

ARENDT

KOPSTUKKEN FILOSOFIE – een reeks toegankelijke inleidingen in het leven en denken van sleutelfiguren uit de geschiedenis van de westerse filosofie, ‘meesters in het denken’ die onze cultuur blijvend hebben beïnvloed.

KOPSTUKKEN FILOSOFIE

Socrates
C.C.W. Taylor

Schopenhauer
Christopher Janaway

Plato
R.M. Hare

Kierkegaard
Patrick Gardiner

Aristoteles
Jonathan Barnes

Marx
Peter Singer

Aquino
Anthony Kenny

Nietzsche
Michael Tanner

Montaigne
Peter Burke

Russell
A.C. Grayling

Hobbes
Richard Tuck

Wittgenstein
A.C. Grayling

Descartes
Tom Sorell

Heidegger
Michael Inwood

Spinoza
Roger Scruton

Gadamer
Kai Hammermeister

Leibniz
G. MacDonald Ross

Popper
Lothar Schäfer

Berkeley
J.O. Urmson

Adorno
Rolf Wiggershaus

Hume
A.J. Ayer

Arendt
Karl-Heinz Breier

Kant
Roger Scruton

Taylor
Ingeborg Breuer

Hegel
Peter Singer

Karl-Heinz Breier

Arendt

Vertaald en van een voorwoord voorzien
door Hessel Daalder

LEMNISCAAT

Tweede druk, 2004

© vertaling Hessel Daalder

Met dank aan Steven Van Luchene

Omslag: Joost van de Woestijne en Pieter Kers

Nederlandse rechten Lemniscaat b.v., Rotterdam, 2002

ISBN 90 5637 421 4

© Junius Verlag GmbH 2001

Oorspronkelijke titel: *Hannah Arendt zur Einführung*

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm, geluidsband of op welke andere wijze ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Druk: Drukkerij Wilco, Amersfoort

Bindwerk: Stronkhorst – Van der Esch, Groningen

Dit boek is gedrukt op milieuvriendelijk, chloorvrij gebleekt en verouderingsbestendig papier en geproduceerd in de Benelux, waardoor onnodig milieuverontreinigend transport is vermeden.

Inhoud

Voorwoord van de vertaler	7
1. Inleiding: Hannah Arendts burgerwetenschap	14
2. Oog in oog met de crisis	19
<i>Wereldruimte: een waarborg voor kwaliteit</i>	19
<i>Een vrouw die verder denkt</i>	26
3. Ik consumeer, dus ik ben	30
<i>De wereld in de versnipperaar</i>	
<i>van de amusementsindustrie</i>	30
<i>De woestijnbewoner: animal laborans</i>	38
<i>Teruggetrokken in het eigen zelf</i>	46
4. Handelingsonbekwaam worden: een aanslag op ons menszijn	52
<i>In het raderwerk van een leven zonder gebeurtenissen</i>	52
<i>Handelen moet ge oefend worden</i>	57
5. Kiezen voor de wereld	63
<i>Politieke wetenschap als wereldwetenschap</i>	63
<i>De ontheemde filosoof</i>	69
<i>De blijde boodschap van de ‘uomo virtuoso’</i>	75

6. De onvrijheid van levende wezens	
en de vrijheid van burgers	85
<i>Politiek als dienstmaagd van de 'jobholder society'</i>	85
<i>Vrijheid van noodzakelijkheid</i>	91
<i>Het recht om rechten te hebben</i>	97
7. Vrijheid vermomd als moderne autonomie	101
<i>Homo faber: vrijheid is meesterschap</i>	101
<i>Vrijheid en onafhankelijkheid</i>	106
<i>Politieke vrijheid en soevereiniteit</i>	111
8. We the people	119
<i>Actief zijn in het verbond van burgers</i>	119
<i>Nataliteit versus sterfelijkheid</i>	128
<i>Staatsgeweld en burgermacht</i>	134
9. Het levenselixir van politieke ordeningen	140
<i>'De beroemde Montesquieu'</i>	140
<i>De totale heerschappij van het antipolitieke</i>	151
<i>Volledig losgeslagen</i>	158
Noten	165
Bronnen	183
Verder lezen	186
Hannah Arendt: een leven in jaartallen	189

Voorwoord van de vertaler

'Het is een vloek in boeiende tijden te leven.'

(Chinese zegswijze)

Hannah Arendt wordt op 14 oktober 1906 in Linden bij Hannover geboren uit joodse ouders, Martha Cohn en Paul Arendt, ingenieur van beroep. Drie jaar later verhuist het gezin naar Königsberg, waar het aanvankelijk een zorgeloos en gelukkig bestaan leidt. Daaraan komt een einde als Hannahs vader in maart 1913 na een lang ziekbed aan de gevolgen van syfilis overlijdt. Korte tijd later, in oktober van hetzelfde jaar, verliest zij ook haar grootvader, Max Arendt. Hoewel de jonge Hannah weinig uiterlijke tekenen van verdriet vertoont, zal zij later in haar autobiografische schets 'Die Schatten' spreken van haar 'hulpeloze, verraden jeugd'. Dat de 'verrader' haar te vroeg gestorven vader was, behoeft geen betoog.

Op de lagere en middelbare school behoort Hannah tot de uitblinkers. Geassimileerde joden uit de middenklasse als de Arendts hebben relatief weinig last van het antisemitisme in Königsberg, waar ongeveer vijfduizend joden wonen. Niettemin eist haar moeder dat Hannah, telkens wanneer een leerkracht een antisemitische opmerking maakt, onverwijld de klas verlaat om thuis rapport uit te brengen. 'Hetgeen ik met groot genoegen deed, omdat ik dan weer een dag vrij had,' aldus Arendt later in een interview. Desalniettemin zal de problematiek van het joods-zijn haar sporen nalaten. In 1938

verschijnt haar – in zekere zin autobiografische – boek *Rahel Varnhagen, Lebensgeschichte einer deutschen Judin aus der Romantik*, waarin zij de keuze tussen paria en parvenu beschrijft (zie hoofdstuk 2).

Op zestienjarige leeftijd leest Arendt geheel zelfstandig Kants *Kritik der reinen Vernunft*, om zich vervolgens te wijden aan Kierkegaard, Jaspers en Heidegger.

Bij laatstgenoemde gaat Arendt in 1924 in Marburg studeren. Heidegger, een leerling van de fenomenoloog Husserl, begint aan het begin van de jaren twintig furore te maken met zijn geheel nieuwe filosofie van de zijnsvergetelheid, die in 1927 zal uitmonden in *Sein und Zeit* – volgens sommigen een meesterwerk van de twintigste-eeuwse filosofie, volgens anderen een onleesbaar en vooral totaal onbegrijpelijk boek vol nonsens. Arendt is niet alleen de leerlinge, maar ook de minnares van Heidegger. Hun relatie duurt vier jaar. Ondanks Heideggers sympathie voor het nationaal-socialisme en zijn lidmaatschap van de NSDAP – waarvan Arendt rond 1933 een vermoeden krijgt – verbreekt zij het contact niet. Andere leermeesters van Arendt in Marburg zijn de theoloog Rudolf Bultmann en de filosoof Nicolai Hartmann.

Na Marburg volgt Arendt een semester college bij Husserl. Omdat hij een affaire met haar heeft gehad, acht Heidegger het beter dat zij niet naar Marburg terugkeert. Op zijn advies gaat zij naar Heidelberg, waar Heideggers vriend Karl Jaspers, een andere grootheid in de Duitse filosofie, doceert. Bij hem zal Arendt in 1929 promoveren op het onderwerp 'het liefdesbegrip bij Augustinus' (zie hoofdstuk 5). Tot zijn dood in 1969 zal zij een zeer nauwe vriendschap met Jaspers blijven onderhouden. Jaspers opvatting van de ware filosofie als datgene waarvan het leven van een individu doordrongen is, zal – na Heideggers abstracte bespiegelingen over het Zijn – van grote invloed zijn op Arendts denkbeelden.

Kort nadat zij is afgestudeerd, treedt Arendt in het huwelijk met een jonge joodse filosoof, Günter Stern, die later als journalist bekendheid zal verwerven onder de naam Günter Anders. Via hem komt zij in contact met het marxisme en de marxistische filosoof van de Frankfurter Schule, Theodor W. Adorno, voor wie zij weinig sympathie voelt, getuige haar uitspraak: 'Die komt bij ons niet over de vloer.'

Haar opvattingen over de autonomie van het denken en de filosofie in het bijzonder houden Arendt verre van politieke bewegingen. Dat zij toch in politiek vaarwater terechtkomt, is dan ook niet een vrije keuze, maar iets dat haar als het ware wordt opgedrongen door haar joods-zijn. Dit spanningsveld wordt uitvoerig beschreven in de onvolprezen biografie *Hannah Arendt. For the Love of the World*, waaraan hier gegevens zijn ontleend.

Haar contacten met de zionistische voorman Kurt Blumenfeld kunnen Arendt niet overtuigen van de noodzaak van het zionisme, maar de steeds dreigender wordende situatie in Duitsland laat ook haar niet onberoerd. Ondanks haar bekentenis aan Jaspers dat Duits 'mijn moedertaal, de filosofie en de poëzie voor mij [is]', ziet zij zich, na een arrestatie door de Gestapo en een verblijf van ruim een week in de cel, gedwongen Duitsland zonder papieren te verlaten.

Via Praag en Genève komt Arendt in 1933 in Parijs terecht. Vele jaren later zal zij er nog op wijzen dat haar politieke bewustwording en haar verzet tegen de nazi's niet zijn ingegeven door enigerlei linkse politieke denkbeelden, maar dat zij uitsluitend als jodin heeft gehandeld.

In Parijs treft Arendt haar echtgenoot Günter Stern aan, die al vóór haar is gevlucht. Hun huwelijk zal uiteindelijk in 1937 op een echtscheiding uitlopen. Ondertussen werkt zij voor een aantal organisaties die jonge geëmigreerde joden voorbereiden op hun nieuwe thuisland Palestina. Als

medewerkster van de Jeugd-Aliyah bezoekt zij ook Palestina. Aan Mary McCarthy zal zij daarover schrijven dat zij de kibboetsniks meteen zag als een nieuwe aristocratie en dat zij van meet af aan wist dat zij zich daar nooit zou thuisvoelen.

In 1936 leert Arendt haar toekomstige tweede man kennen, Heinrich Blücher. Blücher is journalist en communist en zal haar politieke denken enorm beïnvloeden. Tegen Jaspers zal zij later zeggen dat zij haar politieke denken en historische besef heeft geleerd van Blücher, omdat zij tot dan toe alleen met het joodse vraagstuk bezig was geweest.

Naarmate de oorlog nadert, wordt de situatie voor het echtpaar steeds moeilijker. Nadat de Aliyah in 1939 veiligheidshalve naar Londen wordt verplaatst, waardoor Arendt haar werk en inkomen kwijtraakt, beginnen zij en haar man steeds vaker aan emigratie te denken. Wanneer de Duitsers Frankrijk binnenvallen, worden zij geïnterneerd: hij in Villomard, zij in Gurs. Na hun vrijlating slagen zij erin – mede dankzij Arendts eerste echtgenoot die hen al is voorgegaan – een visum voor de Verenigde Staten te krijgen. Via Lissabon bereiken zij in mei 1941 New York. Martha Arendt, Hannahs moeder, volgt een maand later.

In New York doet Arendt, na haar leven in Duitsland en haar ballingschap in Parijs, de ervaringen op die beslissend zullen zijn voor haar politieke inzichten. De oorlog in Europa, de jodenvervolgingen, de contacten met zionisten, antizionisten en communisten (via Blücher), de kennismaking met de Amerikaanse maatschappij die zo afwijkt van het vooroorlogse Europa en haar werkzaamheden voor het Duitse emigranttenblad *Aufbau* – dit alles zal ten slotte uitmonden in het boek dat haar bekendheid zal verschaffen, *The Origins of Totalitarianism* (1951). Aan de hand van een grondige studie van het antisemitisme, het imperialisme en het racisme komt Arendt tot de conclusie dat het geheel

nieuwe van totalitaire regimes de concentratiekampen zijn. Zonder terreur en kampen zijn totalitaire regimes, aldus Arendt, ondenkbaar (vgl. hoofdstuk 9).

Na de oorlog wordt het contact met Karl Jaspers hersteld en verdiept. Zij zullen tot de dood van Jaspers elkaar filosofisch blijven stimuleren. Tijdens een van haar bezoeken aan Europa ontmoet Arendt ook Heidegger weer, maar ondanks haar pogingen om zijn houding in de jaren dertig te begrijpen, blijft de relatie ambivalent en moeizaam. Pogingen van Arendt om Jaspers – die met zijn joodse vrouw ternauwernood aan de concentratiekampen is ontsnapt – en Heidegger met elkaar te verzoenen, lopen tot haar teleurstelling op niets uit.

Arendt is ook enige jaren actief in een beweging die streeft naar een binationale Palestijnse staat. Zij droomt nog altijd van revolutionaire raden en denkt dat die nieuwe staat daartoe de mogelijkheid zal bieden en tegelijk een thuisland zal kunnen vormen voor de Europese joden die de holocaust hebben overleefd. Na de uitroeping van de staat Israël zal zij nooit meer een actieve politieke rol vervullen.

De publicatie van *The Origins of Totalitarianism* leidt tot aanbiedingen om aan universiteiten te doceren, maar ondanks een groot aantal professoraten aan diverse universiteiten zal Arendt zich nooit bekeren tot een zuiver academisch leven. Daarvoor zijn haar politieke opvattingen en haar persoonlijke omstandigheden te zeer met elkaar verbonden.

Sinds 1951 bezit Arendt het Amerikaanse staatsburgerschap. Enige jaren later blijkt de anticomunistische heksenjacht van Joe McCarthy bedreigend te zijn, vooral voor haar man, Heinrich Blücher, die bij aankomst in de Verenigde Staten zijn communistisch verleden heeft verzwegen en nu het gevaar loopt zijn staatsburgerschap te verliezen. Hoe verontwaardigd dat mogelijke vooruitzicht is, brengt Arendt als volgt onder woorden: ‘Statenlozen zijn niet alleen verstoten uit hun

eigen land, maar uit alle landen – want die zijn niet verplicht hen toe te laten of te naturaliseren –, wat de facto betekent dat zij *uit de mensheid* zijn verstoten.’ Geen wonder dat zij in *Vita Activa* (1958) zozeer de nadruk zal leggen op de wereld als ‘in-between’ (vgl. hoofdstuk 3).

Haar geschriften leveren Arendt niet alleen bijval en applaus op. De onvoorwaardelijke wijze waarop zij haar opvattingen dóórdenkt en toepast, leidt meermaals tot conflicten met vriend en vijand. Zo betoont zij zich in haar artikel ‘Reflexions on Little Rock’ (1959) een tegenstandster van de door de federale overheid afgedwongen raciale integratie. Dit standpunt sluit perfect aan bij het onderscheid dat zij in *Vita Activa* maakt tussen de politieke, de sociale en de private sfeer, maar het komt haar op zware beschuldigingen te staan als zou zij vóór segregatie zijn en tot het oerconservatieve kamp moeten worden gerekend.

Maar dit is nog niets vergeleken bij de opschudding die in 1964 wordt veroorzaakt door Arendts verslag van het Eichmann-proces in Jeruzalem, *De banaliteit van het kwaad*. Vriendschappen komen ten einde en haar worden joodse zelfhaat, minachting voor de slachtoffers en mededogen met de beul verweten. Pas jaren na de verschijning blijkt het boek ook te kunnen leiden tot serene discussies over de eeuwenoude kwestie van het kwaad in de wereld.

Al het rumoer rond haar verslaggeving over het Eichmann-proces overschaduwde gedeeltelijk de verschijning in 1963 van *De revolutie*, waarin Arendt haar bewondering uit voor de *founding fathers* van de Amerikaanse maatschappij. Ten opzichte van de Franse revolutie, die zij als een sociale revolutie bestempelt, is de Amerikaanse revolutie gericht op politieke vrijheid en zijn de grondleggers erin geslaagd die vrijheid in een subtiel spel van *checks and balances* vast te leggen. Voor Arendt ligt daarin het wezenlijk nieuwe van die revolutie (zie hoofdstuk 9).

De politiek zeer woelige jaren zestig (de moord op Kennedy, de Vietnamoorlog), waarin Arendt niet nalaat haar politieke denkbeelden voortdurend in de praktijk te toetsen, eindigen voor haar op trieste wijze. Op 26 februari 1969 sterft haar vriend en leermeester Karl Jaspers en op 30 oktober 1970 verliest zij haar man Heinrich Blücher.

Hoewel deze slagen hard aankomen en vooral het leven zonder Blücher haar aanvankelijk zwaar valt, hervindt Arendt haar vitaliteit en zet zij zich aan wat zij zelf haar 'oude liefde' noemt: de filosofie in eigenlijke zin. Ongehinderd door politieke gebeurtenissen werkt zij aan haar werk *Het leven van de geest*, dat zij in drie delen indeelt: 'denken', 'willen' en 'oordelen'. Het denken kwalificeert zij als de interne dialoog met zichzelf die, anders dan de wetenschap, niet gericht is op waarheidsvinding maar op het vinden van betekenis, waardoor het een nooit eindigend proces is. Het deel over het willen – waarin ze onder meer komt te spreken over het eeuwenoude filosofische vraagstuk van de vrijheid – zal zij nog wel voltooien, maar het deel over het oordelen komt niet verder dan de eerste bladzijde.

Op 4 december 1975 sterft Hannah Arendt aan een hartaanval in New York. Met Arendt verdwijnt een uitermate boeiende persoonlijkheid: een jodin die paria noch parvenu wilde zijn, een antizioniste wie het lot van de staat Israël zeer ter harte ging, een politiek denker die geen filosoof wilde zijn en het toch was, een vrouw die hield van de wereld en zich toch steeds weer terugtrok in de veilige beslotenheid van het denken 'between me and myself'.

Hessel Daalder

Inleiding: Hannah Arendts burgerwetenschap

‘Ervaring is de toetssteen voor waarheid.’

– James Madison

In onze drukke wereld is de strijd om onze tijd in volle hevigheid ontbrand. Dag in dag uit worden wij met een veelheid aan dingen geconfronteerd. Al die dingen zijn zogenaamd belangrijk en eisen onze actieve aandacht op. Als wij niet steeds afgeleid willen worden – vooral door de elektronische media – dan hebben wij behoefte aan oriëntatie.

Met Hannah Arendt kunnen wij ontdekken waar zich in onze moderne wereld barsten voordoen. Een heilsboodschap echter, die de pretentie heeft oplossingen op maat te leveren, biedt zij niet. Zij spreekt niet het verlossende woord en ontwerpt evenmin programma’s die de lezer een soort pasklare technische oplossing voor het probleem van de wereldvervreemding voorspiegelen.

Bij Arendt draait het om de vraag hoe de vrijheid beleefd kan worden en om de ruimte in de wereld die nodig is om die vrijheid te kunnen ontplooien. Hoe kunnen burgers die zich bij de wereld betrokken voelen en zich voor haar verantwoordelijk weten, in een uitdijende moderniteit een plekje in de wereld vinden, elkaar van de realiteit van die wereld overtuigen en zich verenigen om gezamenlijk politiek te handelen?

Elke dag zien wij het opnieuw: de vlucht uit de wereld grijpt bliksemsnel om zich heen. Wie zich overbodig voelt,

alleen en geïsoleerd, wie zich niet alleen van God maar ook van een uit elkaar vallende wereld verlaten waant, neemt zijn toevlucht tot verleidelijke aanbiedingen om uit die wereld te stappen – tot alcohol, drugs of sekten, tot videospelletjes, tot *workaholism* of tot de nestwarmte van kabaalschoppende fanclubs. Er wordt gezocht naar succesvolle relaties met de wereld, maar er komen steeds meer -ismen, sinds kort ook weer het nationalisme. Dat zien we overal in Oost- en Midden-Europa, waar na de bevrijding van de dictatuur niet kan worden aangeknoopt bij de ervaring van burgerlijk zelfbestuur. Onder de tirannie werd de politieke orde als vreemd ervaren, en daardoor is niet alleen het publieke leven, maar ook de psyche van veel mensen verwoest.

‘Toen ons verteld werd dat wij onder vrijheid vrijheid van onderneming verstonden, hebben wij heel weinig gedaan om deze monsterlijke leugen te verjagen en maar al te vaak hebben wij gehandeld alsof wij ook zelf geloofden dat het in het naoorlogse conflict tussen de “revolutionaire” landen in het Oosten en het Westen ging om rijkdom en overvloed [...]. Vrijheid van onderneming is [...] een kleine zegen vergeleken met de werkelijk politieke vrijheden [...]. Economische groei kan [...] onder geen omstandigheden leiden tot vrijheid of een bewijs voor het bestaan van die vrijheid vormen.’ (*De revolutie*, 232) Wat een republikeinse vrijheidsorde te bieden heeft, is de mogelijkheid voor leden van de maatschappij om burgers te worden. Hier ligt voor Arendt het alternatief voor zowel heerschappij als anarchie. De mogelijkheid om deel te nemen aan de vormgeving van de wereld waarin wij leven, is een niet te onderschatten goed – voor wezens die handelen en hun handelen via de taal interpreteren, wellicht het grootste goed.

Maar wat gebeurt er als wij de wereld, dus het geheel van perspectieven, dat wil zeggen het samenstel van relaties tussen mensen, erkenning ontzeggen, als wij ons isoleren, elkaar

steeds minder handelend ontmoeten, of ons zelfs uit de wereld beginnen los te maken? Dreigt onze samenleving dan niet ten onder te gaan, en bestaat dan niet het gevaar dat wij de mogelijkheid van een burgerlijk zelfbestuur al te lichtvaardig op het spel zetten?

Wanneer we worden geconfronteerd met deze uitdagingen kan het politieke denken van Hannah Arendt ons te staede komen. Welke ratio – welke politieke theorie – biedt zij ons aan om ons alledaagse oordeel te scholen?

Door de enorme mogelijkheden de natuur technisch te beheersen, is de moderne mens eraan gewend geraakt zich in het gunstigste geval *tegenover* de wereld te plaatsen. Plaatsnemen *in* de wereld is vaak in strijd met de wetenschappelijke methode. Maar hoe vreemd blijft ons de wereld, als wij niet handelend en sprekend in die wereld actief zijn en als wij niet leven in een politieke orde waarin het actief deelnemen aan de publieke zaak tot onze alledaagse bezigheid behoort?

Hannah Arendt begrijpt de mens vanuit zijn specifieke kwaliteit als een in de wereld handelend wezen. Daarom acht zij het van belang erover na te denken wat wij eigenlijk doen als wij actief zijn. Ons leven is begrensd, en het zou fataal zijn als wij de tijd die ons gegeven is, met banale activiteiten zouden verdoen.

Het is zonneklaar dat tegen deze achtergrond de vraag naar de kwaliteit van een politieke orde niet van belang ontbloomt is. En hetzelfde geldt uiteraard voor de kwaliteit van hen die in een politieke orde actief zijn. De wereld waarin mensen leven is, evenals de politieke orde die zij tot stand brengen, een publieke aangelegenheid.

Als onze publieke en politieke wereld de politieke wetenschappen nodig heeft om zicht op zichzelf te krijgen, dan is het ook logisch dat een uiteenvallende wereld verlicht wordt door een politieke wetenschap die zich bewust is van het uit-

eenvallen van de werldsamenhang. Er is behoefte aan politicologen die bij hun onderzoek van ‘het politieke’ mogelijk breuklijnen zichtbaar maken.

Hannah Arendt is zo’n politiek auteur die haar aandacht richt op onze wereld en haar kwetsuren. Bij de uitreiking van de Lessingprijs van de stad Hamburg maakte zij, de door de wereld gevierde auteur, gewag van de angst die zij zelf – door de wereld verlaten – tijdens het nationaal-socialisme in alle duidelijkheid ervoer. ‘De wereld ligt tussen de mensen, en dit “tussen” – veel meer dan de mensen of de mens, zoals men gewoonlijk denkt – draagt vandaag onze grootste zorg weg en is in vrijwel alle landen op aarde onderhevig aan de meest flagrante ontreddeing. Zelfs waar de wereld nog grotendeels in orde is of in orde gehouden wordt, heeft de publieke ruimte haar vermogen om te verlichten, dat oorspronkelijk tot haar diepste wezen behoort, verloren. Sinds de ondergang van de oudheid vatten de landen van de westerse wereld de vrijheid om zich niet met politiek in te laten op als een fundamentele vrijheid. Een groeiend aantal mensen maakt van deze vrijheid gebruik om zich uit de wereld terug te trekken en zich van de verplichtingen in de wereld te ontdoen. Deze afzijdigheid van de wereld hoeft de mensen niet te schaden. Ze kan zelfs grote talenten in staat stellen zich tot genieën te ontplooien, en zo langs een omweg de wereld weer ten goede komen. Alleen gaat met een dergelijke afzijdigheid telkens een bijna bewijsbaar verlies van wereld gepaard. Wat verloren gaat, is de specifieke en meestal onvervangbare tussenruimte die precies tussen de mens en zijn medemensen tot stand zou zijn gekomen.’ (‘Gedanken zu Lessing’, 18)¹

Wat Arendt hier op het oog heeft – de moderne ervaring van de wereldvervreemding – en wat in haar beschrijving van het politieke aan het licht komt, moet in zeer nauwe samenhang gezien worden. Ik wil duidelijk maken hoe haar

zorg om de wereld verbonden is met haar opvatting van het politieke. Uitgaande van alledaagse eigentijdse ervaringen moet er een aantal kenmerken van haar politieke denken naar voren komen. Daarbij komt Arendts originaliteit tegen de achtergrond van het liberaal-republikeinse denken – aanknopen bij Aristoteles, Machiavelli, Montesquieu en Tocqueville – duidelijk naar voren.

In een notitie voor een voordracht onderscheidt zij de op de wereld gerichte auteurs van de op boeken gerichte commentatoren: ‘Auteurs zijn diegenen die aan ons dagelijks leven deel hebben, en wij lezen hen alleen voorzover zij thema’s ter sprake brengen die hun eigen tijd terecht hebben overleefd. Met commentatoren verlaat u de wereld waarin wij leven en begeeft u zich in de wereld van het boek – stellig ook van groot belang. Het onderwerp van een commentator is het boek, het onderwerp van een auteur is de wereld.’² Wie zich hoofdzakelijk met de interpretatie van secundaire literatuur bezighoudt – hetzij in haar onderlinge verhoudingen, hetzij in haar relatie tot de primaire literatuur – loopt het gevaar zich van de wereld te verwijderen, en juist de politieke wetenschap, die zich een op de wereld gerichte wetenschap weet, dient zich voor dit gevaar te hoeden.

Auteurs voegen iets aan de wereld toe, zij zijn in de wereld, schrijven voor de wereld en zijn daardoor met de wereld verbonden. Wat in de wereld gebeurt, is voor hun schrijven van belang. En omgekeerd kan dat wat zij schrijven ook voor de wereld van belang zijn. Dat kunnen we vooral zien bij klassieke auteurs. Hannah Arendt is zo’n klassieke auteur. Welke inzichten verschaft zij ons en hoe kunnen wij die inzichten benutten om onze politieke ervaringen beter te begrijpen?

Oog in oog met de crisis

Wereldruimte: een waarborg voor kwaliteit

De wereld waarin wij leven en die wij door ons handelen beleven, wordt door Hannah Arendt ook wel aangeduid als het ‘*tertium comparationis* van het menszijn’ (*The Origins of Totalitarianism*, 343). Als een achtergrond waartegen wij verschijnen, vormt de wereld het derde element van de vergelijking, dat ons bevestigt dat wij in onze oorspronkelijke menselijke hoedanigheid aanwezig zijn. Zoals voorgrond en achtergrond naar elkaar verwijzen, zo kunnen wij slechts verschijnen doordat wij in de wereld te midden van mensen verschijnen. En zoals voorgrond en achtergrond iets anders zijn maar toch bij elkaar horen, zo treden wij in onze verschijning gescheiden op, maar zijn wij niettemin met elkaar verbonden als degenen die gezamenlijk de verschijningsruimte vormen.

Wij stichten de wereld, wij gaan in die wereld relaties aan om aan onze gelijken te kunnen verschijnen. In de natuur kunnen wij namelijk niet verschijnen; daar kunnen wij hoogstens overleven en ons fysieke bestaan veiligstellen. ‘Voor mensen betekent leven zoveel als “zijn onder mensen” (*inter homines esse*)’ (*Vita activa*, 20), dat wil zeggen aanwezig zijn te midden van andere mensen. Pas als wij in onze individuele uniciteit – dat wil zeggen in ons handelen en spreken – voor anderen optreden, ervaren wij onszelf als persoon. Onze persoonlijke hoedanigheid verschijnt alleen tegen de achtergrond van de wereld, en in die zin vormt de

ons omgevende wereld het ‘*tertium comparationis* van het menszijn’.

‘In de wereld zijn’ betekent leven in een realiteit waarin de door andere mensen beleefde feiten en gebeurtenissen in hun realiteitsgehalte bevestigd worden. ‘Feiten behoeven geloofwaardige getuigen om te worden vastgesteld en vastgehouden, om een veilige woonplaats te vinden op het terrein van de menselijke aangelegenheden.’ (*Wahrheit und Lüge*, 9) Ons bewustzijn van de realiteit wordt gevormd door de ervaring dat wij gezamenlijk met anderen in een wereld leven, ook al bezet ieder van ons zijn eigen plek in die wereld. Deze plek kan wisselen, is in beweging – afhankelijk van de weg waarlangs de levensgeschiedenis van een persoon verloopt.

Dat verandert echter niets aan onze weliswaar wisselende, maar daardoor nog niet onderbroken deelname aan de wereld. Het zijn juist de verschillende standpunten in de intermenselijke relaties waaruit de wereld zich constitueert. Alleen de wereld staat borg voor de werkelijkheid die aan niemand als individu toebehoort, maar die ons, als iets dat tussen ons in ligt, met elkaar verbindt.

Doordat feiten en gebeurtenissen door aanwezige anderen zeker niet op dezelfde, maar hoogstens op vergelijkbare wijze worden beschouwd en waargenomen, zijn wij in staat aan het gebeurde een zekere mate van dwingende realiteit toe te kennen. Ook al worden gebeurtenissen qua betekenis in verschillende contexten geplaatst, toch wordt het realiteitsgehalte hoger naarmate de eraan gegeven interpretaties – juist door het interpreteren – het gebeurde in zijn werkelijkheid bevestigen. Maar niet alleen de werkelijkheid van voorgevallen gebeurtenissen wordt bevestigd. Wat tegelijk beaamd wordt is de existentie van de handelende persoon, wiens verbondenheid met de wereld in zijn actief zijn aan de dag treedt.

Niet de handelende en sprekende mens zelf beslist echter over de vraag hoe hij met zijn handelen en spreken door zijn

gelijken wordt onthaald, waargenomen, geïnterpreteerd en beoordeeld. Over de vraag hoe hij als persoon wordt beschouwd, beslissen altijd derden – en wel derden die ook als handelende mensen mede in de wereld zijn. Zij genieten als toeschouwer het voorrecht een plaats met uitzicht van bovenaf op de wereld in te nemen. Die plaats impliceert evenwel geen objectief standpunt. De oordelende derde kan in het gunstigste geval pretenderen zo onpartijdig mogelijk te zijn.

‘Wetenschappelijke objectiviteit bereikt men door methodisch een standpunt van buitenaf in te nemen, en wel met theoretisch-methodische middelen en volgens de principes van de theorie. Onpartijdigheid is iets heel anders: de poging de gebeurtenissen en feiten in het politieke veld zo te begrijpen dat het door de waarnemer ingenomen standpunt precies samenvalt met deze gebeurtenissen en feiten en niet met het standpunt van een van de partijen die in de wereld met elkaar worden geconfronteerd.’¹ Met andere woorden: onpartijdigheid impliceert niet dat een of ander in de wereld gelegen standpunt wordt vervangen door zo’n buiten de wereld gelegen objectief standpunt. Onpartijdig zijn betekent dat de verschijningsruimte – dat wil zeggen de verhouding tussen de verschillende standpunten, invalshoeken en perspectieven – van binnenuit wordt belicht.

Naar analogie van Kants esthetische oordeelskracht betekent dit dat je fenomenen niet moet degraderen tot methodisch geordende objecten. ‘De wereld is zelf iets fenomenaals en toont zich in de verhoudingen, relaties en verwijzingen waarin de verschijningen zich hebben voorgedaan, en waarin die zich wederom voordoen aan diegenen aan wie zij zich vertonen. Dat de wereld en alles wat zich daarin toont verschijning is, betekent bepaald niet dat het daarbij niet om iets reëels gaat. Integendeel! Zich als fenomeen tonen betekent: werkelijk zijn.’² De fenomenen en de werkelijkheid van onze

wereld zijn er pas als zij – zoals zij vanuit zichzelf verschijnen – door ons ter kennis worden genomen en beoordeeld.

Anders dan een weersatelliet, die het weer op aarde van buitenaf waarneemt, zijn wij, als toeschouwers die gebeurtenissen en handelende actoren gadeslaan, nog altijd in de wereld. Het afstand nemen van de gebeurtenis verschaft de ruimte waarin datgene wat verschijnt kan worden waargenomen, en ‘zonder oordelen, waardoor onze wereld begrijpelijk wordt gemaakt, zou de ruimte der verschijningen eenvoudigweg instorten.’³ Gebeurtenissen tussen mensen krijgen alleen betekenis en zin als zij worden beoordeeld. ‘De wereld zou, wanneer de mensen er niet met elkaar over spraken en er hun tehuis in vonden, [...] een losse verzameling dingen zonder samenhang [zijn].’ (*Vita activa*, 203) Arendt verwijst in dit kader naar onze oordeelskracht die onze ervaringen en de dingen die met ons gebeuren ‘hun plaats in de wereld’ (*The Origins of Totalitarianism*, 572) aanwijst.⁴

Een plaats in de wereld vinden, een positie in de wereld innemen, kortom als wezen van deze wereld zijn leven leiden – dat is de thematiek die overal in Arendts politieke denken aanwezig is. Al in haar biografie over Rahel Varnhagen (getiteld *Rahel Varnhagen*), die haar leven lang een passende plek in de wereld zocht, komt dit thema tot uitdrukking

Uit schaamte over haar joods-zijn probeert Rahel krampachtig haar ‘ongeluksstigma’ (*Rahel Varnhagen*, 60) af te schudden. Al haar inspanningen om zich aan te passen aan de toonaangevende normen van de niet-joodse wereld, falen. Een huwelijk met iemand van adel, zich laten dopen of een naamsverandering – Rahels pogingen een erkende plek in de wereld te vinden, slagen niet. Zij leeft te zeer als parvenu, die haar uitsluiting als een individueel probleem interpreteert en door zelfverloochening toegang hoopt te krijgen tot die zo begeerde wereld. Pas als Rahel haar joods zijn erkent, krijgt zij oog voor de politieke dimensie van haar bestaan. ‘Er is

geen sprake van assimilatie als men alleen zijn eigen verleden opgeeft, maar de ander links laat liggen. In een maatschappij die zich over het algemeen vijandig tegenover joden opstelt, [...] kan men alleen assimileren als men zich aan het anti-semitisme assimileert.' (208)

Het is kennelijk een probleem van zelfinterpretatie. Zodra zij bereid is zichzelf als jodin te zien, kan zij zichzelf politiek waarnemen. En pas daardoor krijgt zij oog voor de mogelijkheid gemeenschappelijk met anderen te handelen. Want elke vlucht uit het eigen bestaan is niets anders dan een apolitieke uitweg. Aanvaarding van het eigen bestaan betekent erkenning van zichzelf als politiek wezen. Dit inzicht, dat zij tegen het einde van haar leven verwerft, bevrijdt Rahel ten slotte van het apolitieke idee dat zij zichzelf door aanpassing dient te verloochenen. 'Wat Arendt het meest heeft geprovoceerd, was de apolitieke en zelfs politiek-vijandige houding van het joodse establishment in Frankrijk'⁵ en juist die ervaring deed zij op tijdens haar ballingschap in Parijs (1933-1941) toen zij het pas na de oorlog verschenen manuscript over Rahel Varnhagen voltooide.

'Het leven is namelijk een vorm van activiteit,'⁶ schrijft Aristoteles in Boek x van zijn *Ethica Nicomachea* en Hannah Arendt noemt haar hoofdwerk *The Human Condition* in haar eigen Duitse vertaling dan ook *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Door onze activiteit ervaren wij mensen dat wij de werkelijkheid niet lijdzaam ondergaan, maar dat wij haar actief tegemoet treden. Wij ervaren onszelf niet alleen als in de natuur geboren schepsels die als levende organismen hun leven lang niets anders te doen hebben dan zich in leven houden, maar wij verschijnen ook als scheppers van de wereld die een actief leven leiden.

Door onze activiteiten hechten wij ons aan deze wereld. Het is als het ware een tweede geboorte als wij ons handelend in de wereld gaan voegen. Met onze lichamelijke

geboorte treden wij in de natuur, met ons handelen banen wij ons een weg in en door de wereld. Onze levensgeschiedenis wordt een feit in de wereld. Maar 'hoe moet dat feit nog iets betekenen als de mens er zelf geen betekenis aan hecht?' (*Rahel Varnhagen*, 22).

Onder verwijzing naar de nationaal-socialistische vervolging en uitroeiing van de joden maakt Arendt duidelijk hoe onbetekenend de menselijke existentie kan zijn. Als iemand als een mug kan worden doodgedrukt, zonder zich daartegen te kunnen verweren, ja zonder dat zijn eigen handelen voor de dader ook maar van het geringste belang is, heeft zijn doen en lijden geen enkele betekenis. Als 'objectieve tegenstander' (*The Origins of Totalitarianism*, 654 e.v.) wordt hij vervolgd. Wat hij in de wereld heeft ondernomen, welke instellingen, meningen en visies hem bewegen, is de vervolger volmaakt onverschillig. Waar het op aankomt, is hem uit de wereld te doen verdwijnen, en wel zo radicaal dat alle sporen van zijn existentie worden uitgewist.

'Alleen misdadigers kan men bestraffen, ongewenste en zwakke elementen laat men van de aardbodem verdwijnen, alsof zij nooit bestaan hadden; men wil hen niet eens gebruiken om een voorbeeld te stellen.' (*The Origins of Totalitarianism*, 669) In de logica van de daders klopt dat: de slachtoffers moeten in hun pure onbeduidendheid worden beschouwd. Zelfs als gruwelijk voorbeeld zouden zij al te veel eer krijgen.

Onder een totalitair bewind valt de slachtoffers de totale vernedering ten deel. De toegang tot de wereld, waarin individueel verantwoordelijk handelen iets waardevols is, en waarin het gesproken woord betekenis heeft, zo niet bindend is, is afgesneden en versperd. Alleen door bewust crimineel te handelen slaagde een enkeling erin als verdachte ernstig te worden genomen, aangeklaagd te worden en zo toegang tot de wereld te krijgen. 'Dezelfde man die gisteren nog in de

gevangenis zat, uitsluitend omdat hij nu eenmaal op de wereld was, die volkomen rechteloos was, permanent vreesde voor deportatie of het interneringskamp, geniet plotseling alle burgerlijke rechten, alleen maar omdat hij eindelijk echt iets op zijn kerfstok heeft.' (448) Voor een 'objectieve tegenstander', die moet worden uitgeroeid, is dat een onschatbaar voorrecht in vergelijking waarmee zelfs de strafmaat als beloning voor de daad wordt ervaren. 'Hij is eindelijk weer iemand met wie de wereld rekening moet houden.' (448)

Wie echter uit de wereld verstoten is, op transport gezet, opgesloten, geüniformeerd, kaalgeschoren en van vrijwel elk initiatief beroofd, diens existentie is volkomen betekenisloos. Waar zou hij die betekenis vandaan moeten halen? Eigenmachtige activiteiten worden radicaal verhinderd; als willige objecten slijten de rechtelozen hun eenzame, armzalige, trieste, animale en korte bestaan.

Tegen deze achtergrond stelt zich de oorspronkelijke vraag opnieuw, maar nu in een andere vorm. Als wij onszelf in onze activiteiten niet meer respecteren, ons actief zijn niet meer serieus nemen, als ons handelen, waardoor wij de wereld betreden, betekenisloos wordt, bestaat dan niet het gevaar dat wij zelf ook betekenisloos worden? Als wij door ons handelen wel aanwezig zijn, maar onze activiteiten laten verworden tot tijdbesparende klussen, als derhalve ons optreden waardoor wij ons in de wereld zouden moeten manifesteren, onder de druk van tijdbesparing zo snel mogelijk moet worden afgehandeld, beroven wij ons dan niet van onze betekenis, doordat wij ons handelen laten meeslepen door de zuigkracht van een betekenisloos gedrag?

'Wat ik mij voorstel in de volgende bladzijden te doen, is de menselijke conditie aan een hernieuwd onderzoek te onderwerpen in het licht van onze jongste ervaringen en meest recente zorgen.' (*Vita activa*, 16) Twee dingen zijn in dit verband van belang: enerzijds verruimt Arendt haar