia*; Een prudent bestuur weet dat het een rol heeft de bevolking *niet* op afstand te gijzelen in angstretoeriek, maar burgers te inspireren tot handelen. *Securitas* is de *verantwoordelijkheid* van de pluraliteit, en zowel burgers als vertegenwoordiging hebben een rol haar op die manier te blijven zien.

Valt het begrip verantwoordelijkheid in Arendts denken, dan is het woord ‘oordeel’ nooit ver weg. Arendts politieke denken is een denken waarin de redelijkheid centraal staat. Naast de moed die nodig is om pluralistische macht ruimte te geven, is het noodzakelijk dat mensen hun oordeelsvermogen aanspreken in het handelen. Dit is met name van belang voor het procedurele argument dat handelen als remedie stelt tegen onkritische angstpolitiek, of tegen een regressief identitair denken. Op basis van oordeelskracht kunnen bestuurders en burgers abstraheren van de waan. Een politiek van betekenis heeft naast een machtige publieke sfeer, of een prudent opererende, zelf-begrenzende staat, daarom nodig dat men het kritisch oordeelsvermogen daadwerkelijk aanspreekt en *leert* aanspreken.

Een verruimde mentaliteit

En zal de mens met zijn voorliefde voor pathetische verhalen vol goed en kwaad ooit genoeg kunnen nemen met het minimalistische idee van rede en moraal? (Stangneth, 2016, 115)

Gevaren, dreigingen, risico's, ongeacht wie ons anders tracht te doen geloven, zijn categorieën relatief aan het menselijk voorstellingsvermogen en oordeelsvermogen. Ze zijn afhankelijk van wat wij mensen als schadelijk voor ónszelf zien; Ze zijn afhankelijk van hoe wij ons ertoe denken te verhouden, bijvoorbeeld in termen van ons handelingsrepertoire.

Wie regelmatig een Hollywoodfilm kijkt, weet: het einde der tijden spreekt tot de sensatie, een genuanceerd realisme belooft weinig spannends. Een acuut, onbekend gevaar heeft de neiging om voor groter te worden aangezien dan ze werkelijk is. Saaie, minder acute risico's, zoals de sluipende achteruitgang van de biodiversiteit, lopen het risico om te worden veronachtzaamd omdat ze kwesties zijn van de lange termijn. Allerlei (morele) emoties, zoals angst, verontwaardiging, woede, kunnen ons beletten gevaren te relativeren (zie ook: Bakker, 2015). Vooroordelen bieden ons het gemak om het snel met een eenzijdig perspectief eens te zijn, zonder nog moeite te investeren in wat niet in ons denkraam past (EU, 311). Zelfs voor de meest ‘verstokte’ intellectueel is het niet altijd op te brengen om verstandig te zijn, en om cynisch maar werkeloos toe te kijken hoe de maatschappelijke stupiditeit regeert (Stangneth,

2017, 146-147). Kortom, er zijn voortdurend verleidingen die ons ertoe aanzetten om een verminderde verantwoordelijkheid te nemen voor ons vermogen om gevaren dieper te willen begrijpen. Evenzo ligt er de verleiding om onze existentiële veiligheid niet onder onze eigen verantwoordelijkheid te plaatsen, maar onder die van allerlei partijen die vertellen wat er moet gebeuren.

Als het gaat om de vraag naar de inspanning om ons tegen deze kwaadaardige verleidingen te verzetten, keren we terug naar de ontologie van de menselijke denkvermogens, naar het *denken, willen, oordelen*. Hoewel elk mens tot deze denkcapaciteiten in staat is, geldt er voor Arendt een inspanningsverplichting om deze vermogens daadwerkelijk in een *betekenisvolle* rol te plaatsen voor het handelen.

Het *denken* kan zich opsluiten in zichzelf, of in een eenzijdige instrumentaliteit. Maar het denken van bijvoorbeeld een filosoof of een historicus kan zich ook in het teken stellen van het onderzoeken naar gelaagde betekenis, voorbij eigenbelang en onpartijdigheid, om vandaaruit te bouwen aan de “acceptatie van hoe de zaken werkelijk liggen” (BPF, 258). Het *willen*, zo zagen we, kan enerzijds het vermogen tot kiezen betekenen, maar het kan ook de vrijheid inhouden om de contingentie en spontaniteit te accepteren die past bij het aangaan van verandering met onbekende gevolgen.

Eenzelfde differentiatie is mogelijk bij het oordelen, tussen een bevooroordeeld, conformistisch gezichtspunt dat alles interpreteert in termen van wat al bekend is, en een vorm waarbij mensen buiten bestaande kaders proberen te begrijpen wat er gebeurt. Arendt bijt zich specifiek vast in dit verschil omdat het gemakzuchtig oordelen ook een gemakzuchtige verantwoordelijkheid impliceert. Hoe kan het anders dat brave Duitse burgers inzake de ‘Joodse kwestie’ het zichzelf tolereerden om gradueel in te stemmen met een telkens groter groeiende gruwelijkheid, tot op het niveau dat deze gruwelijkheid niet verder overtroffen kon worden?

Unfortunately, it seems to be much easier to condition human behavior and to make people conduct themselves in the most unexpected and outrageous manner, than it is to persuade anybody to learn from experience, as the saying goes; that is, to start thinking and judging instead of applying categories and formulas which are deeply ingrained in our mind, but whose basis of experience has long been forgotten and whose plausibility resides in their intellectual consistency rather than in their adequacy to actual events (RJ, 37).

Het antwoord ligt vervat in de vaak gebrekkige inspanning van mensen om hun autonoom oordeelsvermogen aan te spreken. Spreken we dit wel aan, dan opent zich de mogelijkheid om dingen te begrijpen en ons daarover een voorstelling te vormen. Het begrijpen (“*understanding*”) en de verbeelding (“*imagination*”) om buiten eigen referentiekaders een algemeen perspectief te vormen, zijn zo verbonden met een specifieke vorm van oordelen, waarbij het oordeel zich

verruimt voorbij het eigen beperkte gezichtspunt. Op die manier ontstaat verbeelding, een manier van beschouwen die op afstand kan staan van het eigen vooronderstelde perspectief.

Imagination alone enables us to see things in their proper perspective, to be strong enough to put that which is too close at a certain distance so that we can see and understand it without bias and prejudice, to be generous enough to bridge abysses of remoteness until we can see and understand everything that is too far away from us as though it were our own affair. This distancing of some things and bridging the abysses to others is part of the dialogue of understanding, for whose purposes direct experience establishes too close a contact and mere knowledge erects artificial barriers. Without this kind of imagination, which actually is understanding, we would never be able to take our bearings in the world. It is the only inner compass we have (EU, 323).

Het oordelen dat buiten haar eigen gezichtspunt treedt, kan dat doen door anderen te *begrijpen* in de dialoog. Dit idee van een verruimd begrip komt al vroeger aan bod in Arendts bespreking van de waarde van *dialegethai*, wat in haar bespreking van de socratische methode neerkomt op het doorschouwen van verschillende perspectieven in de dialoog met vrienden (PP, 16). De waarde van een dergelijke doorschouwing toont zich in de gemeenschappelijkheid en gelijkwaardigheid ervan. Hierdoor verschijnt de existentiële meerwaarde van het publieke gesprek als een plek waar begripsverruiming ontstaat.

Later neemt Arendt meer afstand van wat deze intrinsieke waarde van *dialegethai* voor een politieke dialoog kan betekenen. In *The Crisis in Culture* benoemt ze het probleem dat deze vorm van deliberatie was bestemd voor het vinden van kennis en waarheid onder vrienden (BPF, 219). Maar het domein van het politieke handelen is niet bedoeld voor het claimen van waarheden.

In de zoektocht om het verruimde denken een politiek perspectief te kunnen verschaffen, vindt Arendt aansluiting bij Kants idee van een *erweiterte Denkungsart*, gebaseerd op de *Kritik der Urteilskraft* (BPF, 217, 237, LK, 43). In het smaakoordeel gaat het niet om het claimen van de waarheid, maar om het openlijk onderzoeken naar wat de ervaring inhoudt. Mensen kunnen elkaar proberen te overtuigen van smaak, maar uiteindelijk blijft het oordeel onbeslist. In contrast tot de praktische rede is het oordeelsvermogen niet gericht op het kunnen universaliseren van morele regels, maar op een vorm van *valideren* van het eigen smaakoordeel door het te toetsen aan hoe anderen daar tegenaan kijken (*"think in the place of everybody else"* (ibid., 217)).

Op deze manier acht Arendt het oordeelsvermogen zoals dat voor Kant met name relevant was voor het smaakoordeel, zeer wel van toepassing kon zijn op het politieke.²⁴⁶ Dit

246 Arendt benadrukt dat Kant deze ontdekking van het oordelen als politieke capaciteit 'ontdekte' zonder zich daarvan stellig bewust te zijn: "It is this capacity for an *"enlarged mentality"* that enables men to judge; as such it was discovered by Kant in the first part of the *Critique of Judgment*, though he did not recognize the political and moral implications of his discovery" (BPF, 237).

is een begrijpelijke interpretatie omdat er politiek gezien een non-moralistische procedure²⁴⁷ moet kunnen bestaan om te garanderen dat mensen ten minste in staat zijn om politieke onderwerpen beter te begrijpen. De *erweiterte Denkungsart*, “the enlarged mentality” zoals Arendt haar noemt, is de enige waarborg tegen een politiek die qua aanzicht vaak draait om vooroordelen, (eigen-)belangen, emotionele willekeur, vijanddenken, enzovoort.

Ik vertaal *enlarged mentality* als een ‘verruimde mentaliteit’.²⁴⁸ Ze rent “als het ware van de ene plaats naar de andere doorheen alle conflicterende visies totdat het uiteindelijk vanuit deze particulariteit opklimt tot een zekere algemeenheid.” (De Schutter & Peeters, 2016, 20). Arendt spreekt zelf in *Truth and Politics* over een “representatief politiek denken” (BPF, 237). Dit betekent nu niet meer alleen dat we andere perspectieven ontginnen in de dialoog met anderen, maar dat we ook proberen de gezichtspunten in te denken van mensen die *afwezig* zijn (ibid.).²⁴⁹

The more people's standpoints I have present in my mind while I am pondering a given issue, and the better I can imagine how I would feel and think if I were in their place, the stronger will be my capacity for representative thinking and the more valid my final conclusions, my opinion. (...) The very process of opinion formation is determined by those in whose places somebody thinks and uses his own mind, and the only condition for this exertion of the imagination is disinterestedness (...) Of course, I can refuse to do this and form an opinion that takes only my own interests, or the interests of the group to which I belong, into account; nothing, indeed, is more common, even among highly sophisticated people, than the blind obstinacy that becomes manifest in lack of imagination and failure to judge. But the very quality of an opinion, as of a judgment, depends upon the degree of its impartiality (BPF, 237).

Het representatieve denken beschrijft een politieke ideaalsituatie. Mensen behoren zich verdiepen in de andere dan hun eigen standpunten. Ze kunnen dat verbeeldend, oordelend, of mening vormend doen, maar wat telt is dat ze zich distantiëren van hun eigen kortzichtigheid. Maar Arendt tempert de verwachtingen ogenblikkelijk. De meeste mensen, slim of niet, blijven vasthouden aan hun eigen gelijk en blijken niet in staat tot deze vorm van oordelen.

Dit pessimisme is uiteraard een belangrijk punt voor het welslagen van een pluralistisch handelen. Hoe kunnen we verwachten dat een dergelijk representatief oordelen ooit de norm wordt, als zoveel mensen er helemaal geen talent voor hebben? (RJ, 25) We hoeven geen hoop te koesteren dat in het handelen alleen maar de menselijke verhevenheid regeert. Maar

247 Elk moralisme in de politieke ruimte draagt immers de kiem in zich om waarheden te claimen voor een bepaalde groep of de verheffing van het ene gezichtspunt boven het andere. Daardoor loopt het open deliberatief proces de kans verstoord te raken.

248 De Schutter en Peeters vertalen het als ‘verruimd denken’, maar ik denk dat daarmee het houdingsaspect verloren gaat. Een mentaliteit is niet alleen een vorm van denken maar ook een manier van verhouden tot (De Schutter & Peeters, 2016).

249 Representatie is een “*making present to my mind the standpoints of those who are absent*” (BPF, 237).

tegelijk leert Kant dat in beginsel ieder mens in staat is tot een onafhankelijk, representatief oordeelsvermogen (Arendt zinspeelt op het bestaan van dit universele vermogen in *Personal Responsibility Under Dictatorship*: RJ, 27, 41). Het probleem is alleen, veel eerder dan een gebrek aan vermogen, dat veel mensen de verantwoordelijkheid tot een onafhankelijk oordelen niet nemen.

Het gebrek aan verantwoordelijkheid tot oordelen is een thema dat Arendt na aan het hart ligt als het gaat om haar analyse van de opkomst van het totalitaire naziregime, en het 'wegkijken van het kwaad' waartoe de op het oog 'normale' verstandige burgers in staat blijken. Het totalitaire regime drijft niet op de achterlijken, maar op "*those who were fully qualified in matters of morality and held them in the highest esteem.*" Ze continueert: "*These people proved not only capable of not learning anything; but worse, yielding easily to temptation, they most convincingly demonstrated through their application of traditional concepts and yardsticks (...) how inadequate these had become*" (RJ, 25).

Een gebrekkige persoonlijke verantwoordelijkheid ontwikkelt zich op een gebrekkige bereidheid onafhankelijk te willen oordelen. In plaats daarvan leidt een kleinburgerlijk verlangen naar veiligheid tot het uit het raam werpen van de ene set van normen en waarden en de klakkeloze omarming van een nieuwe verderfelijke set normen en waarden, zolang het maar mogelijk is mee te kunnen blijven doen met de 'oude en vertrouwde' orde van maatschappelijke verdienste en aanzien (ibid., 42).

Het gebrekkig oordelen, de non-representatieve verbeelding is te herleiden tot haar oorzaak van non-participatie. In een cultuur waar het handelen niet leeft, verschaalt ook het multiperspectivisch oordelen. En daarmee ook het morele verantwoordelijkheidsgevoel om kwaad en onrecht te bestrijden (of daar tenminste *niet* mee in te stemmen). Andersom kan een pluralistisch handelen het niet stellen zonder een representatief denken. Omdat het handelen nu eenmaal vooronderstelt dat men bereid is de standpunten van anderen te begrijpen.

Als mensen wel iets kunnen begrijpen, maar ze doen het niet, dan speelt er gemakzucht of lafheid. Men kiest voor de weg van de minste weerstand en laat het eigen onafhankelijk oordeel in de steek. Een verruimde mentaliteit vraagt *moed* om op te staan tegen de smalle maatschappelijke denkkaders. In existentiële zin symboliseert de moed de acceptatie van het risico tot zelf denken.²⁵⁰ In politieke zin vertegenwoordigt de moed het handelen naar een representatief oordeel, de bereidheid zich uit te spreken, ook al is de maatschappelijke situatie vijandig geworden en geregt een *regime of truth*.

Representatief denken vormt een barrière tegen een door angst en maakbaarheid geleide veiligheidsbegeerte. In het belang van het oordelen verschijnen de drie argumenten die ik eerder noemde voor de kritische omgang met de veiligheidsbegeerte:

250 Zie bijvoorbeeld Arendts overlijdensrede voor Walter Gurian in *Men in Dark Times*. Daarin prijst zij de moed van Gurian als persoon die buiten gebaande paden durfde te leven en zich weigerde te committeren aan een gemakzuchtig denken. Deze weigering, stelt Arendt, is in essentie een blijk van menselijkheid om altijd te proberen voorbij te gaan aan de structuren die ons trachten te determineren (MDT, 257).

Er is het existentiële argument dat een verruimde mentaliteit vertrouwen creëert tussen groepen, in plaats dat men uit elkaar gedreven wordt door vooroordelen. Een twijfelende, sceptische instelling schept weliswaar onzekerheid omdat nooit een weg de juiste is. Maar in deze openheid kan het individu genoeg scheppen in ongedetermineerdheid omdat daarin de vrijheid vervat ligt.

Er is het procedurele argument dat een verruimde mentaliteit in de doorschouwing van gevaar vaststelt dat er vele betekenissen te ontwaren zijn. Hierdoor hoeft een samenleving zich niet te laten leiden door utopisch maakbaarheidsdenken, omdat ze dit eenzijdige gezichtspunt kan relativeren.

Er is het argument van politieke robuustheid. Een pluralisme dat gegrondvest is op het belang van representatief oordelen schept een verantwoordelijkheid om de diversiteit van perspectieven te eerbiedigen, en elkaar niet te veroordelen naar identiteit of moraal, maar naar standpunten. Op die manier krijgt angstpolitiek minder vat op een gezonde publieke sfeer omdat nooit enige 'totalitaire waarheid' in het centrum van de maatschappelijke orde komt te staan maar alleen het proces van vrije meningsvorming als zodanig.

Een representatieve mentaliteit is niet in zichzelf een oplossing tegen utopisch wensdenken, of een samenleving die in de ban is van totale veiligheid. Maar zij is wel een element van de oplossing wanneer het handelen in de publieke sfeer het representatieve denken als norm weet te vestigen. *De verantwoordelijkheid tot ruimdenkendheid* die mensen individueel kunnen besluiten te nemen is afhankelijk van de bereidheid het oordeelsvermogen aan te spreken, maar ook van de aanwezigheid van een vruchtbare publieke sfeer en een prudente staat die het handelen niet in de weg staat.

Samenvattend

Dit hoofdstuk verbond politieke implicaties met het ontologisch gezichtspunt van de *vita periculosa*. Het ontologisch gezichtspunt op veiligheidsbegeerte verandert wanneer men de nataliteit accepteert als net zo constitutief voor de mens als de sterfelijkheid. Veiligheidsbegeerte wordt dan direct een complexer streven dat niet absoluut draait om overlevingsdrang, maar om de balans tussen *riskeren* en *vermijden*.

Gebaseerd op deze ontologie van nataliteit en beginnen, benoemde ik dat het politieke proces met name zou moeten draaien om het bieden van de optimale voorwaarden om mensen de kans te geven te handelen.

In het handelen kunnen mensen zichzelf begrijpen als vrije, beginnende *actoren* vol potentiële mogelijkheden. Gevaar accepteren volgt onder meer uit de acceptatie dat handelen intrinsiek gevaarvol is. Het is zowel vruchtbaar als riskant, maar onmisbaar om als mens volledig te kunnen zijn in het mens-zijn.

Het handelen in de mens 'wakker kussen' is voorwaardelijk om tot een mentaliteitsverandering te komen. Alleen daarin ervaart de mens een unieke existentiële veiligheid die past bij burgerlijke verantwoordelijkheid dragen. In zoverre het handelen gekoppeld is aan het aangaan van

interactie en het beproeven van vele gezichtspunten, helpt het angst en dreiging te relativeren en op meerdere manieren te bekijken. En, gelet op hoe het handelen altijd een open, niet-autoritaire vorm van macht impliceert, biedt het een tegenwicht tegen totalitaire krachten die de publieke sfeer proberen te koloniseren.

Ik vroeg vervolgens hoe de voorwaarden voor het handelen dan in politieke zin aanwezig moeten zijn om het gestalte te geven. Het antwoord, geïnspireerd op Arendts politieke theorie, bestaat uit drie elementen: *een machtige publieke sfeer, een prudente staat en een verruimde mentaliteit*. Deze elementen staan beslist niet los van elkaar maar zijn samen voorwaardelijk voor een gevaar aanvaardend pluralisme.

De gepresenteerde ideeën vormen *geen* handleiding voor een politieke herinrichting, maar filosofische ideeën die kunnen leiden tot een kanteling van de blik op hoe veiligheidspolitiek beter zou kunnen aansluiten op de vrijheid en mogelijkheden van de pluraliteit.

Coda.

De veiligheidsautarchie

In ‘Vita periculosa’ heb ik een perspectief willen openen op hoe de ontologische gedachten van Arendt ertoe bewegen gevaar breder te begrijpen en te accepteren. Vervolgens heb ik in ‘Naar een politiek van betekenis’ concretere gedachten aangereikt over hoe een politiek van handelen zou moeten worden gefundeerd om de begeerte van veiligheid minder afhankelijk te laten zijn van institutionele controle, en meer de uiting van een vrij, pluralistisch engagement.

Een ‘politiek van betekenis’ is geen voorschrift voor exact *hoe* men met gevaar moet omgaan. De inzet is bescheiden. Door vragen omtrent het *waarom* van de begeerte naar veiligheid ‘terug te vorderen’ en in de handen van ‘de mensen zelf’ te leggen, is er de hoop dat er meer licht gebracht kan worden in de mogelijkheden die men ziet om met alle risico’s en ‘catastrofes’ om te gaan. Immers, op het moment dat ‘wij’ (als pluraliteit) zelf verantwoordelijk zijn voor wat we willen nastreven met veiligheid, nodigt dat in beginsel uit tot méér dan alleen een beheersingsrespons. ‘We’ worden uitgedaagd, al denkende, andere mogelijkheden te verkennen en ons in te beelden.

Om deze nieuwe denkbeelden ook te kunnen laten bestaan (zodat ze meer blijven dan alleen voorstellingen in ons hoofd) zou er ook politieke gelegenheid moeten kunnen zijn om het *anders willen* daadwerkelijk om te zetten in daden. Maar precies deze concretiserende stap is in relatie tot veiligheidsbegeerte misschien wel een van de moeilijkste. Dit komt niet alléén doordat ‘we’ vandaag ‘gevangen’ zitten in een ‘regime van risico en controle’. Het komt ook omdat de individuele aanvaarding van gevaar veel moeilijker is als de consequenties daarvan persoonlijk ervaren worden.

Zodra de persoonlijke angst om het hart slaat, is het schietgebed voor gevaareliminatie en beheersing snel ge-uit. Het is dan veel moeilijker om onszelf voor te stellen hoe een meer accepterende houding in tijden van catastofe beter kan zijn in het licht van de maatschappelijkheid of zelfs de menselijkheid. In feite moet een mens hierin een beroep doen op zichzelf om de vrije verbeelding voorrang te geven boven de door overlevingsdrang ingegeven controle-impuls. Het hoopgevende van Arendts ontologie, is dat zij ruimte ziet voor beide aspecten in de menselijke conditie. Mensen zijn ten principale in staat om hun vernieuwende en denkend-verbeeldende kracht te waarderen en te gebruiken.

Om deze kracht aan te boren, is *dialogesthai* onontbeerlijk. We hebben dan anderen nodig om te spiegelen en om uit het egoïsme en het particuliere uit te breken. Maar precies de

bestendiging van het private vindt plaats, en de afbrokkeling van de ruimten voor dialogen en convenanten neemt toe. Dit is in feite de werkelijke catastrofe, als je het Arendt zou vragen, dat mensen hun denkraam versmallen, het contact met anderen decimeren, en in de permanente kramp schieten van meer controle en de hoop op de absolute negatie van alle gevaar.

Waar ik dit onderzoek opende met Wells beschrijving van de Eloi als een door overmaat aan veiligheidstechniek gedegenereerde mens, roept zich de vraag op: worden 'wij' ook zo? Het antwoord is waarschijnlijk, neen. Wat Wells in zijn technodystopische visie vergat, is dat mensen ook op technologische wijze zullen compenseren wat ze door een overmaat aan veiligheid verliezen. Eerder dan futiele wezentjes, zullen mensen zich ontwikkelen tot hybride wezens of cyborgs, tot een "homo sapiens 3.0" (De Mul, 2014). Zo is te verwachten, gelet op de verschillende technologieën die in ontwikkeling zijn en die allerlei upgrades van lichaam en 'geest' beloven. Waar Wells wel gelijk in zal krijgen: de veiligheidsbegeerte, uitgedrukt in vereenvoudigde wil tot controle over pech, schade en leed, zal almaar meer technologische interventies in het leven roepen.

Met de blik op de medische ontwikkelingen die achter ons liggen, is te verwachten dat pijn en leed steeds draaglijker gemaakt zullen worden, dat ziektes verdwijnen en dat het mensenleven steeds langer verlengd zal kunnen worden. Daar staat tegenover dat er ook kwetsbaarheden ontstaan als gevolg van een van ziekteverwekkers en pechgevallen gezuiverd bestaan. De toename van allergieën bij kinderen, de grotere vatbaarheid voor virussen, en in algemene zin de opmars van een zwakker gestel bij mensen, leiden ertoe dat we met steeds grotere afhankelijkheid zullen kijken naar de technologen, de wetenschappers, de instituties en de bedrijven bij wie onze veiligheid in handen ligt. De tragedie daarvan is dat de meeste mensen daarbij ook afhankelijk zijn van technische remedies en interventies waarvan de precieze werking onbegrijpelijk en ontoegankelijk blijft. De 'gewone' burger zit altijd op de achterbank, en accepteert deze rol uit angst voor dingen waarvan hij begrijpt dat hij ze toch nooit alleen kan doorgronden of het hoofd kan bieden.

Als veiligheidsbegeerte zich alleen maar uitdrukt in de wens vrij te zijn van schade, pijn en leed, dan is daarvoor het offer in toenemende mate een totale afhankelijkheid van steeds complexere technologie en kennis die op alle fronten van het leven zal inhaken. Instituties en industrieën zullen hun autoriteitspositie verder consolideren. Daarmee zijn zij geen handlangers van het kwaad, maar zij 'beantwoorden' aan een eendimensionaal uitgedrukte veiligheidsbegeerte: 'wij bidden u, neem onze risico's van onze schouders'.

Het is omwille van deze verknoping tussen veiligheidswens en toenemende institutionele of technologische afhankelijkheid, dat veiligheid niet 'zomaar' een politiek thema is. Het Hobbesiaanse, liberale minimum wat betreft het sociaal contract, dat de zwaarmacht het individu slechts beschermt tegen (de potentieel gewelddadige) vrijheid van de ander, oogt als een idee op grote afstand. Dit komt omdat de controlegerichte veiligheidsbegeerte, met een schuin oog op wat er technisch-wetenschappelijk allemaal mogelijk is, haar volledige vleugels uitslaat. Waar mensen kansen zien om risicovrij te zijn, zullen zij accepteren dat de autoriteit en

kennis daartoe niet per se bij henzelf hoeven te liggen. En op haar beurt zal deze toenemende afhankelijkheid weer leiden tot de gewenning aan het feit dat risico's 'voor ons' uitgespeld worden. Zij zal leiden tot de berusting in het feit dat de oplossingen daarvoor nu eenmaal ons begrip te boven gaan. Zeker, met catastrofe na catastrofe voor ogen zal de hang naar veiligheid het winnen van de intrinsieke wil tot vrijheid. Hoe we met veiligheid omgaan is in mijn ogen ook de sleutel tot hoe we in de kern met vragen van politiek bestuur, vrijheid en onafhankelijkheid omgaan.

Het is om die reden zo belangrijk dat veiligheid niet alleen maar als een remedie wordt gezien tegen risico's die men vreest. Willen mensen hun onafhankelijkheid niet offeren, en zich binden aan het infuus van technologische oplossingen, dan moeten zij zicht houden op hoe veiligheid verknoot is met gevoelens van menselijke waardigheid die tot uitdrukking komen in het riskeren. Liever jong, ten volste leven, dan een lang en risicoloos bestaan. De meeste mensen zullen zich achter dit soort cliché's scharen. En toch, op maatschappelijk niveau, verwachten we absolute controle over risico's. Dit is mijns inziens exact te wijten aan het collectieve denkraam dat zich heeft gevormd in de moderniteit, een controleverwachting die zich op een instrumentele wijze heeft vastgehecht aan de aloude motieven van *hybris*, *immunitas* en *apatheia*.

Vragen naar hele *concrete* politieke oplossingen met het oog op het temperen van de wisselwerking tussen gearticuleerde catastrofe en controleverwachting, levert in feite weinig op zolang niet eerst de ruimte wordt gecreëerd om veiligheid op een andere manier te verbeelden, met het oog op hoe wij als mensen willen leven in een balans tussen vermijden en riskeren.

Dit punt raakt in mijn ogen ook aan zowel de tekortkoming als aan de kracht van Arendts politieke filosofie. Arendt vult niet in hoe het handelen *concreet* gezicht moet krijgen, maar ze laat ons voelen dat we eerst een nieuwe balans zullen moeten opmaken over wat het betekent om te handelen en een politiek leven te leiden. Wat betreft dit inzicht is Arendt een gids. Wij zijn in antropologische zin *niet* veroordeeld tot de dominante narratieven waarin wij leven. Het is altijd mogelijk om aan iets anders te beginnen. Dit andere begint bij de kracht van de denkende verbeelding die eerder floreert bij de vrijheid dan bij de veiligheid van denken.

Het is waar dat Arendt kan worden bekritiseerd wat betreft haar anachronismen, haar heimelijke moralisme en universalisme, haar welwillende houding jegens revoluties, haar eenzijdige visie op de 'sociale wereld', en haar gebrek aan concreetheid. Haar belangrijkste meerwaarde blijft bestaan. En dat is de wijze waarop zij doet inzien dat de politieke vraagstelling aanvangt bij het antropologische en ontologische.

Het politieke begint niet bij het wat en hoe van gezag en bestuur. Het politieke is ook geen biopolitieke vraag. Hoe we de kwaliteit van leven kunnen verhogen in weerwil van allerlei controlemaatregelen is op zich een legitieme vraag. Maar het is ook een vraag die opkomt tegen de achtergrond van een bestaande politieke managementsystematiek die sociale nutsafwegingen beschouwt als een vorm van politiek bedrijven *vóór* het belang van de mensen.

Het politieke begint bij de gezamenlijke vraagstelling en discussie over wat wij als mensen willen nastreven en doen in een wereld vol mogelijkheden en gevaar, gelet op wie wij zijn en wat we belangrijk vinden. “*Only in public life can we jointly, as a community, exercise the human capacity ‘to think what we are doing,’ and take charge of the history in which we are all constantly engaged by drift and inadvertence*” (Hanna Pitkin in: Benhabib, 145).

Veiligheidspolitiek is geen kwestie van uitgeoefende controle, maar zou gefundeerd moeten zijn op *isonomia*. Weliswaar zal er altijd ongelijkheid bestaan in de uitoefening van gezag, klassestructuur, kennis en macht. Voor Arendt telt niet zozeer de ambitie dat iedereen gelijk moet zijn. Voor ieder mens wacht de mogelijkheid om in samenspraak te treden, en om bij uitstek de *betekenisvragen* te claimen die gaan over hoe wij met ons eigen mens-zijn, en daarmee ook onze veiligheidsbegeerte, willen omgaan.

Totale veiligheid als wens, met behoud van *negatieve* vrijheid is misschien in de toekomst in technische zin te realiseren. Maar deze ideale *topos*, deze hypothetische plek van absolute bescherming, zal mensen in ruil daarvoor beroven van een deel van de *vita activa*, van al die levensaspecten die de menselijkheid glans geven als creatieve, verbeeldende, samenwerkende wezens, die in staat zijn nieuwe handelingsperspectieven te riskeren.

De individuele zelfveroordeling tot de beschermende capsule leidt bovendien tot blindheid voor alles wat ten gunste van de eigen immuniteit geofferd kan worden. Verantwoordelijkheid nemen voor een veilige tijd ná ons, of voor de bestaansveiligheid van het leven náást ons ligt niet besloten in de controlerationaliteit van de veiligheidsutopie. Institutionele controlepolitiek laat zich regeren door momentane, private angstkwesaties. Voor alle pijn en pech van de geprivilegieerden is een instrumentele korte-termijn-oplossing. De veiligheidsutopie is, in referentie aan een metafoor van Amitav Ghosh, een “*armed lifeboat*” op de golven van de zondvloed (Ghosh, 2018).

Is het mogelijk om hiertegenover een ander beeld te stellen? Huijer refereerde in haar inaugurele rede aan de urgente taak die de publieksfilosofie vandaag zou moeten hebben, in het licht van Arendts gedachtegoed. De filosofie zou als praktijkfunctie kunnen hebben, een “denken-met-anderen” waarbij nieuwe beelden ontstaan die nieuwe perspectieven openbreken (Huijer, 2018). In relatie tot veiligheidsbegeerte kan de “denkende verbeelding” bijvoorbeeld de vanzelfsprekende instrumentele controlebenadering van het streven naar veiligheid bijvoorbeeld doorbreken door daar een ander beeld tegenover te plaatsen.

In mijn eigen denkende dialoog met Arendt zou ik hier een kleine aanzet willen doen voor een ‘tegendenkbeeld’ voor de veiligheidsutopie, namelijk *de veiligheidsautarchie*.

De *veiligheidsautarchie* dient beslist niet verward te worden met een *veiligheidsautarkie*. Een ‘autarkie’ is een samenvoeging van *auton* (‘zelf’) en *arkein* (‘zich verweren’ en ook ‘voldoende zijn’). *Archein*, in plaats daarvan refereert aan een van de belangrijkste menseigenschappen volgens Arendt, namelijk de kwaliteit van het *beginnen*, of *archein*, in het klassiek Grieks (zie HC, 177, 189, 222-23, 224). De veiligheidsautarchie is geen plaats van totale bescherming maar een plaats ten dienste van het handelen en het denken-met-elkaar.

Het is opvallend dat de begrippen zo nader bij elkaar liggen, waar het betekenisverschil, in het licht van veiligheidsbegeerte, niet groter had kunnen zijn. Enkele overeenkomsten zijn er wel. Ze zijn beide werkwoorden, en ze lijken beide vooral betrekking te hebben op hoe mensen zich in de wereld kunnen opstellen. Ze zijn in wezen *politieke* termen, verwijzend naar radicaal verschillende handelingsmogelijkheden.

Arkein symboliseert de beweging van de teruggetrokkenheid, de zelfvoorzienendheid, de focus op weerbaarheid. De *autarkie* is een samenlevingsvorm binnen zijn eigen muren die de status quo en de naarbinnengekeerdheid waardeert als een factor van controle. Er is geen verandering nodig want alles wat benodigd is, ligt besloten in de eigen beschermende systematiek. Zo is de vooronderstelling althans. In economische zin blijkt de hang naar autarkie vaak betaald te moeten worden met een teruggang in welvaart door de stagnerende concurrentie en circulatie van goederen.

Archein is wat mij betreft een term van bravoure. De term draagt de klank van het initiatief. Ze verwijst naar mobilisering en uitbraak, een breuk met de tijd. Het is interessant dat *archein* etymologisch daarom ook raakt aan de betekenis van regeren. Het is alsof de Grieken daarmee de betekenis van politieke macht ook identificeerden met het initiatief of de bereidheid om te riskeren.

Ik verwees er al eerder naar dat Arendt de betekenis van *archein* aanvat om de betekenis van het handelen te verkennen binnen de klassieke *bios politikos*. *Archein* symboliseert in essentie hoe politiek handelen voor de pluraliteit verloopt. Het woord betekent niet alleen 'beginnen', maar specifiek ook 'iets nieuws beginnen', 'iets in gang zetten', en uiteindelijk 'regeren' ("*to rule*" (HC, 177)). Ik interpreteer *archein* bij Arendt dan ook als een brede handeling. Ze heeft betrekking op het beginnen als zodanig, maar ook op hoe dit beginnen zich werkelijk uit zal drukken in daden, en zelfs bestuurlijke verantwoordelijkheid van de pluraliteit. *Archein* vangt al aan met het denken-met-elkaar. Maar de verbeelding blijft niet vrijblijvend. Er ontstaat urgentie om iets op een andere manier aan te pakken.

Anders dan Arendt ben ik er niet van overtuigd dat beginnen *absoluut* en zonder precedent kan zijn, zoals zij lijkt te suggereren in *The Life of the Mind*. Volgens mij is de crisis die men sticht in de bestaande structuren juist de vruchtbare voedingsbodem voor het kunnen ontstaan van de verbeelding van iets anders. Zo zijn ook de blootleggingen van de klassieke motieven van *hybris*, *immunitas* en *apatheia* functioneel om te bepalen hoe 'ons' denken is gevormd, *opdat* er een vorm van discontinuïteit gesticht kan worden. In feite filosofeert Arendt zo zelf ook. Ze grijpt voortdurend de westerse filosofische traditie aan om daarin omissies en lacunes aan te wijzen, en op grond daarvan te komen tot nieuwe waarderingen.

In de context van de politieke praktijk werkt deze dynamiek van crisis, verbeelding en vernieuwing volgens mij net zo. De crisis van een wereldwijde pandemie leidt tot een aanspanning van controlemechanismen, maar genoeg mensen zien als gevolg daarvan ook ruimte om de toekomst op een andere manier te verbeelden. Dit zal misschien niet direct leiden tot een revolutie in onze veiligheidspolitiek, maar ze kan het begin inluiden van

belangrijke veranderingen en een gewijzigde bewustwording wat betreft de rol van politiek als risicomanagement. In het licht van een ‘lockdown’ laait de discussie op hoeveel offers van vrijheid en onafhankelijkheid er gebracht moeten worden op dit pad van controledenken. Men ziet dat mensen de politieke verbeelding altijd kunnen terugvorderen waardoor het eerste zaadje geplant kan worden voor een andere manier van handelen.

Het *auton* van ‘autarchie’ verwijst in mijn beeld naar het eigenaarschap van de pluraliteit ten aanzien van zijn eigen nieuwe denkbeelden. Indirect verwijst het naar de veranderkracht van mensen samen waar deze nooit fundamenteel veroordeeld hoeven te zijn tot een positie van afhankelijkheid. Maar zoals ik ook in hoofdstuk 9 beargumenteerde, kan het handelen geen vorm krijgen wanneer mensen zich geen ruimte permitteren voor pluralistisch engagement. In een ‘autarchie’ zijn mensen uitgebroken uit hun private isolement en zijn ze in gesprek met elkaar over beslissingen met werkelijke impact. De gevaren die we waarnemen en actie vereisen, liggen tussen ons als in het centrum van een groot, denkbeeldig oratorium, waaromheen ‘wij’ (de pluraliteit) ons verzamelen en spreken over wat ze betekenen en hoe we ze het hoofd zullen bieden. De gevaren hangen *niet* bóven ons, als een onberekenbaar noodweer dat iedereen dwingt zich schuil te houden in eigen kring.

De *autarchie* beschrijft geen concreet ideaalbeeld, maar een denkbeeld dat niet direct concreet gemaakt hoeft te worden in de vorm van bijvoorbeeld een burgerberaad-in-deze-en-deze-vorm. Het handelen, zoals ik zei naar Arendt, kan vorm krijgen in welke structuur of ruimte dan ook, zolang mensen maar voor zichzelf de openingen scheppen om zich te engageren, en de vrijheid opzoeken die zij dan als een fundamenteel aspect herkennen van hun ontologie, van het mens-zijn. De autarchie representeert in die zin de hoop dat mensen samen tot inzicht komen dat zij zelf verantwoordelijk zijn voor de betekenis van hun veilig-zijn. En dat de afhankelijkheid van de controleverwachting en autoriteiten van risicomanagement destructief zijn voor het eigenaarschap over de betekenisinvulling van hun eigen veiligheidsbegeerte.

In een *autarchie* houdt het denken-met-elkaar rekening met onvoorziene betekeniswendingen en onvoorspelbare koerswijzigingen. Het fixeert zich niet alleen op oplossingen zoals deskundigen en technisch bestuurders zullen doen. Maar het is bereid perspectieven te verkennen in de vooronderstelling dat *betekenis* vraagt naar méér dan functionalisme. Betekenis drukt de in de pluraliteit bevochten waarden uit die voorrang vinden in het bepalen van de gemeenschappelijke koers. De pluraliteit kan zich in dialoog laten inspireren door filosofische denkbeelden om het nog-ongedachte op te roepen en in te brengen.²⁵¹

251 Een veiligheidsutopie sluit een veiligheidsautarchie bij voorbaat uit, omdat ze de onvoorspelbaarheid niet verdraagt van het intermenselijke proces. Ik citeer Arendt: “*Man’s (...) impossibility of remaining unique masters of what they do, of knowing its consequences and relying upon the future, is the price they pay for plurality and reality, for the joy of inhabiting together with others a world whose reality is guaranteed for each by the presence of all*” (HC, 244).

Hybris, immunitas, apatheia 'revisited'

In het denkbeeld van een 'veiligheidsautarchie' is het dan mogelijk om de motieven van *hybris*, *immunitas* en *apatheia* op een andere, *niet-instrumentele* manier voor te stellen. Motieven van veiligheidsbegeerte hoeven, wanneer we ons voorstellingsvermogen gebruiken in dialoog met klassieke betekenissen, *niet* per definitie uit te komen op maakbaarheid of controle.

In het geval van *hybris* stel ik me voor dat het willen bereiken van totale voorzienigheid en totale kennisbeheersing uiteindelijk maar een beperkte interpretatie vormt van wat menselijke overmoed kan inhouden.

Hybris zou kunnen duiden op het verkennen van mogelijkheden van handelen die (op het eerste gezicht) absoluut voorbij het realiseerbare liggen. Is het niet zelfs de functie van de denkende verbeelding om voorstellingen te introduceren die *larger-than-life* zijn maar die desalniettemin het denken op een ander spoor kunnen zetten?

In het 'oratorium van de veiligheidsautarchie' zijn mensen nodig die onorthodoxe, gewaagde ideeën inbrengen om de 'padafhankelijkheid' van het controledenken te doorbreken. Onder deze ideeën zie ik ook alle denkrichtingen die interventies op een veel grotere schaal van ruimte en tijd durven te zien dan in dat van het momentane belang en de tastbare effectiviteit.

In feite 'flirt' Arendt zelf ook met de gedachte dat beginnen aan iets nieuws onmogelijk is zonder *hybris*. Tenminste, wanneer *hybris* opgevat wordt als het durven tarten van de bestaande ordening, in woord en daad. Overmoedigheid ligt immers naast *grootmoedigheid*: een deugd die voor Arendt nagenoeg synoniem lijkt voor verzet tegen conformisme en (kritisch gerechtvaardigde) burgerlijke ongehoorzaamheid.²⁵² Voor het stichten van een crisis, en voor het ontketenen van een nieuwe verbeeldingskracht is moed en lef nodig. Deze moed lijkt kenmerkend voor het *archein*, omdat beginnen niet altijd impliceert dat je ook weet waar je aan begint. In relatie tot veiligheidsbegeerte lijkt het riskante begin daarom van extra betekenis. De act om, figuurlijk, eigen veilige huis en haard te verlaten en de wijde wereld in te gaan is constitutief voor elke mogelijkheid tot verandering. Juist het vermogen om tegen het eigen veiligheidsbelang in te handelen, lijkt een belangrijke menseigenschap te zijn die Arendt centraalstelt. De moed om te riskeren brengt onvoorspelbare gevaren maar is ook de zegen van 'de mens' in het licht van zijn improvisatievermogen en ondernemendheid waarmee 'hij' zichzelf telkens weer opnieuw uitvindt, ook in politieke zin. De *hybris* is nodig om politiek te hervormen met de gerede kans dat niet alles zo voordelig is als werd voorgesteld. Maar dit deert minder in het licht van de langere weg van *trial and error* die men aflegt in het gestalte geven van de vrije verbeelding.

Wat betreft *immunitas* is het moeilijker om het motief ten positieve te keren. Etymologisch duidt *immunis* immers op de uitgezonderheid van de maatschappelijke plicht. In die zin verwijst het naar een vorm van begrenzing en isolement die voor een pluralistisch handelen nooit bevorderlijk kan zijn.

252 Arendt refereert vaak aan moed in *Men in Dark Times*. Zie bijv. MDT, 77. Zie ook *The Human Condition* waarin Arendt bespreekt hoe moed het karakter typeert dat zich blootgeeft aan anderen (HC, 186).

Tegelijk zou je kunnen stellen dat de *communitas* niet kan bestaan zonder *immunitas*. De grenzen tussen privaat en publiek maken ook de oversteek mogelijk naar de andere positie die zich dankzij de intrinsieke andersheid aftekent. Mensen zijn in de *vita activa* mét de ander, maar bij gratie van hun eigen sfeer van zijn en van denken.

Ook in relatie tot gevaar, kan immuniteit tot een vriendelijker acceptatiegerichte houding motiveren. In het 'oratorium van de veiligheidsautarchie' zien we het gevaar voor ons en willen we het begrijpen in zijn andersheid, in de wijze waarop het bedreigend is, maar dat ook anderszins niet hoeft te zijn. Denk hier metaforisch ook aan hoe lichamelijke immuniteit goedbeschouwd werkt. Immuniteit jegens een virus hoeft niet de negatie te betekenen van dat virus, maar het betekent vaak op termijn een symbiotische relatie tussen virusdrager en het virus zelf.

Immuniteit kan zich zo ook vertalen in een zoektocht naar hoe het andere mogelijk in eerste instantie 'ziekmaakt', maar toch zal moeten rekenen op een vaste plek in het leven in de veiligheidsautarchie. Immuniteit is dan geen aanpassing van het systeem om controle te krijgen, of het pathogene andere te elimineren, maar een benaming voor het aanpassingsproces waarin beide partijen zich te schikken hebben. Het virus is zelfs voor te stellen als een zelfstandige actor die zich alleen goed laten kennen in een wederkerige relatie.

Het lijkt op hoe Arendt ook denkt dat de leugen functioneert in het politieke bedrijf. De leugen dient de waarheid niet, en staat in principe vijandig ten aanzien van onze eigen positie. Maar de vijand is ook vriend. De leugen heeft zijn bestaansrecht omdat we tegenbeelden nodig hebben om onze eigen waarheden niet dogmatisch te laten worden. Waar de *homo faber* probeert om de publieke sfeer te inoculeren tegen *fake news*, zo moeten de leugenaars in de veiligheidsautarchie eigenlijk een plek krijgen in het oratorium.

Op een wat abstracter niveau symboliseert *immunitas* ook een vorm van onafhankelijkheid die een identiteit voor zichzelf kan handhaven. Het *auton* is weerbaar op grond van zijn eigen consitutie, en kan op basis van eigen kracht komen tot verandering en aanpassing. De immuniteit verwijst dan bijvoorbeeld naar de flexibiliteit en het vermogen om niet blijvend verankerd te zijn binnen de heersende conventies en structuren. In het licht van een crisis kan een enorm talent voor zelfhandhaving verschijnen waarmee de verbeelding geholpen is om tot een nieuwe basis te komen, en om open te blijven staan voor wat men nog niet helemaal begrijpt.

Apatheia, ten slotte, kan in de veiligheidsautarchie verwijzen naar een vorm van onthechting die dienstbaar is aan de denkende verbeelding. Hoewel Arendt hard oordeelt over de stoïcijnse filosofie, heeft zij daarmee toch meer raakvlakken dan zelf gedacht. Ik denk daaraan omdat haar eigen voorstelling van het handelen bijzonder rationeel is, gelet op bijvoorbeeld de notie van een 'verruimde mentaliteit'.

Angst is geen goede raadgever in 'het oratorium'. Ze leidt eerder tot blikvernuwing dan tot blikverbreding. Hoewel een totale onthechting van gevoelens inderdaad zou leiden tot vervreemding en mentale terugtrekking, kan *apatheia* in een gematigde vorm bruikbaar zijn

in het tegengaan van massahysterie en een door paniek gedreven controleverwachting. Een aristotelische gematigde onthechting, *'metriopatheia'*, is daarom werkbaarder dan een volledige onthechting.

Apatheia heeft naast onthechting ook een rol te vervullen als de acceptatie van gebeurtenissen die buiten onze macht liggen. Hoewel *apatheia* dan als voorschrift bedoeld is op individueel mentaal niveau, is het interessant om te bedenken hoe dit op gemeenschappelijk, politiek niveau kan uitpakken. Is het, als tegenstrategie van *zero tolerance*, voor te stellen dat er pleidooien kunnen bestaan voor de collectieve aanvaarding van wat buiten onze macht ligt? Kan men op die manier politieke pleidooien voorstellen die een soort publiekelijke, rituele aanvaarding tot gevolg hebben, ter ontzenuwing van paniek en de verwachting dat alles op te lossen moet zijn?

Ten slotte, in de interpretatie van het woord 'crisis' is het verschil tussen de veiligheidsutopie en veiligheidsautarchie qua mentaliteit helder te maken. Binnen de veiligheidsutopie duidt crisis op de rampspoed die ons plotseling treft en de noodzaak om zo snel mogelijk controle te herstellen. De crisis ontwricht omdat ze de vertrouwde zones en gang van zaken verstoort (Norberg, 2011). Het expliciteren van gevaar als crisis voedt de noodzaak voor controle-interventies (Foucault, 2009, 61).

Maar in 'autarchische' zin is de crisis het beginnen zelf. "*Crisis is not just a synonym for disaster, but names the moment in which we are forced to become political beings*" (Norberg, 2011). De crisis is in Arendts denken een moment waarop een nieuw begin gemaakt kan worden. Men realiseert zich dat de oude ordening niet langer volstaat. Daardoor vormen zich nieuwe allianties en convenanten in een zoektocht naar nieuwe perspectieven om zich mee te verbinden. Het impliceert een politieke geschiedenis van horten en stoten. Crises zijn 'opwellingen van handelen', gedreven door een gedeeld urgentiegevoel dat we niet meer volgens de oude weg verder kunnen.

Een crisis is een fundamentele beweging dan tot uitdrukking komt in het cliché dat 'in elke crisis een kans ligt voor verandering'. Het nieuwe denken-met-elkaar reikt naar een etymologische betekenis die onder de instrumentele, utopische rationaliteit bedolven is geraakt, namelijk de betekenis van *krinein*: 'schiften, onderscheiden, beoordelen', zoals deze ook resoneert met het woord 'kritiek' (Partridge, 2006). Dit houdt in dat de crisis niet kan verwijzen naar hoe men door nieuwe ervaringswijsheid nu weer effectiever kan leiden tot beheersing. (Zoals bijvoorbeeld uitgedrukt wordt in het wetenschappelijk artikel '*Crisis Into Opportunity: Can COVID-19 Help Set a Path to Improved Health Care Efficiency?*' (Kim, Ollendorf, Neumann, & Fendrick, 2020))

Een crisis, in het licht van een 'veiligheidsautarchie' betekent dat gezamenlijke 'denkende verbeelding' in actie, barsten doet ontstaan in de regerende mentaliteit. Het proces van verandering is van de *kritische* pluraliteit die nieuwe betekenissen aanbreekt, en merkt dat het daar de hoogste tijd voor is. De pluraliteit zal een mondiale pandemie dan bijvoorbeeld niet zien als een momentum voor nieuwe technische interventies, maar als een mogelijkheid om

een andere leefwereld voor te stellen waarin we op (radicaal) andere manieren gehoor kunnen geven aan de begeerte van veiligheid.

Tot slot

Tot slot van dit betoog, wil ik nog een keer de hoofdlijnen samenvatten. Ik doe dit op beknopte wijze omdat elk hoofdstuk al eindigt met een individuele samenvatting, en omdat de ‘coda’ hiervoor ook al de nodige slotoverwegingen bevat.

Dit onderzoek is geschreven als een kritiek van de veiligheidspolitieke controlementaliteit in de geest van Hannah Arendt. Het doel was om te zoeken naar welke openingen er in Arendts werk liggen om veiligheid op een andere manier te denken dan als een verwachting van instrumentele controle. Daarbij hanteerde ik een driedelige onderzoeksstrategie, uitgewerkt in drie delen.

De eerste stap bestond uit het aannemelijk maken van een actueel probleem van veiligheid als totaal controlestreven. Ik heb me bediend van een schetsmatig beeld van hoe het maatschappelijke streven er vandaag uitziet. Mijn conclusie was: de fixatie op veiligheid is duidelijk herkenbaar. Daarnaast vertrouwt men op maakbare oplossingen vanuit technische of institutionele hoek.

Vervolgens heb ik beargumenteerd dat het controlestreven niet alleen geënt is op factoren die te maken hebben met systemen of veiligheidsregimes, maar dat ook ontologische drijfveren een rol spelen. De voorstellingen waarin de intrinsiek menselijke begeerte naar veiligheid verknoopt is met factoren van conditionering, noemde ik een ‘mentaliteit’ waarin verschillende motieven kunnen bestaan die beschrijven hoe gevaar kan worden beheerst. In algemene zin blijkt duidelijk uit de sociale kritiek dat maakbaarheid en instrumentaliteit bepalend zijn voor de laatmoderne mentaliteit.

‘Een kritiek in de geest van Hannah Arendt’ betekent dat ik me heb laten inspireren door Arendts kritische commentaar op de instrumentele mentaliteit van de *homo faber*. Daarnaast heb ik me ook laten inspireren door haar manier van filosoferen. Het teruggrijpen op klassieke motieven om de werkelijkheid van nu te duiden is een dankbare strategie gebleken om perspectief brengen in hoe de eigentijdse fixatie op veiligheid wortelt in (vertekende) klassieke noties. Haar politiekfilosofische denken biedt het uitgangspunt voor het formuleren van andere gezichtspunten op hoe veiligheidspolitiek bedreven zou kunnen worden.

Wat zijn de motieven die horen bij een veiligheidsutopische controle? In het tweede deel zocht ik naar hoe veiligheidsbegeerte zich laat uitdrukken in verschillende motieven in de geschiedenis van het (westerse) denken.

Om uiteindelijk anders na te denken over hoe 'we' met het streven naar veiligheid kunnen en willen omgaan, vergt het eerst een in kaart brengen van hoe het streven naar controle in de gescheidenis van het denken is opgebouwd. Niet de doelrepresentaties van veiligheid staan daarbij voorop, maar het *hoe en waarom* van de verwachting van beheersing van gevaar. De controlementaliteit blijkt niet gefundeerd op maar één motief, maar hecht zich aan meerdere die al een lange geschiedenis hebben.

Het blijkt dat het streven naar een utopische controle over gevaar verwantschappen heeft met klassieke voorstellingen over *coping* en bescherming-verwerven. Deze klassieke voorstellingen zijn oorspronkelijk meer ritualistisch omdat technische interventies nog maar beperkt mogelijk waren en het noodlot niet getemd kon worden. Maar de rudimentaire denkschema's achter de motieven bestonden al in de oudheid en verdwenen nooit van het toneel.

Wel werden ze in de moderne mentaliteit 'geannexeerd' en raakten ze verweven met instrumentele doelen en tactieken. Ik beschreef bijvoorbeeld hoe *hybris* steeds sterker wijst op hoe *homo faber* zich sterkt in de gedachte dat absolute anticipatie dankzij de wetenschap inderdaad mogelijk zal zijn. Ik schreef hoe het klassieke idee van immuniteit uitmondt in een uitgebreid 'veerkrachtparadigma'. Ik schreef hoe *apatheia* inspireert tot het trainen van mentaal incasseringsvermogen. Managementstrategieën tappen dankbaar uit verschillende narratieven. Men kan een beroep doen op een idee van totale anticipatie, een idee van immuniteit, of van mentale onkwetsbaarheid. Voor een samenvattend overzicht van de motieven verwijs ik naar het schema aan het eind van Deel II.

Gebaseerd op Arendts werk schreef ik per motief de kritische implicaties van hoe de instrumentalisering ervan in de moderniteit uitpakt. Vervreemding, betekenisverlies, reductie van de ander, enz., vallen de op controle gerichte *homo faber* ten deel. Er is voldoende aanleiding om deze negatieve gevolgen te willen voorkomen, maar dan zal *homo faber* zich moeten aanleren veiligheid op een andere manier te denken, zodat er geen directe noodzaak is om altijd maar meer controle over gevaar te willen.

In het derde deel ging ik op zoek naar hoe een andere invulling van het streven naar veiligheid gedacht kan worden. Ik putte daarbij in eerste instantie uit Arendts eigen ontologische en politiek-filosofische gedachten.

De ontologische implicaties van Arendts denken over beginnen, nataliteit, en de wil, noemde ik, gekoppeld aan veiligheid de *vita periculosa*.

Is het wijsgerig dominante existentialistische beeld van 'de mens' als sterfelijk en angstig wezen toereikend? Dit is mijns inziens niet het geval. Ik schaarde me achter Arendts articulatie van mensen als geboortelijke wezens die daarmee gemerkt zijn door een 'talent' voor het aangaan van een onvoorspelbaar, nieuw begin. Bovendien moeten we erkennen dat mensen dit nieuwe begin vaak niet alleen ondernemen maar samen met anderen. Mensen zijn naast beginners ook in staat tot handelen. Ze zijn in staat om zich politiek te verbinden met anderen, en daarin een positieve vrijheid te ervaren die ook uit te leggen is als een vorm van veiligheid.

Aantrekkelijk aan Arendts positieve ontologie is dat de inhoud van veiligheid meer in balans getrokken kan worden van een louter negatief naar deels positief gefundeerd streven. Mensen bewegen tussen vermijden en riskeren. Veiligheid begeren betekent zoeken naar de balans tussen controle en acceptatie van gevaar, wanneer deze onvoorspelbaarheid intrinsiek volgt uit onze wil tot een nieuw begin. Soms zullen

Een politiek van betekenis vooronderstelt dat mensen gelegenheid hebben tot beginnen en handelen, uitgedrukt in de mogelijkheid om zich te kunnen engageren aan een pluraliteit. Ik schetste drie basisvoorwaarden voor een politieke ruimte waarin het handelen kan floreren, en er zo minder afhankelijkheid ontstaat van institutioneel interventionisme. De voorwaarden betroffen: het bestaan van een machtige publieke sfeer, een prudente staat en een verruimde mentaliteit.

Ik becommentarieerde de voorwaarden door te stellen dat de verwezenlijking ervan lang niet altijd realistisch lijkt. De stevige opmars van de controlestaat, de burgerlijke afhankelijkheid van instituties, roepen vragen op over hoeveel er van de *vita activa* overblijft als mensen leven als angstige veiligheidsconsumenten, opgesloten in hun eigen private compartimenten. De verleiding van maakbare oplossingen tegen gevaren is enorm. Ook de symbolische retoriek van bijvoorbeeld *resilience engineering* laat zien dat het goed lukt om controle-interventies te verpakken als ‘in lijn handelen met de natuur’. Maar de hang naar controle komt niet alléén doordat ‘we’ afhankelijk zijn van een maatschappelijk systeem. Het komt ook omdat de individuele aanvaarding van gevaar veel moeilijker is als de consequenties daarvan persoonlijk ervaren worden.

In een verwijzing naar het idee van ‘denkende verbeelding’ heb ik tot slot in de coda de denkbeeldige voorstelling van een veiligheidsautarchie geopperd, in contrast tot een veiligheidsutopie.

Literatuur

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer*. Stanford: Stanford University Press.
- Arendt, H. (1968). *The Origins of Totalitarianism*. Part Two. Imperialism. New York: Harcourt, Brace & World.
- Arendt, H. (1968). *The Origins of Totalitarianism*. Part Three. Totalitarianism. New York: Harcourt, Brace & World.
- Arendt, H. (1972). *Crises of the Republic: Lying in Politics, Civil Disobedience, On Violence, Thoughts on Politics and Revolution*. London: Harvest.
- Arendt, H. (1981). *The Life of the Mind*. San Diego: Harcourt.
- Arendt, H. (1992). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1994). *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken.
- Arendt, H. (1995). *Men in Dark Times*. San Diego: Harcourt.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2006). *Between Past and Future*. London: Penguin.
- Arendt, H. (2006). *Eichmann in Jerusalem*. London: Penguin.
- Arendt, H. (2009). *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken.
- Arendt, H. (2009). *The Promise of Politics*. New York: Schocken.
- Arendt, H. (2016). *On Revolution*. London: Faber & Faber.
- Arendt, H. (2018). *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer Philosophischen Interpretation*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Aristoteles. (2015). *Ethica* (vert. C. Pannier & J. Verhaeghe). Groningen: Historische Uitgeverij.
- Aristoteles. (2015). *Politica* (vert. J. M. Bremer & A. H. M. Kessels). Groningen: Historische Uitgeverij.
- Austin, E. (2010). Prudence and the fear of death in Plato's *Apology*. *Ancient Philosophy*, 30(1), 39-55.
- Bakker, E. (2012). Naar meer weerbaarheid en veerkracht in contraterrorismebeleid: Oratie uitgesproken door prof.dr. Edwin Bakker bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar op het gebied van Terrorisme en Contraterrorisme aan de Universiteit Leiden op vrijdag 16 maart 2012. Leiden: Universiteit Leiden.
- Bakker, G. (2015). Positieve veiligheid. Een theoretische analyse van een omstreden begrip. *Tijdschrift voor Veiligheid*, 14(2), 36-52.
- Bakker, G. & Geling, G. J. (2018). *Over politieke correctheid*. Amsterdam: Boom.
- Baldwin, D. A. (1997). The concept of security. *Review of International Studies*, 23(01), 5-26.
- Baltzly, D. (2019). Stoicism. In E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Geraadpleegd van <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/stoicism/>.
- Barton, W. H. (2005). Methodological challenges in the study of resilience. In M. Ungar (red.), *Handbook for Working with Children and Youth: Pathways to Resilience Across Cultures and Contexts* (pp. 135-147). London: Sage.

- Batson, C. D. (2015). *What's Wrong with Morality?: A Social-Psychological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Bauman, Z. (2001). *Community: Seeking Safety in an Insecure World*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Bauman, Z. (2001). Space in the globalising world. *Theoria*, 48(97), 1-22.
- Bauman, Z. (2011). *Vloeibare tijden: Leven in een eeuw van onzekerheid*. Zoetermeer: Klement.
- Beck, U. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage.
- Beck, U., Giddens, A., & Lash, S. (red.). (1994). *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford: Stanford University Press.
- Becker, E. (2007). *The Denial of Death*. New York: Simon and Schuster.
- Becker, L. C. (2017). *A New Stoicism* (revised edition). Princeton: Princeton University Press.
- Bell, C. (2012). Hybrid warfare and its metaphors. *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development*, 3(2), 225-247.
- Benhabib, S. (1997). The embattled public sphere: Hannah Arendt, Juergen Habermas and beyond. *Theoria*, 44(90), 1-24.
- Benhabib, S. (2003). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Bewes, T. (1997). *Cynicism and Postmodernity*. New York, London: Verso.
- Berlin, I. (1969). Two concepts of liberty. In *Four Essays on Liberty* (pp. 118-172). Oxford: Oxford University Press.
- Bernstein, P. L. (1996). *Against the Gods: The Remarkable Story of Risk*. New York: Wiley.
- Bernstein, R. J. (1996). *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge: MIT Press.
- Biss, E. (2015). *On Immunity: An Inoculation*. Minneapolis: Graywolf Press.
- Block, J. H., & Block, J. (1980). The role of ego-control and ego-resiliency in the organization of behavior. In W. A. Collins (red.), *Minnesota Symposia on Child Psychology* (pp. 39-101). New York: Psychology Press (Taylor & Francis).
- Blokland, T. (2008). *Oog voor elkaar: Veiligheidsbeleving en sociale controle in de grote stad*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Bonanno, G. A. (2004). Loss, trauma, and human resilience: Have we underestimated the human capacity to thrive after extremely aversive events? *American Psychologist*, 59(1), 20-28.
- Bonanno, G. A. (2005a). Clarifying and extending the construct of adult resilience. *American Psychologist*, 60(3), 265-267.
- Bonanno, G. A. (2005b). Resilience in the face of potential trauma. *Current Directions in Psychological Science*, 14(3), 135-138.
- Bonanno, G. A., Rennicke, C., & Dekel, S. (2005). Self-enhancement among high-exposure survivors of the September 11th terrorist attack: Resilience or social maladjustment? *Journal of Personality and Social Psychology*, 88(6), 984-998.
- Boutellier, J. C. J. (1999). De veiligheidsutopie: Contouren van strafrechtelijk beleid. *Recht Der Werkelijkheid*, 20(3), 23-40.
- Boutellier, J. C. J. (2003). *De veiligheidsutopie*. Amsterdam: Boom.
- Boutellier, J. C. J. (2005). *Meer dan veilig: Over bestuur, bescherming en burgerschap*. Amsterdam: Boom Juridische uitgevers.
- Boutellier, J. C. J. (2011). *De improvisatiemaatschappij: Over de sociale ordening van een onbegrensde wereld*. Amsterdam: Boom.
- Bratkowski, S. (2005). Killing and terror: The cultural tradition. *American Behavioral Scientist*, 48(6), 764-782.
- Brauch, H. G. (2011). Concepts of security: Threats, challenges, vulnerabilities and risks. In Brauch, H. G., Oswald Spring, Ü., Mesjasz, C., Grin, J., Kameri-Mbote, P., Chourou, B., Dunay, P., Birkmann, J.

- (red.), *Coping with Global Environmental Change, Disasters and Security* (pp. 61-106). New York: Springer.
- Brennan, T. (2005). *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate*. Oxford: Oxford University Press.
- Brodie, B. (1959). The anatomy of deterrence. *World Politics*, 11(02), 173-191.
- Burgess, A. (2006). The making of the risk-centred society and the limits of social risk research. *Health, Risk & Society*, 8(4), 329-342.
- Burke, P. (1986). Strengths and weaknesses of the history of mentalities. *History of European Ideas*, 7(5), 439-451.
- Burnett, T. (2014). What is scientism? American Association for the Advancement of Science. Geraadpleegd van <https://www.aaas.org/programs/dialogue-science-ethics-and-religion/what-scientism>.
- Buzan, B. (2008). *People, States & Fear: An Agenda for International Security Studies in the Post-Cold War Era*. Colchester: Ecpr Press.
- Cairns, D. L. (1996). Hybris, dishonour, and thinking big. *The Journal of Hellenic Studies*, 116, 1-32.
- Canetti, E. (1976). *Massa en macht* (vert. J. Tuin). Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Genneep.
- Chandler, D. (2013). Pre-emptive strike: A response to 'resisting resilience'. *Radical Philosophy*, 179(May/June), 58-59.
- Chomsky, N. (2010). *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. New York: Random House.
- Collier, S. J. & Lakoff, A. (2008). Distributed preparedness: The spatial logic of domestic security in the United States. *Environment and Planning (D): Society and Space*, 26(1), 7-28.
- Conley, B. C. (1976). The value of human life in the demand for safety. *The American Economic Review*, 66(1), 45-55.
- Cook, J., Lewandowsky, S. & Ecker, U. K. H. (2017). Neutralizing misinformation through inoculation: Exposing misleading argumentation techniques reduces their influence. *PloS One*, 12(5), e0175799.
- Corbett, C. J. (2006). Global diffusion of ISO 9000 certification through supply chains. *Manufacturing & Service Operations Management*, 8(4), 330-350.
- Covello, V. T. & Mumpower, J. (1985). Risk analysis and risk management: An historical perspective. *Risk Analysis*, 5(2), 103-120.
- Curthoys, N. (2011). Ernst Cassirer, Hannah Arendt, and the twentieth century revival of philosophical anthropology. *Journal of Genocide Research*, 13(1-2), 23-46.
- Darwin, C. (1981). *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Princeton: Princeton University Press.
- David, F. N. (1998). *Games, Gods and Gambling: The Origins and History of Probability and Statistical Ideas from The Earliest Times to The Newtonian Era*. New York: Dover Publications.
- Davidson, D. (1963). Actions, reasons, and causes. *The Journal of Philosophy*, 60(23), 685-700.
- Debord, G. (2015). *De spektakelmaatschappij & commentaar op de spektakelmaatschappij* (vert. R. Hofstede, J. Kloosterman & R. Kraats). Utrecht: IJzer.
- De Cauter, L. (2009). *De capsulaire beschaving*. Rotterdam: Na1010 uitgevers.
- Dekker, S. (2007). *Just Culture: Balancing Safety and Accountability*. Farnham: Ashgate.
- D'Entreves, M. P. (2001). *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge.
- D'Entreves, M. P. (2006). Hannah Arendt. In E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Geraadpleegd van <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/arendt>.
- De Graaf, B. (2011). *Waar zijn wij bang voor?: Veiligheidsdenken en de angst voor de ander*. Utrecht: Forum, instituut voor multiculturele vraagstukken.
- De Mul, J. (1999). The informatization of the worldview. *Information, Communication & Society*, 2(1), 69-94.
- De Mul, J. (2006). *De domesticatie van het noodlot*. Kampen: Uitgeverij Klement.
- De Mul, J. (2014). *Kunstmatig van nature: Onderweg naar homo sapiens 3.0*. Rotterdam: Lemniscaat.

- De Ridder, K. & Reinders, S. (2014). *Regulering, toezicht en de risico-regel-reflex. Een bestuurskundig essay in het kader van het programma risico's en verantwoordelijkheden*. Groningen: Rijksuniversiteit Groningen.
- De Schutter, D. & Peeters, R. (2016). *Hannah Arendt: Politiek denker*. Zoetermeer: Uitgeverij Klement Pelckmans.
- Den Boer, M. & De Wilde, J. (2008). Top-down and bottom-up approaches to human security. In M. Den Boer, J. de Wilde (red.), *The Viability of Human Security*, 3-12. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Dijksterhuis, E. J. (1977). *De mechanisering van het wereldbeeld: Een geschiedenis van het natuurwetenschappelijk denken*. Amsterdam: Meulenhoff.
- Dillon, M. (1996). *Politics of Security. Towards a Political Philosophy of Continental Thought*. New York: Routledge.
- Donà, M. (2008). Immunity and negation: On possible developments of the theses outlined in Roberto Esposito's *Immunitas*. *Diacritics*, 36(2), 57-69.
- Douglas, M. & Wildavsky, A. (1983). *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*. Berkeley: University of California Press.
- Dubov, I. (1995). The phenomenon of mentality: A psychological analysis. *Journal of Russian & East European Psychology*, 33(2), 39-54.
- Endsley, M. R. (1988). Design and evaluation for situation awareness enhancement. *Proceedings of the Human Factors Society Annual Meeting*, 32(2), 97-101.
- Endsley, M. R. (1995). Toward a theory of situation awareness in dynamic systems. *Human Factors*, 37(1), 32-64.
- Epictetus (2018). *Verzameld werk* (vert. G. Boter, R. F. M. Brouwer). Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Genneep.
- Esposito, R. (2011). *Immunitas: The Protection and Negation of Life*. Cambridge: Polity.
- Evans, B., & Reid, J. (2014). *Resilient Life: The Art of Living Dangerously*. London: John Wiley & Sons.
- Fisher, N. R. (1992). *Hybris: A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*. Warminster: Aris & Phillips.
- Foucault, M. (2009). *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977-1978* (vert. F. Ewald, A. Fontana & M. Senellart). Basingstoke: Macmillan.
- Foucault, M. (2010). *Discipline, toezicht en straf: De geboorte van de gevangenis* (vert. Vertalerscollectief). Groningen: Historische Uitgeverij.
- Foucault, M. (2013). *De geboorte van de biopolitiek. Colleges aan het Collège de France 1979* (vert. J. Holierhoek). Amsterdam: Boom.
- Foucault, M. (2018). *Geschiedenis van de seksualiteit* (vert. J. Holierhoek). Amsterdam: Boom.
- Frankfurt, H. G. (1988). Freedom of the will and the concept of a person. In M. F. Goodman (red.), *What Is a Person? Contemporary Issues in Biomedicine, Ethics, and Society*. Totawa: Humana Press.
- Frankl, V. E. (2008). *Man's Search for Meaning*. London: Rider, Random House.
- Frijda, N. H. (1988). The laws of emotion. *American Psychologist*, 43(5), 349.
- Frisch, M. (2007). *Homo faber* (vert. M. Klaarhamer). Amsterdam: Atlas.
- Frissen, P. (2013). *De fatale staat: Over de politiek noodzakelijke verzoening met tragiek*. Amsterdam: Van Genneep.
- Fuchs, C. (2014). Social media and the public sphere. *TripleC: Communication, Capitalism & Critique. Open Access Journal for a Global Sustainable Information Society*, 12(1), 57-101.
- Furedi, F. (2006). *Culture of Fear: Risk-taking and the Morality of Low Expectation*. London; New York: Continuum.
- Gallup, G. G. (1970). Chimpanzees: Self-recognition. *Science*, 167(3914), 86-87.

- Garland, D. (2001). *The Culture of Control: Crime and Social Order in Contemporary Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Garland, D. (2003). The rise of risk. In R. Ericson & A. Doyle (red.), *Risk and Morality* (pp. 48-86). Toronto: University of Toronto Press.
- Gelderblom, O. & Jonker, J. (2004). Completing a financial revolution: The finance of the Dutch East India trade and the rise of the Amsterdam capital market, 1595–1612. *The Journal of Economic History*, 64(03), 641-672.
- Gerhards, J. & Schäfer, M. S. (2010). Is the internet a better public sphere? Comparing old and new media in the USA and Germany. *New Media & Society*, 12(1), 143-160.
- Ghosh, A. (2018). *The Great Derangement: Climate Change and the Unthinkable*. London: Penguin.
- Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity.
- Gooren, J. (2019). The embracement of risks. how to make sense of 'resilience' for safety and security management? *Journal of Theoretical & Philosophical Criminology*, 11(3), 115-132.
- Greenberg, J., Pyszczynski, T. A. & Solomon, S. (1986). The causes and consequences of a need for self-esteem: A terror management theory. In R. F. Baumeister (red.), *Public Self and Private Self* (pp. 189-212). New York: Springer.
- Greenberg, J., Koole, S. L., & Pyszczynski, T. A. (2004). *Handbook of experimental existential psychology*. New York: Guilford Press.
- Habermas, J., Derrida, J. & Borradori, G. (2004). *Filosofie in een tijd van terreur* (vert. L.O. de Vries). Kampen: Klement/Pelckmans.
- Hacking, I. (1990). *The Taming of Chance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamilton, J. T. (2013). 4. A brief semantic history of securitas. In: *Security: Politics, Humanity, and the Philology of Care* (pp. 51-67). Princeton: Princeton University Press.
- Harari, Y. N. (2014). *Sapiens: A Brief History of Humankind*. London: Random House.
- Haraway, D. (1999). The biopolitics of postmodern bodies: Determinations of self in immune system discourse. In J. Price & M. Shildrick (red.), *Feminist Theory and the Body* (pp. 203-214). New York: Routledge.
- Heidegger, M. (1949). *Sein und Zeit*. Tübingen: Neomarius Verlag.
- Helsloot, I. (red.). (2011). *Veiligheid boven alles? Essays over oorzaken en gevolgen van de risico-regelreflex*. Den Haag: Boom Lemma Uitgevers.
- Henderson, B. W. (1897). The grant of immunitas to Brundisium. *The Classical Review*, 11(05), 251-255.
- Hermans, C. A. M. (2003). *De dwaaltocht van het sociaal-darwinisme: Vroege sociale interpretaties van charles darwins theorie van natuurlijke selectie*. Amsterdam: Nieuwezijds.
- Herodotus. (1973). *Historiën* (vert. O. Damsté). Bussum: De Haan.
- Heuer, W. (2018). The temptations of lying. *Russian Sociological Review*, 17(4), 25-36.
- Hilgevoord, J., & Uffink, J. (2010). The uncertainty principle. In E. N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Geraadpleegd van <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/qt-uncertainty>.
- Hiruta, K. (2014). The meaning and value of freedom: Berlin contra Arendt. *The European Legacy*, 19(7), 854-868.
- Hobbes, T. (1998). *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.
- Holiday, R. (2014). *The Obstacle is the Way: The Timeless Art of Turning Trials into Triumph*. London: Penguin.
- Holland, J. (1995). *Hidden Order. How Adaptation Builds Complexity*. Cambridge: Helix Reading.
- Hollnagel, E., Woods, D. D. & Leveson, N. (red.). (2006). *Resilience Engineering: Concepts and Precepts*. Farnham: Ashgate Publishing.
- Hollnagel, E. (red.). (2013). *Resilience Engineering in Practice: A Guidebook*. Farnham: Ashgate Publishing.
- Hoogenboom, B. (2016). Positieve criminologie. *Tijdschrift over Cultuur & Criminaliteit*, 6(3), 110-115.
- Hornblower, S., & Spawforth, A. (2005). *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.

- Huijter, M. (2018). *Denkende verbeelding: Publieksfilosofie in de 21ste eeuw*. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar publieksfilosofie aan de Erasmus Universiteit Rotterdam op 16 november 2018. Amsterdam: Boom.
- Huysmans, J. (1998). Security! What do you mean? From concept to thick signifier. *European journal of international relations*, 4(2), 226-255.
- Igea, J. M. (2015). From the old immunitas to the modern immunity: Do we need a new name for the immune system? *Current Immunology Reviews*, 11(1), 55-65.
- Johnston, A. (2018). Jacques Lacan. In E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Geraadpleegd van <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/lacan/>.
- Joosten, H. (2019). *De publieke sfeer in de 21e eeuw. Hannah Arendt als gids voor professionals*. Leusden: ISVW Uitgevers.
- Joseph, S. (2011). *What Doesn't Kill Us: The New Psychology of Posttraumatic Growth*. New York: Basic Books.
- Kahn, C. H. (1987). Plato's theory of desire. *The Review of Metaphysics*, 41(1), 77-103.
- Kim, D. D., Ollendorf, D. A., Neumann, P. J., & Fendrick, A. M. (2020). Crisis into opportunity: Can COVID-19 help set a path to improved health care efficiency? *The American Journal of Managed Care*, 26(9), 369-370.
- Kirmayer, L. J., Sehdev, M., Whitley, R., Dandeneau, S. F. & Isaac, C. (2009). Community resilience: Models, metaphors and measures. *International Journal of Indigenous Health*, 5(1), 62-117.
- Kirwan, B. (1998). Human error identification techniques for risk assessment of high risk systems. Part 1: Review and evaluation of techniques. *Applied Ergonomics*, 29(3), 157-177.
- Laing, R. D. (1969). *The Divided Self*. New York: Pantheon Books.
- Lakoff, A., & Collier, S. J. (2008). *Biosecurity Interventions: Global Health and Security in Question*. New York: Columbia University Press.
- Lam, J. (2014). *Enterprise Risk Management: From Incentives to Controls*. Hoboken, NJ: Wiley.
- Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*. Edinburgh Gate, Harlow: Pearson Education.
- LeDoux, J. E. (2014). Coming to terms with fear. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 111(8), 2871-2878.
- LeDoux, J. E. (2016). *Anxious: Using the Brain to Understand and Treat Fear and Anxiety*. New York: Penguin books.
- Lemm, V. (2013). Nietzsche, *Einverleibung* and the politics of immunity. *International Journal of Philosophical Studies*, 21(1), 3-19.
- Lentzos, F. & Rose, N. (2009). Governing insecurity: Contingency planning, protection, resilience. *Economy and Society*, 38(2), 230-254.
- Lippmann, W. (1922). *Public Opinion*. Harcourt, Brace and Company.
- Loader, I. & Walker, N. (2007). *Civilizing Security*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maddi, S. R. (2005). On hardiness and other pathways to resilience. *American Psychologist*, 60(3), 261-267.
- Manders, E. (2012). *Coining Images of Power: Patterns in the Representation of Roman Emperors on Imperial Coinage, AD 193-284*. Boston: Brill.
- Marquard, O. (1991). In *Defense of the Accidental*. Philosophical Studies. Oxford: Oxford University Press.
- Marshall, A., Ojiako, U., Wang, V., Lin, F. & Chipulu, M. (2019). Forecasting unknown-unknowns by boosting the risk radar within the risk intelligent organisation. *International Journal of Forecasting*, 35(2), 644-658.
- Marshall, D. L. (2010). The polis and its analogues in the thought of Hannah Arendt. *Modern Intellectual History*, 7(1), 123-149.
- Martin, E. (1990). Toward an anthropology of immunology: The body as nation state. *Medical Anthropology Quarterly*, 4(4), 410-426.

- Maslow, A. H. (1943). A Theory of Human Motivation. *Psychological Review*, 50(4), 370–396.
- McLean, S. (2009). *The Early Fiction of H.G. Wells: Fantasies of Science*. London: Palgrave Macmillan.
- McRae E. (2018). Detachment in Buddhist and Stoic Ethics: Ataraxia and Apatheia and Equanimity. In: Davis G. (red.) *Ethics without Self, Dharma without Atman. Sophia Studies in Cross-cultural Philosophy of Traditions and Cultures*, vol 24. Springer.
- McSweeney, B. (1999). *Security, Identity and Interests: a Sociology of International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meinel, F. (2015). *Pollution and Crisis in Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meyer, K. (2009). Kritik der Sicherheit: Vom gouvernementalen Sicherheitsdenken zur Politik der geteilten Sorge. *Traverse*, 1(2009), 25-39.
- More, T. (1997). *Utopia*. Mineola: Dover Publications.
- Morgan, S. (2018). Fake news, disinformation, manipulation and online tactics to undermine democracy. *Journal of Cyber Policy*, 3(1), 39-43.
- Morozov, E. (2013). *To Save Everything, Click Here: The Folly of Technological Solutionism*. London: Penguin.
- Moschetta, M. (2007). Carlo Michelstaedter: Persuasion and Rhetoric. Thesis. Georgia State University. Geraadpleegd van https://scholarworks.gsu.edu/philosophy_theses/33/.
- Munthe, C. (2011). *The Price of Precaution and the Ethics of Risk*. Dordrecht: Springer Science & Business Media.
- Murphy, M. (2019). Theological voluntarism. In E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Geraadpleegd van <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/voluntarism-theological>.
- Nagle, A. (2017). *Kill all Normies: Online Culture Wars from 4Chan and Tumblr to Trump and the Alt-Right*. Winchester, Washington: Zero Books.
- Napier, D. A. (2010). *The Age of Immunology: Conceiving a Future in an Alienating World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Neocleous, M. & Rigakos, G. (2011). *Anti-Security*. Ottawa: Red Quill Books.
- Neocleous, M. (2013). Resisting resilience. *Radical Philosophy*, 178 (2013): 2-7.
- Nietzsche, F. (1966). *Werke. Band I-V*. München: Hanser.
- Norberg, J. (2011). Arendt in crisis: Political thought in between past and future. *College Literature*, 38(1), 131-149.
- Nussbaum, M. C. (2013). *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- O'Neil, C. (2016). *Weapons of Math Destruction: How Big Data increases Inequality and Threatens Democracy*. London: Penguin Books.
- Oppelaar, J., & Wittebrood, K. (2006). Angstige burgers. De determinanten van gevoelens van onveiligheid onderzocht. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Out, T.A. (1981). Het immuunsysteem. *Pharmaceutisch weekblad*, 3(1), 68-77.
- Partridge, E. (2006). *Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English*. Abingdon, Oxon: Taylor & Francis.
- Peeters, R. & Van Twist, M. J. W. (2007). Een pleidooi voor bestuurlijke bescheidenheid en maatschappelijke veerkracht. *Bestuurswetenschappen*, 1(1, 2007), 96-103.
- Pfefferbaum, R. L., Pfefferbaum, B., Van Horn, R. L., Klomp, R. W., Norris, F. H., & Reissman, D. B. (2013). The communities advancing resilience toolkit (CART): An intervention to build community resilience to disasters. *Journal of Public Health Management and Practice*, 19(3), 250-258.
- Pieterman, R. (2008). *De voorzorgcultuur : Streven naar veiligheid in een wereld vol risico en onzekerheid*. Den Haag: Boom Juridische uitgevers.
- Pigliucci, M. (2017). *Hoe word je een stoïcijn? Oude filosofie voor het moderne leven*. Utrecht: Ten Have.

- Pinker, S. (2011). *The Better Angels of Our Nature: The Decline of Violence in History and its Causes*. London: Penguin.
- Plato (2012). *Verzameld werk* (vert. H. Warren & M. Molegraaf). Amsterdam: Bert Bakker.
- Power, M. (2004). *The Risk Management of Everything: Rethinking the Politics of Uncertainty*. London: Demos.
- Power, M. (2007). *Organized Uncertainty: Designing a World of Risk Management*. Oxford: Oxford University Press.
- Pyszczynski, T., Greenberg, J., Solomon, S., Arndt, J., & Schimel, J. (2004). Why do people need self-esteem? A theoretical and empirical review. *Psychological Bulletin*, 130(3), 435.
- Rasmussen, J. & Suedung, I. (2000). *Proactive Risk Management in a Dynamic Society*. Karlstad: Swedish Rescue Services Agency.
- Reason, J. (1990). *Human Error*. New York: Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (1969). *The Symbolism of Evil*. Boston: Beacon Press.
- Robertson, D. (2018). *The Philosophy of Cognitive-Behavioural Therapy (CBT): Stoic Philosophy as Rational and Cognitive Psychotherapy*. New York: Routledge.
- Rothschild, E. (1995). What is security? *Daedalus*, 124(3), 53-98.
- Rose, N. (2007). *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton: Princeton University Press.
- Rousseau, J. (2013). *Vertoog over de ongelijkheid* (vert. W. Uitterhoeve & J. M. M. de Valk). Amsterdam: Boom.
- Salman, A. J., Van Steden, R., Van Vliet, M., & Boutellier, J. C. J. (2010). Gemeenschap als bron van positieve veiligheid: Een conceptuele verkenning en aanzet tot empirisch onderzoek. *Tijdschrift voor Veiligheid*, 9(2), 31-47.
- Schroeder, T. (2020). Desire. In E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Geraadpleegd van <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/desire>.
- Schuilenburg, M. (2012). *Orde in veiligheid. Een dynamisch perspectief*. Utrecht: Uitgeverij Lemma.
- Schuilenburg, M., Van Steden, R. & Oude Breuil, B. (2014). *Positive Criminology: Reflections on Care, Belonging and Security*. The Hague: Eleven International Publishing.
- Schuilenburg, M. & Van Steden, R. (2016). *Positieve veiligheid: een inleiding*. *Tijdschrift over Cultuur & Criminaliteit*, 6(3), 3-18.
- Searle, J. R. (1990). Collective intentions and actions. In: P. Cohen, J. Morgan & M. Pollack (red.), *Intentions in Communication* (pp 401-415). MIT Press.
- Segal, H. P. (2012). *Utopias: A Brief History from Ancient Writings to Virtual Communities*. Chichester, Malden: Wiley-Blackwell.
- Seneca. (2004). *Letters from a Stoic: Epistulae Morales ad Lucilium* (vert. R. Campbell). London: Penguin.
- Seneca. (2014). *Onkwetsbaarheid* (vert. V. Hunink). Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Gennep.
- Sherman, N. (2008). Stoic equanimity in the face of torture. *Philosophic Exchange*, 38(1), 3.
- Shields, C. (2020). Aristotle's psychology. In E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Geraadpleegd van <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/aristotle-psychology>.
- Silverstein, A. M. (2009). *A History of Immunology*. London: Elsevier Academic Press.
- Skolbekken, J. (1995). The risk epidemic in medical journals. *Social Science & Medicine*, 40(3), 291-305.
- Sloterdijk, P. (1999). *Mediatijd*. Amsterdam: Boom.
- Sloterdijk, P. (2006). *Het kristalpaleis : Een filosofie van de globalisering*. Amsterdam: SUN.
- Sloterdijk, P. (2009a). *Sferen, Band 1. I. Bellen: microsferologie. II. Globes: macro-sferologie*. Amsterdam: Boom.
- Sloterdijk, P. (2009b). *Sferen. Band 2. III. Schuim: plurale sferologie*. Amsterdam: Boom.

- Snoo, K. d. (1944). De foetalisatie- en retardatietheorie van Bolk. *Nederlands Tijdschrift voor Geneeskunde*, 88(III), 665.
- Sontag, S. (2001). *Illness as Metaphor and AIDS and its Metaphors*. New York: Macmillan.
- Sorabji, R. (2000). *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford: Oxford University Press.
- Spithoven, R., De Graaf, G., & Boutellier, H. (2012). Geen angst, maar onbehagen: Resultaten van een Q-studie naar subjectieve sociale onveiligheid. *Tijdschrift voor Veiligheid*, 11(3), 38-56.
- Stangneth, B. (2017). *Het kwade denken* (vert. Veen, R.). Amsterdam: Atlas Contact.
- Stanton, N., Chambers, P. R. G. & Piggott, J. (2001). Situational awareness and safety. *Safety Science*, 39(3), 189-204.
- Starr, C. (1969). Social benefit versus technological risk. *Science*, 165(3899), 1232-1238.
- Stone, I.F. (1989). *The Trial of Socrates*. New York: Anchor.
- Swiatczak, B. & Tauber, A. (2020). Philosophy of immunology. In E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Geraadpleegd van <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/immunology>.
- Taleb, N. N. (2010). *The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable*. New York: Random House.
- Tedeschi, R. G., Park, C. L. & Calhoun, L. G. (red.). (1998). *Posttraumatic Growth: Positive Changes in the Aftermath of Crisis*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- Tedeschi, R. G. & Calhoun, L. G. (2004). Posttraumatic growth: Conceptual foundations and empirical evidence. *Psychological Inquiry*, 15(1), 1-18.
- Tedeschi, R. G., & Moore, B. A. (2016). *The Posttraumatic Growth Workbook: Coming through Trauma Wiser, Stronger, and More Resilient*. Oakland: New Harbinger Publications.
- Terpstra, M. (1990). De wending naar de politiek : Een studie over het gebruik van de begrippen 'potentia' en 'potestas' door spinoza in het licht van de verhouding tussen ontologie en politieke theorie. Proefschrift. Nijmegen: eigen beheer. Geraadpleegd van <https://repository.uibn.ru.nl/handle/2066/113810>.
- Van Gunsteren, H. R. (2004). *Gevaarlijk veilig: Terreurbestrijding in de democratie*. Amsterdam: Van Gennep.
- Van Gunsteren, H. R. (2006). *Vertrouwen in democratie*. Amsterdam: Van Gennep.
- Van Riel, R. & Van Gulick, R. (2019). Scientific reduction. In E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Geraadpleegd van <https://plato.stanford.edu/entries/scientific-reduction>.
- Van Steden, R. (2005). De opkomst van particuliere beveiliging in Nederland: Omvang en oorzaken nader bekeken. In J. R. Blad (red.), *Rijzende sterren in het veiligheidsonderzoek* (pp. 35-43). Den Haag: Boom Juridische Uitgevers.
- Van Steden, R. & Sarre, R. (2007). The growth of private security: Trends in the european union. *Security Journal*, 20(4), 222.
- Van Zuijlen, R. W. (2008). *Veiligheid als opdracht: Een onderzoek naar veiligheid als fundamenteel recht en als positieve verplichting van de staat in het licht van de politietaak*. Erasmus School of Law. Nijmegen: WLP uitgeverij.
- Verhoeven, M. (2003). *Boreling en beginner: Nataliteit bij Hannah Arendt*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Villa, D. R. (1992). Postmodernism and the public sphere. *The American Political Science Review*, 86(3), 712-721.
- Visser, R. K. (2008). *In dienst van het algemeen belang. Ministeriële verantwoordelijkheid en parlementair vertrouwen*. Amsterdam: Boom.
- Wahba, M. A. & Bridwell, L. G. (1976). Maslow reconsidered: A review of research on the need hierarchy theory. *Organizational Behavior and Human Performance*, 15(2), 212-240.
- Wæver, O. (1995). Securitization and Desecuritization. In R. D. Lipschutz (red.), *On Security* (pp. 46-86). New York: Columbia University Press.

- Walker, B. (2001). Ecosystems and immune systems: Useful analogy or stretching a metaphor? *Conservation Ecology*, 5(1): 16.
- Walsh, P. (2011). The human condition as social ontology: Hannah Arendt on society, action and knowledge. *History of the Human Sciences*, 24(2), 120-137.
- Weber, M. (2012). *De protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme*. Amsterdam: Boom.
- Welles, C. B. (1938). The immunitas of the roman legionaries in Egypt. *Journal of Roman Studies*, 28(01), 41-49.
- Wells, H. G. (1995). *The Time Machine*. New York: Dover Publications.
- Wildavsky, A. B. (2012). *Searching for Safety*. London: Transaction Publishers. Social Philosophy and Policy Center.
- Wildberger, J. & Colish, M. L. (2014). *Seneca Philosophus*. Boston: de Gruyter.
- Wilkin, P. (1999). Chomsky and Foucault on human nature and politics: An essential difference? *Social Theory and Practice*, 25(2), 177-210.
- Willemsen, H. & De Wind, P. (2015). *Woordenboek filosofie*. Leuven : Garant Uitgevers.
- Wolfers, A. (1952). "National security" as an ambiguous symbol. *Political Science Quarterly*, 67(4), 481-502.
- Yalom, I. D. (2017). *Existential Psychotherapy*. 1980. New York: Simon & Schuster,
- Young-Bruehl, E. (1982). *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven/London: Yale University Press.
- Young-Bruehl, E. (2007). *Het belang van Hannah Arendt* (vert. H. Groen & G. Went). Amsterdam: Atlas.
- Zaborowski, R. (2012). Is the control of emotion possible? *History & Philosophy of Psychology*, 14(1), 34-52.
- Zedner, L. (2009). *Security*. London; New York: Routledge.
- Zolli, A. & Healy, A. M. (2012). *Resilience: Why Things Bounce Back*. London: Hachette UK.

Samenvatting

Het doel van deze studie is om de betekenissen die de laatmoderne mens toekent aan zijn veiligheidsbegeerte te doorgronden. Om vanuit dit begrip een kritiek te geven en te zoeken naar een alternatief filosofisch gezichtspunt voor het omgaan met gevaar.

Het betreft een conceptuele en hermeneutische betekenisanalyse, geen empirische studie. De aanpak bouwt voort op het werk van Hannah Arendt, zowel op haar inhoudelijke politieke filosofie als op haar methodologie. Er wordt een argumentatie opgebouwd langs de (her)interpretatie van klassieke veiligheidsmotieven in de westerse geschiedenis van de wijsbegeerte. Deze worden symbolisch aangegrepen voor hoe de controleverwachting omtrent veiligheid is samengesteld, tot wat voor instrumentele managementpraktijken die verwachting leidt, en wat daarvan problematische uitgangspunten zijn.

Het eerste deel vormt een schets en verdieping van het probleem. Besproken wordt de wijze waarop het streven naar veiligheid vandaag utopische trekken aanneemt, in de zin van een totale controle over risico's. Sociaalwetenschappelijke theorieën van Giddens, Beck, Boutellier en anderen, worden aangegrepen om te duiden hoe de utopische controleverwachting van veiligheid vanuit sociaalwetenschappelijk perspectief is ontstaan. Een punt van kritiek is dat deze sociaalwetenschappelijke theorieën wél de sociaal-culturele geconstrueerdheid laten zien, maar de ontologische kant van het streven naar veiligheid buiten beschouwing laten.

De keuze voor Arendt komt voort uit haar combinatie van ontologische en cultuurfilosofische perspectieven op het politieke handelen: veiligheidsbegeerte laat zich typeren door de vraag te stellen naar het streven als menseigenschap én als cultureel geconstrueerde attitude. De kern van Arendts politieke filosofie wordt besproken in relevantie tot het veiligheidsonderwerp. Daarnaast vormt haar methode van 'fragmentarische historiografie' de inspiratie voor het tweede deel waarin de begeerte van veiligheid wordt ontleed langs een (her-)interpretatie van verschillende klassieke motieven van veiligheid begeren.

In het tweede deel worden deze motieven uitgewerkt. Er zijn drie klassiek gewortelde verstandhoudingen te herkennen omtrent de controleverwachting van veiligheid: *hybris*, *immunitas* en *apatheia*. *Hybris* refereert aan de verwachting dat de technisch-wetenschappelijke capaciteit in staat zal zijn om gevaren te voorkomen of te elimineren. *Immunitas* refereert aan de verwachting dat gevaren onvijandig gemaakt kunnen worden door een proces van identificatie, buitensluiting en inoculatie. *Apatheia* refereert aan een strategie van mentale trotsering van

gevaar. Telkens wordt van deze motieven besproken hoe ze te ontwaren zijn in de klassieke geschiedenis, hoe ze instrumenteel gemaakt worden binnen de moderne rationaliteit, en welke kritiek er mogelijk is vanuit Arendts commentaar op deze instrumentele controleverwachting.

Het derde deel schetst een alternatieve verstandhouding tot gevaar op grond van Arendts positieve ontologie en politieke filosofie. Vanuit het ontologisch gezichtspunt is veiligheidsbegeerte uit angst en controledwang te smal. Met een verwijzing naar Arendts *vita activa*, beschrijft de *vita periculosa* het perspectief van leven opgevat als de mogelijkheid telkens een onzeker nieuw begin aan te gaan in de wereld. De wil impliceert een vooraf oningevulde vrijheid tot spontane handelingen. Als mensen geen onzekerheden wensen te riskeren, smoren ze ook hun vrijheid tot handelen. Maar zonder handelen en de riskante zelfonthulling in de pluraliteit, zijn mensen veroordeeld tot afhankelijkheid en isolement waarbij men zich nooit thuis zal kunnen voelen in de wereld.

Op grond van Arendts ontologische kijk is het vervolgens mogelijk om de implicaties te benoemen in politiek-filosofische zin. Een positieve interpretatie van veiligheid vergt dat de ruimte tot vrij engagement en het pluralistisch te vormen initiatief optimaal zijn. Onder condities van gelijkheid en vrijheid tot engagement kan men tot nieuwe verbeeldingen komen. Mensen moeten daarnaast daadwerkelijk invloed kunnen ervaren, omdat er anders niks op het spel kan staan. De crisis is vruchtbaar omdat ze het initiatief symboliseert om tot andere voorstellingen te komen over wat veiligheid zou moeten inhouden, bijvoorbeeld vanuit ontologische overwegingen.

Voortbouwend op deze denkbeelden wordt een veiligheidsautarchie geopperd (refererend aan *archein*, 'beginnen', en geen autarkie, refererend aan *arkein*, 'verweren'). Deze 'regeringsvorm' verwijst niet naar een concreet ingevuld beeld van veiligheidspolitiek bedrijven, maar ze wordt gepresenteerd als denkbeeld van een ander politiek mentaliteitsfundament waarin veiligheid op een positieve manier kan worden begrepen en opnieuw ingevuld. Willen mensen niet zwichten voor eenzijdige, gecentraliseerde, controlegerichte veiligheidspolitiek, dan zullen zij zelf het initiatief moeten claimen tot een andere verbeelding van veiligheid. Veiligheid kan opnieuw in relatie gesteld worden tot de vraag wat het betekent om mens te zijn in een inherent gevaarlijke wereld van mogelijkheden.

Summary

The aim of this study is to analyze the meanings manifest in the (late) modern desire for security. Starting from the recollection of various historical representations of desiring security, the study formulates a critique on the aim for instrumental control and searches for an alternative philosophical startingpoint for re-imagining the human relation to danger.

The analysis is conceptual and hermeneutical, not empirical. It approaches the subject matter drawing from Hannah Arendt's ontology, methodology and political philosophy. The partial recollection and re-interpretation of classical motives in the Western history of philosophy serves as a starting point for the analysis of how existing human motives for security have conflated with a modern expectation of instrumental control. For each motive a critical perspective is developed on how these desires for security control are underlying late modern risk management operations and techniques.

The first part explores the problematic aspects of the modern desire for total security, its utopian and instrumental focus. Various social theories are discussed that have contributed to the view that security has become synonymous for instrumental risk management techniques. Among the theories discussed are the views of Giddens, Beck, Boutellier and others. A point of critique concerning the social theory discussed, is that the desire for security is predominantly explained from social-cultural viewpoints and not so much from an ontological viewpoint.

The choice for Arendt stems from the impression that the desire for security can only be fully understood by both understanding the cultural framework in which the instrumental, utopian attitude towards security is formed, as well as how the desire for security exists within the human condition. Arendt offers a way of combining the two viewpoints philosophically. The central themes of her political philosophy are discussed in relation to the topic of security. Her method of a 'fragmentary historiography' is used as an inspiration for the second part of the analysis, in which various classical motives of desiring security are recollected and re-interpreted.

In the second part these motives are being explored and analyzed. They are central to three different attitudes towards security and control: hybris, immunitas and apatheia. Hybris refers to the techno-scientific expectation of being able to fully conquer and eradicate potential dangers. Immunitas refers to the expectation that dangers can be turned into factors for enhancing defenses, based on processes of identification, isolation and inoculation. Finally, apatheia refers to the capacity to mentally defy and overcome dangers. For each symbolic attitude it is discussed how they can be identified in classical Western thought, and how they become instrumental within the modern rationality. These three historical motives are evaluated within Arendt's critique of instrumental modernity.

*The third part searches for an alternative philosophical perspective on the human attitude towards danger, based on a combination of Arendt's positive ontology and key aspects of her political philosophy. From an ontological viewpoint it is argued that the desire for security is fueled by more than fear and a search for control. Referring to Arendt's notion of the *vita activa*, it is suggested that a life of action necessarily implies a *vita periculosa* in which human life is perceived as an inherently*

dangerous and uncertain possibility of starting something anew in the world. The will implies freedom to spontaneous action. When people would fully reject uncertainty they would also reject the freedom to act in Arendt's sense. Without risking self-disclosure, humans would be ultimately deprived from the freedom that makes one feel at home in the world.

Starting from Arendt's ontological views, the study continues to explore the implications of her political philosophy in contrast to a security politics of control. A positive approach centers around her idea of free and pluralistic commitment. People should be able to exert a form of horizontal power that enables them to evaluate and attribute meaning to the dangers that humans are confronted with. A positive interpretation of security requires maximum empowerment and free deliberation, thus enabling a pluralistic capacity to re-imagine security. A crisis in Arendt's view is fruitful, in the sense that it generates momentum for action, that is freely and authentically re-imagining our disposition towards dangers from a fundamental human perspective.

*Finally, elaborating on Arendt's view of *archein* (beginning) as a pivotal aspect of human action, it is suggested that security can be re-imagined along the lines of a symbolic form of pluralistic selfgovernment. An 'autarchy of security' can be imagined, representing a politics of *archein* ('beginning'), instead of *arkein* ('to suffice', 'to ward off'). This idea of politics represents a change of mentality towards danger and security. Security can be positively reappropriated. Humans do not have to conform to the dominant view of security as institutionalized risk control. They can reclaim and re-imagine security as a fundamental aspect of what it is to be human in an inherently dangerous world of possibilities.*

Over de auteur

Gerben Bakker studeerde wijsbegeerte in Groningen. Na de master te hebben behaald op grond van een scriptie over ‘een ontologie van de fotografie’ werkte hij tot 2010 bij Noorderlicht galerie en fotofestival als projectmedewerker. In 2011 ging hij aan de slag als docent ethiek aan De Haagse Hogeschool, bij de opleiding Integrale Veiligheidskunde.

In 2013 kreeg hij de mogelijkheid om lid te worden van het lectoraat Filosofie en Beroepspraktijk onder de toenmalige leiding van prof. dr. Marli Huijer. Dankzij deze onderzoeksplaats kon in 2014 een onderzoeksvoorstel ingediend worden dat werd gehonoreerd met een promotievoucher van De Haagse Hogeschool.

Naast het lopende promotieonderzoek schreef Bakker in het kader van deze onderzoekspositie twee andere boeken. In 2015 verscheen ‘Ethiek en veiligheid’, een toegankelijke verhandeling over de waarde van ethiek voor de professional op het gebied van veiligheid. In 2018, in samenwerking met collega Gert-Jan Geling, verscheen de publieksfilosofische titel ‘Over politieke correctheid’. Dit boek werd genomineerd voor zowel de Prinsjesboekenprijs als de Socratesbeker (shortlist).

Gerben is de gelukkige vader van twee dochters, Emila en Lou, die beiden gedurende de periode van onderzoek geboren werden.

Portfolio

Boeken

Bakker, G. (2015). *Ethiek en veiligheid*. Amsterdam: Uitgeverij Boom.

Bakker, G.E., & Geling, G. J. (2018). *Over politieke correctheid*. Amsterdam: Uitgeverij Boom.

Artikelen

Bakker, G.E. Doelmatig zonder doel. In: Müller, E. (red.)(2019). *Aristoteles in Actie. Praktische wijsheid voor professionals in het onderwijs*.

Bakker, G.E., An Analysis of 'Terror' in the Light of the Hermeneutics of Paul Ricoeur. In: Campos, J. (2016) (Ed.). *Framing fear, horror and terror through the visible and invisible*. S.l.: Inter-Disciplinary Press.

Bakker, G. (2015). Positieve veiligheid. Een theoretische analyse van een omstreden begrip. *Tijdschrift voor Veiligheid*, 14(2), 36-52.

Opiniërend (selectie)

Bakker, G.E., & Geling, G. J. (27 september 2018). 'Ian Buruma wordt gestraft omdat hij een ander geluid liet horen in het #metoo-debat.' *Trouw*.

Bakker, G.E. (24 augustus 2018). 'Dan ook subsidie voor islamkritische kunst.' *NRC*.

Bakker, G.E. (16 juli, 2018). 'De publieke ruimte als voedingsbodem voor polarisatie.' *Idee. Tijdschrift voor het Sociaal-Liberalisme*.

Prijzen en nominaties

Selectie longlist Prinsjesboekenprijs 2019. (Prijs voor het beste politieke boek).

Selectie shortlist Socratesbeker 2019. (Prijs voor het beste filosofische boek).

