

De plaats van de politiek: problemen bij het gebruik van Arendts werk

Samenvatting

Hoewel hij een aantal van haar ideeën niet overneemt, beschouwt de auteur Arendt toch als een voorbeeld, omdat zij erin slaagt om te blijven denken over politiek. Zij vervalt niet in het wegdenken van politiek (zoals Plato en planners) en evenmin in gedachteloos realisme (Eichmann, utilisme, behaviorisme). Politiek à la Arendt hoeft, anders dan zij zelf denkt, niet uitsluitend tot de publieke sfeer beperkt te blijven. Politiek handelen betreft juist het scheppen van een verbinding tussen de publieke sfeer en reële problemen in andere sferen van het leven.

1. Inleiding

Er zijn mensen die denken en er zijn mensen die politiek bestuderen of bedrijven, maar er zijn slechts weinigen die erin slagen om *over politiek te denken*. Veel van degenen die, zoals Plato, over politiek diep gedacht hebben, eindigen met het elimineren van datgene wat nu juist de kern van politiek is. Zij construeren een rationele en betere samenleving waarin menselijke pluraliteit en conflict bij voorbaat zijn uitgebannen. In hun gladgestreken regimes is geen plaats voor concrete handelingen en historische gebeurtenissen die te zamen het web van relaties vormen waarbinnen mensen politiek bedrijven. Veel politieke filosofen zijn eigenlijk anti-politiek. Anderzijds blijken politieke practici en realistische beschouwers van politiek zelden in staat tot denken, tot beseffen en uitspreken wat ze doen en gedaan hebben. Zij gedragen zich als onderdelen van een proces van belangenarticulatie en machtsstrijd, waarvan zij de logica als een quasi-natuurlijk en dus onvermijdelijk gegeven accepteren. De prijs die ze voor hun realisme betalen, zo lijkt het, is een drasti-

Herman R. van Gunsteren

is hoogleraar politieke theorieën en rechtsfilosofie aan de Rijksuniversiteit Leiden. Recente boekpublicaties: *Culturen van besturen* (Boom 1994), *Het grote ongevoegen. Over de kloof tussen burgers en politiek* (samen met Rudy Andeweg, Aramith 1994) en *Bestuur in de ongekende samenleving* (samen met Edith van Ruyven red., SDU 1995). Adres: Vakgroep Politieke Wetenschappen, Wassenaarseweg 52, 2333 AK Leiden, 071-5273936.

sche vermindering van het vermogen om te denken.

Arendt is voor mij een lichtend voorbeeld omdat zij er koppig telkens weer op uit is om denken en politiek bijeen te houden, om te denken over politiek zonder in genoemde eenzijdigheden te vervallen. Dit wil niet zeggen dat ik alles wat zij beweerde zou overnemen. Haar feitelijke beweringen zijn hier en daar simpelweg onjuist en sommige van haar voorkeuren en voorstellingen overtuigen allerminst. Ze komen soms uit de lucht vallen en missen dan een dwingende verbinding met de rest van haar werk. Dit geldt bij voorbeeld haar ideeën over het spontane ontstaan van raden (sovjets) in revolutionaire situaties waarin mensen samen een nieuw begin maken, of haar karakterisering van geweld als een pre-politiek fenomeen dat bij de vestiging van een publieke ruimte onvermijdelijk is, maar met de politiek die binnen die ruimte wordt bedreven niets van doen zou hebben. Ziet Arendt niet dat de handelingen waardoor raden in revoluties voor het eerst bijeenkomen vaak doortrokken zijn van geweld?

Ik ben derhalve eclectisch in het gebruik van Arendts werk. Sommige ideeën neem ik niet over, andere wel, maar dan toch vaak met wijzigingen van eigen makelij. Niettegenstaande dit eclecticisme beschouw ik mij als een volgeling van Arendt die – in alle bescheidenheid en naast vele anderen – haar centrale onderneming voortzet: denken over politiek. Over de problemen bij een dergelijk gebruik van Arendts werk gaat dit artikel.

2. Ontsnappingswegen

Denken over politiek is moeilijk vol te houden. Het denken is zuiver en de politiek is vies. Mensen ontsnappen daarom maar al te graag aan deze onge-

makkelijke spanning tussen denken en politiek. Het tragische is dat daarmee ook vaak de politiek zelf en de mogelijkheid om elkaar voor politiek handelen verantwoordelijk te houden achter de horizon verdwijnen. Arendt zet levensgrote waarschuwingen bij twee van zulke ontsnappingswegen, te weten het vervangen van feitelijke waarheden door rationele waarheden en het vervangen van handelen door maken. Op beide een korte toelichting.

Denken over feiten – Feitelijke waarheid is kwetsbaarder dan rationele waarheid. Moderne regimes met hun rationele classificatieschema's en geheime diensten zoals de Stasi, met hun leugenachtige voorlichting en onbeschaamde propaganda, zijn bedreven in het begraven van feitelijke waarheden. 'The blurring of the dividing line between factual truth and opinion belongs among the many forms that lying can assume...' (Arendt 1968, 250). Het liegen gebeurt openlijk en de belogenen weten dat vaak. 'In contrast, the modern political lies deal efficiently with things that are not secrets at all but are known to practically everybody' (ibid., 252). Dit zelfbedrog heeft politiek desastreuze gevolgen. Bedrieger en bedrogene houden het propagandabeeld intact en zien de vertellers van feitelijke waarheden die daarin niet passen als gevaarlijker dan externe vijanden. Er is echter meer. Door feitelijke waarheden te offeren aan wensdenken verliest het regime de vaste grond van waaruit het kan handelen. 'If the past and present are treated as parts of the future – that is, changed back into their former state of potentiality – the political realm is deprived not only of its main stabilizing force but of the starting point from which to change, to begin something new' (ibid., 258). Wanneer feiten verdoezeld of ontkend worden omdat ze niet in rationele schema's zouden passen, dan wordt politiek handelen, in de zin van iets nieuws beginnen, bijkans onmogelijk.

Centraal in Arendts werk staat de vraag naar verantwoordelijkheid voor de misdaden van de twintigste eeuw, die voor het merendeel in staatsverband zijn begaan. In mijn oratie uit 1974 sloot ik aan bij Arendts indringende beschouwingen over Adolf Eichmann, de schrijftafelmoordenaar, die '...juist doordat hij een conformist en een man van clichés was, die niet zelfstandig nadacht, tot misdaden kon komen door eenvoudig het werk te verrichten dat

zijn hand te doen vond' (Van Gunsteren 1974, 3). Bescherming tegen deze typisch twintigste-eeuwse barbarij zocht Arendt niet alleen in rechtsstatelijke en republikeinse instituties – waarover straks meer – maar ook in het denken. Wat heeft denken nou met goed of kwaad van doen? Voor velen aanstootgevend was haar bewering dat Eichmanns misdaden voortkwamen uit gedachteloosheid. Zonder denken geen oordelen, zonder oordelen geen waarnemen, zonder waarnemen geen herinneren, zo luidde haar gedachtengang. 'What I propose, therefore, is very simple: it is nothing more than to think what we are doing,' zo stelt zij in de proloog van *The human condition* (Arendt 1959, 6).

Dit is natuurlijk verre van eenvoudig, zoals bleek in de stormachtige controverses rond Arendts reportage over het Eichmann-proces, over de 'banaliteit van het kwaad', en over de mate waarin joden medeverantwoordelijk waren voor hun eigen vernietiging in de kampen onder Hitler. Maar zij bleef bij haar benadering, getuige haar bijdrage in *The Listener* uit 1964. 'The presupposition for this kind of judging is not a highly developed intelligence or sophistication in moral matters, but merely the habit of living together explicitly with oneself, that is, of being engaged in that silent dialogue between me and myself which since Socrates and Plato we usually call thinking. This kind of thought, though at the root of all philosophical thinking, is not technical and does not concern theoretical problems. The dividing line between those who judge and those who do not strikes across all social and cultural or educational differences. In this respect, the total moral collapse of respectable society during the Hitler regime may teach us that those who are reliable in such circumstances are not those who cherish values and hold fast to moral norms and standards; we know now, all this can be changed overnight, and all that will be left then is the habit to hold fast to something. Much more reliable will be the doubters and sceptics, not because scepticism is good or doubting wholesome, but because they are used to examine things and to make up their own minds. Best of all will be those who know that, whatever else happens, as long as we live we are condemned to live together with ourselves' (Arendt 1964, 205).

Dat is flink gezegd, maar kan haar argumentatie tegen moraalridders niet evengoed worden ingezet

tegen denkers? Was niet Heidegger, haar leermeester en de denker bij uitstek, een nazi? Ook de stoutmoedigste denker over politiek heeft de correctie door zijn medeburgers nodig die geboden wordt in fora, waar mensen zich voor hun handelen moeten verantwoorden. Daar wordt een verhaal verteld over wat zij in verhouding tot hun medemensen gedaan hebben. Dat verhaal wordt niet kant en klaar aangeleverd, maar gezamenlijk geconstrueerd door de aanwezigen in het forum. Ook de beschuldigde heeft hierin zijn aandeel. Hij mag – en moet – zijn versie bijdragen. Zonder oordeelsvermogen en de moed om te zien wat er te zien is blijft ook de grootste denker politiek hulpeloos en gevaarlijk. Denken alleen is onvoldoende om die kwaliteiten te verwerven. Daarvoor is deelname aan en serieus herinneren van dergelijke fora onontbeerlijk. Politiek en politieke zingeving zijn nooit een louter solo activiteit. Ook de denker heeft zijn medeburgers nodig om niet te ontsporen. Denken over politiek kan niet zonder politiek.

Maken in plaats van handelen – Dan nu de tweede ontsnappingsweg uit de pijnlijke spanning van denken over politiek, die van het vervangen van handelen door maken. Bij handelen is er altijd een pluraliteit van personen die door hun handelen en spreken een gezamenlijk web van relaties in stand houden. In termen van dat web ‘betekenen’ ze hun handelen. Het vervelende is dat de toestand van dat web van relaties en betekenissen door velen beïnvloed, maar door niemand echt gecontroleerd kan worden. Niemand heeft het echt ‘in de hand’. De verleiding is dan om toch zulk een controle door één persoon of door een geselecteerde groep van experts (in het een of ander) te vestigen. Daardoor wordt echter het web van relaties, en dus de menselijke voorwaarde om politiek te handelen en te spreken, vervangen door een bedachte en gecontroleerde constructie die er misschien als politiek uitziet maar dit nu juist niet is. Bij Plato werd de leiding in handen gegeven van filosofen, bij Hobbes in handen van de soevereine zwaardrager en in onze eeuw hier en daar in handen van de planners en systeembeheerders. Dit is een thema in mijn *The quest for control: A critique of the rational-central-rule approach in public affairs* (Van Gunsteren 1976).

Arendt wil de politiek echt en zuiver houden.

Overwegingen en realiteiten van maken en arbeiden, van liefhebben, mededogen en armoede, dienen buiten de publieke sfeer te blijven. Die is uitsluitend gereserveerd voor politiek spreken en handelen van een pluraliteit van gelijke burgers. De vraag is of zij met het ontwikkelen van deze zuivere conceptie van politiek niet zelf doet waarvan ze anderen beschuldigde, namelijk ontsnappen aan de spanning tussen denken en politiek naar een geconstrueerde wereld. Deze vraag is in het bijzonder klemmend voor mij, aangezien ik ook in mijn recente werk over neorepublikeins burgerschap zonneklaar aan Arendt schatplichtig blijf (Van Gunsteren 1992, 1994, 1996). De conceptie van de burger die zowel regeert als geregeerd wordt, de nadruk op het burgerschap van publieke ambtsdragers, het idee van vrijheid als een principe dat zich manifesteert in het handelen tussen burgers in de publieke sfeer, de notie van pluraliteit als het kernprobleem van de politiek – dit alles heeft zijn wortels in haar werk, met name het latere over revoluties en over de crises van de republiek. Ook mijn verzet tegen de in Haagse kringen populaire verbinding (soms zelfs identificatie) van burgerschap met werk (men denke aan het WRR-rapport *Een werkend perspectief* uit 1990) past in Arendts pleidooi om vragen van ‘labor’ en ‘work’, van de ‘society of jobholders’, niet met die van publiek verkeer tussen vrije burgers te verwarren. ‘De kern en bron van burgerschap dreigt zodoende van de publieke sfeer naar die van arbeid verplaatst te worden,’ schreef ik in de WRR-studie (WRR 1992, 59). Hoe kan ik dit stellen terwijl ik tegelijkertijd de onhoudbaarheid van Arendts gezuiverde conceptie van de publieke sfeer en van politiek onderken? Aan de beantwoording van die vraag is de rest van dit artikel gewijd.

3. De publieke sfeer

In het denken van Arendt heeft de publieke sfeer een centrale plaats. De betekenis ervan is eigenstandig, en dus niet, zoals in diverse varianten van liberalisme en utilisme, afgeleid uit gegevenheden die buiten die sfeer liggen. De publieke sfeer is een web van relaties dat door handelende en sprekende mensen in stand wordt gehouden. Alleen daar, in die ‘space of appearance’ kunnen mensen laten zien (en ontdekken) *wie*, in onderscheid van *wat* (welke functie), ze

zijn. Daar tonen zich de beginselen (dat is wat anders dan motieven) van hun handelen. Door samen te handelen ontstaat daar macht (dat is iets anders dan kracht of geweld). Daar kunnen zij zich gebeurtenissen en ervaringen herinneren. Daar kunnen ze iets nieuws beginnen, de 'normale' gang der dingen en systemen onderbreken. Daar verschijnt vrijheid en daar vinden mensen 'public happiness'.

Dat is heel wat. Is Arendt zo naïef te geloven dat het enkel hierom gaat in de publieke sfeer? Naïef is ze niet, ze weet heel goed hoe het in de wereld van politiek toegaat. Toch houdt ze vast aan haar visie. Op dit punt zijn velen die door haar geschriften werden aangesproken toch maar realistisch afgehaakt. Wat heeft zij dezulken na te roepen, wat doet ze om hun begrijpelijke twijfels weg te nemen?

Arendt is goed bekend met de gangbare realistische en instrumentele opvattingen over politiek. 'I have spoken as though the political realm were no more than a battlefield of partial, conflicting interests, where nothing counted but pleasure and profit, partisanship, and the lust for domination. In short, I have dealt with politics as though I, too, believed that all public affairs were ruled by interest and power, that there would be no political realm at all if we were not bound to take care of life's necessities' (Arendt 1969, 263).

Arendt weet van realisme. Waarom houdt ze dan toch vast aan haar 'mooie' visie op de publieke sfeer? Mij dunkt om twee redenen: omdat alleen in die publieke sfeer het Zijn verschijnt en omdat alleen vandaaruit de vanzelfsprekende gang der dingen kan worden onderbroken door het 'mirakel' van handelen.

Het Zijn – In *The human condition* schrijft Arendt: "The *polis*, properly speaking, is not the city-state in its physical location; it is the organization of the people as it arises out of acting and speaking together, and its true space lies between people living together for this purpose, no matter where they happen to be. (...) This space does not always exist, and although all men are capable of deed and word, most of them – like the slave, the foreigner, and the barbarian in antiquity, like the laborer or craftsman prior to the modern age, the jobholder or businessman in our world – do not live in it. No man, moreover, can live

in it all the time. To be deprived of it means to be deprived of reality, which humanly and politically speaking, is the same as appearance. To men the reality of the world is guaranteed by the presence of others, by its appearing to all; "for what appears to all, this we call Being," and whatever lacks this appearance comes and passes away like a dream, intimately and exclusively our own but without reality' (Arendt 1959, 177-178). Deze heideggeriaanse passage fietst ongemakkelijk heen en weer tussen een bewering over de Grieken en een waarheid die voor alle tijden en mensen zou opgaan. Of is het dat de ervaring van de Grieken exemplarisch en constituerend voor de ervaring van realiteit en Zijn is geweest? De bewering dat het merendeel van de mensen verstoken zou zijn van realiteit en Zijn is schokkend en onbegrijpelijk voor gewone stervelingen die niet zijn ingewijd in de geheimen van het Zijn. Waarom zouden 'jobholders' als ze met elkaar praten en handelen, bij voorbeeld op vakantie, geen niet fysiek gelocaliseerde 'space of appearance' kunnen vormen? Op dit punt gaat Arendt mij te ver.

Het wonder van het handelen – De tweede reden die Arendt heeft om aan haar uitzonderlijke visie op de publieke sfeer vast te houden vind ik overtuigender. 'Hence it is not in the least superstitious, it is even a counsel of realism, to look for the unforeseeable and unpredictable, to be prepared for and to expect "miracles" in the political realm. And the more heavily the scales are weighted in favor of disaster, the more miraculous will the deed done in freedom appear; for it is disaster, not salvation, which always happens automatically and therefore always must appear to be irresistible.

Objectively, that is, seen from the outside and without taking into account that man is a beginning and a beginner, the chances that tomorrow will be like yesterday are always overwhelming. Not quite so overwhelming, to be sure, but very nearly so as the chances were that *no* earth would ever rise out of cosmic occurrences, that *no* life would develop out of inorganic processes, and that *no* man would emerge out of the evolution of animal life. The decisive difference between the "infinite improbabilities" on which the reality of our earthly life rests and the miraculous character inherent in those events which establish historical reality is that, in the realm of hu-

man affairs, we know the author of the “miracles”. It is men who perform them – men who because they have received the twofold gift of freedom and action can establish a reality of their own’ (Arendt 1969, 170-171).

Arendt betaalt de ‘realisten’ in eigen munt terug. Zij is realistisch. Als tussen mensen die samenleven, ‘the unexpected happens regularly’, als verrassingen daar aan de orde van de dag zijn, dan is het realistisch om verrassingen, ‘the unexpected’, te verwachten. Deze argumentatie verdraagt zich evenwel niet makkelijk met haar direct erop volgende bewering dat ‘disasters’ en ‘vandaag net zo als gisteren’ de meest waarschijnlijke loop der dingen is. Waarom dan toch haar verheerlijking van de publieke sfeer en haar insisteren op het realisme hiervan? Omdat daar de mogelijkheid ligt om de gang der dingen, die vaak desastreus onrechtvaardig is, te doorbreken. Eichmann voegde zich in de gang der dingen, nam zelf geen positie in, stelde geen daad waardoor de ‘normale’ gang der dingen zou kunnen worden onderbroken.

Ook deze argumentatie, hoe wervend ook, bevredigt niet. Arendt lijkt zich hier als aanhanger van het geloof in de maakbaarheid van de samenleving te presenteren. Haar lezers weten dat dit een onjuiste indruk is. Zij is juist tegen ‘making’ op het terrein van handelen. Handelen is iets nieuws beginnen, maar behelst geen controle over de uiteindelijke uitkomst ervan. Die hangt af van het niet-voorspelbare handelen van anderen. Evenwel, als dit zo is, wat helpt het dan ‘to think what we are doing’? Als we beseffen dat handelen louter een begin is, waarna we het onverwachte mogen verwachten, hoe kunnen we dan verantwoordelijk zijn voor handelen waarvan de uitkomst principieel onvoorzienbaar is en buiten onze macht ligt? Wat helpt nadenken en oordelen? We kunnen denken tot we blauw zien, maar de betekenis van wat we doen blijft daarbij onverminderd verhuuld in de nevelen van toekomstig en onvoorspelbaar handelen. Als remedies hiervoor presenteert Arendt in paragrafen 33 en 34 van *The human condition* ‘beloven’ en ‘vergeven’, maar die blijven in de rest van haar oeuvre onuitgewerkt. Daar vertrouwt ze meer op institutionele checks & balances en op de rechtsstaat, die in *The origins of totalitarianism* zo’n belangrijke rol speelden, maar in het werk

van de middenperiode (*The human condition* en *Between past and future*) tijdelijk uit het zicht verdwenen. Al met al blijkt meer nodig dan denken en handelen: de instituties van de republiek, een constitutionele orde die vastigheid biedt in de onzekerheden tussen handelende en belovende mensen.

De plaats van politiek in het leven – Ik volg Arendt dus niet in alle opzichten in haar waardering en analyse van de publieke sfeer, maar met haar ken ik aan die sfeer wel zelfstandige en voor de ordening van een republiek cruciale betekenis toe. En wat is dan de plaats van politiek in die sfeer? Mag politiek uitsluitend daar worden bedreven en dienen alle elementen van maken en arbeiden, van armoede en solidariteit, daarbuiten te worden gehouden?

Een boek dat ik recent met Rudy Andeweg schreef bevat mijn antwoord op deze vraag (Van Gunsteren en Andeweg 1994). In het hoofdstuk ‘Wat was politieke democratie ook weer?’ (een herinnering aan Arendts spraakmakende artikel ‘What was authority?’) is een aantal arendtiaanse elementen te onderkennen: de karakterisering van twee kerntaken van politieke democratie, te weten het vermijden van elke vorm van dictatuur en het omvormen van een gegeven lotsverbondenheid van mensen tot een republiek waarin de stem van elk van hen telt; de noties van plezier in de publieke zaak (‘public happiness’) en van macht die ontstaat uit samen handelen; de kwalificatie van taken van maatschappelijke vormgeving en systeemzorg als nevenfuncties, die niet per se door de politieke democratie hoeven te worden behartigd.

Ondanks deze inspiratie wijken Andeweg en ik op een cruciaal punt van Arendt af: anders dan zij doet stellen we politiek niet apart. Zij wil de domeinen van handelen en van maken en arbeiden gescheiden houden. Wij zien het politieke juist als een opdracht om een articulatie tussen domeinen tot stand te brengen. Omdat ik het een jaar later niet beter kan zeggen, geef ik een lang citaat. ‘Politiek is onvermijdelijk. Mensen kunnen niet geheel zonder elkaar leven. Zij zijn op elkaar aangewezen, vaak in situaties die lijfelijk of symbolisch zo dwingend zijn, dat ze daar niet zonder meer uit kunnen stappen. Zulke situaties duiden we aan door de term lotsverbondenheid. De manier waarop mensen aan zo’n lotsverbondenheid gestalte geven varieert naar per-

soon en cultuur. Politiek betreft de strijd over deze variatie, het pogen om die lotsverbondenheid anders gestalte te geven. Daarmee heeft politiek altijd een element van wil of keuze, althans van het streven daarnaar. Ook de lotsverbondenheid zelf wordt soms vanuit de politiek anders geconstrueerd. Mensen en zaken worden uitgesloten, uitgestoten en ingesloten. Het betreft evenwel altijd toch een gegeven, niet een gekozen, lotsverbondenheid. Ook de 'Endlösung', de uitroeiing van joden in het Dritte Reich, was een gestalte geven aan lotsverbondenheid, niettegenstaande de pogingen van de Nazi's om die uit te wissen en te ontkennen.

Politiek is behalve onvermijdelijk ook onvermijdelijk aanstootgevend. Er zijn altijd wel mensen die zich door de vigerende ordening van het samenleven te kort gedaan voelen. Onder degenen die het lot met elkaar verbonden of tot elkaar veroordeeld heeft, is niet iedereen tevreden met zijn plaats. De ontevreden zien zich als door de politiek misdeeld. Zij koesteren gevoelens van onrecht en haat. Een afkeer van politiek die zo onrechtvaardig en vies is.

De wens om politiek te vermijden, het hopen op het einde van de politiek, en pogingen om van politiek de gemene en vieze kanten af te halen zijn zo wel begrijpelijk, maar niet reëel. Als het waar is dat politiek onvermijdelijk en aanstootgevend is, dan stoelen zij op illusies. Politiek doet zich in verschillende gedaantes voor, waarvan er sommige minder lelijk zijn dan andere. Wij noemen er enkele:

geweld	macht	gezag
roven	belastingheffen	vrijwillige offers
liegen	beloven	wederzijds vertrouwen
slavernij	negatieve vrijheid	positieve vrijheid

Pogingen om politiek uitsluitend tot haar mooie verschijningsvormen te beperken kunnen nooit volledig slagen. Politiek voltrekt zich in de spanning tussen het bewonderenswaardige en het afschuwelijke, vrijheid en dwang, rechtvaardigheid en geweld. Ook waar de politiek haar mooie gezicht toont, is toch altijd de gewelddadige en afschuwelijke kant aanwezig. Op de achtergrond, momenteel misschien niet in actie, maar potentieel altijd wel. Ook in democratische politiek, die de strijd om de inrichting van het samenleven in woorden voert en de stem van iedere burger gelijkelijk gehoor geeft, is geweld en het

dreigen daarmee een centraal ordenend beginsel. Geweld wordt hier ingezet in dienst van het woord waardoor de meerderheid zich heeft laten overtuigen, maar het blijft geweld. Pogingen om politiek uitsluitend tot haar mooie manifestaties te beperken, leidden in de geschiedenis vaak tot het tegendeel van wat ermee werd beoogd, namelijk tirannie, bedrog en moord' (Van Gunsteren en Andeweg 1994, 92-93).

Ik accepteer Arendts notie van politiek, maar verwerp haar strikte scheiding van sferen waarin diverse menselijke activiteiten (handelen, maken, werken, denken, liefhebben) volgens haar tot stand kunnen komen en gelocaliseerd dienen te blijven. Kan dat wel, kunnen haar ideeën zo eclectisch als producten in een supermarkt worden behandeld? Zijzelf antwoordt ontkennend. In paragraaf 10 van *The human condition*, die handelt over 'The location of human activities', stelt ze: 'The most elementary meaning of the two realms indicates that there are things that need to be hidden and others that need to be displayed publicly *if they are to exist at all*' (cursivering v. G.). Politiek kan alleen bestaan zolang de publieke sfeer vrij blijft van 'making', vrij van de tirannie van *animal laborans*, vrij van tot de private sfeer behorende overwegingen van mededogen en liefde. De prijs voor het omarmen van Arendts conceptie van politiek, ja van politiek samenleven in een republiek, zou dan zijn het toelaten van Griekse slavernij, en het politiek negeren van armoede en economische kwesties. Dit maakt haar notie van politiek, hoe inspirerend ook, bij nadere overweging minder aantrekkelijk dan zij aanvankelijk leek. Om twee redenen is deze notie van politiek problematisch: vanuit het oogpunt van rechtvaardigheid is de prijs die ervoor betaald moet worden te hoog en vanuit het oogpunt van zingeving blijft de vraag wat arendtiaanse politici eigenlijk nog (mogen) doen als ze politiek bedrijven. Waarover praten ze in godsnaam nog?

Geleidelijk aan ben ik gaan ontdekken dat het mogelijk is Arendts notie van politiek ten volle te aanvaarden, zonder mee te gaan in haar strikte scheiding van sferen. Politiek dient *in* andere sferen gestalte te krijgen, er moet een relatie tussen de reële problemen van die sferen en politiek spreken en handelen tot stand te worden gebracht. Het nieuwe van het handelen dient zich *daarin* te tonen. De prin-

cipes van politiek samenleven dienen zichtbaar te worden in het handelen met betrekking tot problemen en onrechtvaardigheden zoals die zich openbaren op diverse gebieden van het leven, en niet enkel in een zuivere politieke sfeer die vrij is van geweld en armoede. Ik denk dat deze combinatie niet makkelijk maar, anders dan Arendt stelde, wel mogelijk is. Wij hebben het in deze ook makkelijker dan zij. Zij heeft een voorbeeldige notie van politiek ontwikkeld en markeringspunten uitgezet tegen de verabsolutering en tirannie van maakbaarheid, systeemlogica en nuttigheidsdenken. Misschien had ze de strikte scheiding tussen sferen nodig om tot deze ontwikkeling en uitwerking van gedachten te komen, maar bij het daadwerkelijk gebruiken ervan lijkt me die strikte scheiding eerder een hinderpaal. Eigenstandigheid van de publieke sfeer is onontbeerlijk om de notie en mogelijkheid van politiek handelen à la Arendt levend te houden. Zonder die thuishaven houdt politiek spoedig op te bestaan. Maar politiek die daartoe beperkt blijft, is als een schip dat nooit uitvaart.

Literatuur

- Arendt, H., 1959, *The human condition*, Anchor Books, Garden City, New York.
- Arendt, H., 1964, 'Personal responsibility under dictatorship', in: *The Listener*, August 6, p. 205.
- Arendt, H., 1968, *Between past and future*, Viking, New York.
- Gunsteren, H.R. van, 1974, *Denken over politieke verantwoordelijkheid*, Samsom, Alphen aan den Rijn.
- Gunsteren, H.R. van, 1976, *The quest for control: A critique of the rational-central-rule approach in public affairs*, Wiley, London.
- Gunsteren, H.R. van, 1992, *Eigentijds burgerschap*, WRR, SDU uitgeverij, Den Haag.
- Gunsteren, H.R. van, 1994, 'Burgers op weg naar een nieuwe democratie', in: *RADAR 95*, Aramith, Bloemendaal, pp. 197-213.
- Gunsteren, H.R. van, en Rudy Andeweg, 1994, *Het grote Ongenoegen: Over de Kloof tussen Burgers en Politiek*, Aramith, Bloemendaal.
- Gunsteren, H.R. van, 1996, 'Neo-republican citizenship and education', in: *Government and Opposition*, volume 31-1, 1996, pp. 77-99.
- WRR, 1990, *Een Werkend Perspectief*, SDU uitgeverij, Den Haag.