

**Hannah Arendt/Martin Heidegger. *Brieven 1925-1975*. Uit de nalatenschap uitgegeven door Ursula Ludz. Vertaald door Mark Wildschut. Atlas**

**Hannah Arendt. *Over revolutie*. Vertaald door Rob van Essen. Met een voorwoord van Ido de Haan. Atlas**

**Hannah Arendt. *Over geweld*. Vertaald door Rob van Essen. Met een voorwoord van Ido de Haan. Atlas**

**Hannah Arendt. *Verantwoordelijkheid en oordeel*. Samengesteld en ingeleid door Jerome Kohn. Van een biografische schets voorzien door Hessel Daalder. Vertaald door Marjolijn Stoltenkamp. Lemniscaat**

‘Als de lamp in mijn kamer brandt, ben ik door een bespreking verhinderd’, schrijft Martin Heidegger op 17 juli 1925 aan Hannah Arendt. Licht uit betekende kennelijk: kust veilig, kom maar. De voorzorgsmaatregelen waren er niet voor niets. Het zou hem zijn baan kosten, als iemand in Marburg erachter kwam dat de 37-jarige gehuwde professor filosofie een geheime verhouding had met zijn mooie 18-jarige studente uit Königsberg. En niemand kwam erachter - totdat Elisabeth Young-Bruehl in 1982 de zaak wereldkundig maakte in haar veelgeprezen biografie van Hannah Arendt.

Sinds de publicatie van hun beider correspondentie in 1998 (waarvan nu ook een Nederlandse vertaling is verschenen) mogen we indiscreet over de schouders van de twee geliefden meekijken, zij het voornamelijk over de schouder van Heidegger, want van hem zijn veruit de meeste brieven bewaard. ‘Alles moet eenvoudig en helder en zuiver tussen ons zijn’, lezen we bijvoorbeeld in zijn eerste brief aan haar, ‘Ik zal u nooit mogen bezitten, maar u zult voortaan deel uitmaken van mijn leven’.

Eenvoudig, helder en zuiver is het niet echt geworden, maar het valt moeilijk te ontkennen dat zij deel is gaan uitmaken van zijn leven - net zoals hij van het hare. En ook al dacht hij er niet aan zijn vrouw en kinderen voor haar te verlaten, aan zijn verliefdheid hoeven we niet te twijfelen; alleen een verliefde schrijft zo vertederd over ‘ons bankje’ of raakt even van slag als hij haar met een ‘andere uitdrukking in je gezicht’ in de collegezaal ziet zitten.

‘Je moet aan iedere regel voelen, liefste, hoe het in mij stormt’, schrijft hij op 14 september 1925. Bedoeld is alleen niet zozeer de liefdesbrief als wel *Sein und Zeit*, Heideggers filosofische magnum opus, dat hij in deze periode aan het schrijven is en waarover de twee geliefden eindeloze gesprekken voeren. Met haar ‘dienende liefde’, zoals het in een andere brief heet, is zij zijn Muze.

Zo liggen de verhoudingen vast, voorgoed - al blijkt dat laatste pas vele jaren later, nadat Hannah Arendt om zich van hem los te maken in Heidelberg bij Karl Jaspers is gaan studeren, nadat ze een betrekkelijk willekeurige ander tot echtgenoot heeft genomen (ofschoon Heidegger in een teruggevonden briefontwerp nog wel te horen krijgt dat ‘onze liefde de zegen van mijn leven’ is), nadat hij nazi is geworden en zij als jodin uit Duitsland heeft moeten vluchten, en nadat ze elkaar in februari 1950 met dit alles achter de rug opnieuw hebben ontmoet.

Van een liefdesverhouding kan geen sprake meer zijn. Heideggers echtgenote Elfride blijkt inmiddels op de hoogte te zijn gebracht en Arendt is hertrouwd met een man van wie ze wèl houdt. Ook zal de studente van weleer een jaar later, als *The origins*

of *totalitarianism* uitkomt, een wereldberoemd politiek denker worden. In hun relatie blijft het niettemin alleen om zijn werk draaien: zij leest het aandachtig, opnieuw met bewondering, en ze zet zich in voor zijn vertalingen in de Verenigde Staten. Hij overlaadt haar met gedichten, noemt haar de 'passie van zijn leven', schrijft haar over haar 'dierbare portret' waarop hij 'dezelfde blik [ziet] die me op de kathedraal toebliksemde'; maar over haar boeken geen woord.

Hannah Arendt gaat ermee akkoord, meestal tenminste. Aan haar tweede man Heinrich Blücher schrijft ze dat ze bereid is 'net te doen alsof ik nog nooit een regel geschreven heb en ook nooit zal schrijven. En dat is de onuitgesproken *conditio sine qua non* van de hele affaire...' Pas op het allerlaatst, wanneer zij aan *The life of the mind* werkt, komt daar opeens verandering in. In diverse brieven spreekt Heidegger nu de hoop uit iets over haar eigen werk te horen: 'anders heb ik geen kans meer om nog iets te leren'.

Hoewel zij vóór het weerzien nog aan Blücher had geschreven over Heideggers 'leugenachtigheid of liever lafheid', klinken er daarna heel andere geluiden. Zonder ironie noemt zij zijn 'fundamentele goedaardigheid', zijn 'mij telkens weer omverwerpende vertrouwelijkheid', en zij wordt geroerd door zijn 'echte hulpeloosheid en weerloosheid'. Degene die het nu moet ontgelden is Heideggers echtgenote Elfride ('oliedom' en zo 'jaloers' dat ze 'zo lang ik leef bereid [is] alle joden te verzuipen'), totdat - eveneens op het allerlaatst - ook daaraan een eind komt en de beide dames elkaar zelfs hartelijke brieven sturen.

Voor Hannah Arendts toch al zo bewogen leven is de verhouding met Heidegger een nieuw, even kleurrijk als intrigerend element erbij, dat niemand hoeft af te schrikken. Want Arendt mag zich dan tegenover Heidegger hebben gedragen als een schoolmeisje dat 'nog niet tot drie kan tellen' (haar eigen woorden), de werkelijkheid was natuurlijk heel anders. Iedereen kan zich daarvan vergewissen door haar werk wél te lezen: bijvoorbeeld haar grote essays *On revolution* (1963) en *On violence* (1970) of de postume bundel colleges, lezingen en essays *Responsability and judgement* (2003), waarvan recentelijk Nederlandse vertalingen zijn verschenen. Als ik me niet vergis werden de eerste twee titels al eens vertaald; de laatste titel verschijnt voor het eerst in het Nederlands.

Hannah Arendt mag zich, kortom, in een blijvende belangstelling verheugen, die eerder toe- dan afneemt, getuige de talloze artikelen, studies en proefschriften die over haar worden geschreven. Dat komt niet alleen omdat zij een van de weinige vrouwelijke filosofen van formaat is, intelligent, erudiet, gepassioneerd, origineel en eigenwijs; er zijn ook nog een paar andere dingen die haar voor hedendaagse lezers onweerstaanbaar maken, zoals haar joodse afkomst, haar anti-totalitaire politieke filosofie die rechts noch links kan worden genoemd en haar pleidooien voor directe politieke betrokkenheid.

Met Heidegger lijkt het werk van Arendt op het eerste gezicht niet veel uit te staan te hebben. Van hem had zij leren denken en lezen, zoals zij zelf in haar brieven meer dan eens benadrukt; net als hij weet zij in woorden en begrippen oude, maar veelzeggende betekenissen los te kloppen, die ieder discours een verrassende historische diepte geven. Hun band bleef er altijd óók een tussen leraar en leerling,

maar met de inhoud van haar gedachten en interpretaties lijkt zij eerder tegen Heidegger in te gaan. Niet dat zij zijn filosofie openlijk aanvalt (al is dat ook wel gebeurd); haar keuze voor het politieke denken is als zodanig al een kritische reactie op zijn filosofie, zij het niet alleen op *zijn* filosofie. Want volgens Arendt bestond er tussen politiek en filosofie van oudsher een tegenstelling: de filosoof keerde zich in eenzaamheid van de wereld af, de politiek hield zich met niets anders dan de wereld bezig.

Wat een echte filosoof daarom beter niet kon doen is 'koning in de wereld van de politiek' spelen, zoals Plato dat ooit had geprobeerd - en Heidegger. Het tekent Arendts kritische distantie tot haar geliefde leraar dat zij uitgerekend in een stuk ter ere van zijn tachtigste verjaardag het nazi-engagement van 1933-1934 ter sprake brengt, om dit vervolgens genadig toe te schrijven aan een 'beroepsdeformatie': een bij alle grote denkers (met Kant als de grote uitzondering) kennelijk onbedwingbare 'neiging tot het tirannieke'.

Voor Heidegger was 1933 het jaar van zijn fatale 'dwaling', voor Hannah Arendt was het het jaar waarin zij door de buitenwereld het pad van de politieke theorie werd opgedreven. Wat zij toen meemaakte, zou zij later aanduiden als een algehele geestelijke en morele 'ineenstorting', waarbij *Kultur* en traditie geen enkel verweer bleken te hebben tegen het nieuwe totalitaire geweld. En het meest schokkend was nog het gemak en zelfs de geestdrift, waarmee intellectuelen, vrienden en geestverwanten, zichzelf 'gelijkschakelden' door de nieuwe orde, zij het meestal slechts tijdelijk, te omarmen. Dat zij hierbij ook Heidegger op het oog had, blijkt uit een van haar brieven aan Blücher, waarin het huwelijk van Martin en Elfride wordt omschreven als 'het verbond tussen *mob* en elite, ditmaal op z'n hechtst gesloten'.

De niet van venijn verstoken omschrijving verwijst naar *The origins of totalitarianism*, haar eerste poging om de bedoelde ineenstorting en haar consequenties te bevatten, waarin zij ingaat op de vroege alliantie tussen een losgeslagen intellectuele elite en een uit het proletariaat getuimelde 'onderwereld', die zij *the mob* noemde. Uiteindelijk werd het totalitarisme echter gedragen door de massa's, door de 'geatomiseerde' individuen. Door middel van de 'ijzeren band' van de terreur en de valse 'logica' van de ideologie werden zij samengeperst tot 'één man', met als gevolg dat alle tussenuimte verdween en de kans op politieke vrijheid, afhankelijk van zo'n speelruimte tussen de individuen, voorgoed verkeken was.

Het concentratiekamp werd het 'laboratorium' voor deze nieuwe vorm van heerschappij, die leefde van het 'overbodig' (dat wil zeggen: rijp voor vernietiging) maken van mensen. Voor Arendt was dit een 'radicaal kwaad', waarop alle gangbare begrippen en categorieën van recht en moraal stukliepen. Vandaar dat het totalitarisme iets volstrechts nieuws en ongehoords vertegenwoordigde, dat zij met haar even essayistische als kordate manier van schrijven en analyseren in kaart probeerde te brengen, in de hoop er iets van te kunnen begrijpen. Want in eerste instantie tartte het ieder begrip.

Dat verklaart wellicht waarom zij in 1961, geconfronteerd met de organisator van de *Endlösung*, de zaak op een heel andere manier benadert: in plaats van een 'radicaal kwaad' is er nu opeens sprake van de 'banaliteit van het kwaad', een verschil

dat wordt onderzocht door de filosoof Kees van Hattem in zijn vorig jaar verschenen proefschrift *Overbodige mensen*. Eichmann, met zijn clichés, had niets 'demonisch' of 'satanisch', alle 'diepte' ontbrak.

Dit maakt Eichmann voor Arendt niet minder verontrustend, integendeel. Eichmanns 'gedachteloosheid', zoals zij het noemde (wat iets anders is dan 'domheid'), was des te angstaanjagender, omdat hij tot alles in staat moest worden geacht - als het hem maar van hogerhand werd bevolen. Omdat zij 'gedachteloosheid' als oorzaak had aangewezen, moest de remedie wel in het denken worden gezocht, in het denken als voorwaarde voor het (morele) oordelen, zoals uiteengezet in Arendts laatste en helaas onvoltooid gebleven boek *The life of the mind*, waarvan enkele voorstudies - in de vorm van colleges - te vinden zijn in *Verantwoordelijkheid en oordeel*.

De remedie voor de andere benadering van het totalitarisme, waarbij het verdwijnen van de politieke vrijheid de nadruk krijgt, bestaat vanzelfsprekend uit een bevestiging van het belang van het vrije politieke handelen. In haar grote boek *The human condition* (1958) had Arendt dit handelen afgezet tegen de 'arbeid', louter gericht op het biologische overleven, en tegen het 'vervaardigen', waaraan we onze kunstmatige 'wereld' te danken hebben; in *Over revolutie*, in zekere zin een vervolg hierop, ligt het accent op de politieke vrijheid welke loskomt in revoluties, die moderne inbreuken op de normaliteit waardoor iets nieuws begint - net als bij de geboorte, Arendts favoriete metafoor voor alle hoop in het politieke leven.

In haar ronduit meeslepende, breed opgezette essay vergelijkt Arendt de Amerikaanse en de Franse Revolutie, en houdt zij een pleidooi voor de 'republikeinse' traditie, die aan de wieg van beide revoluties had gestaan, maar die in Frankrijk was overspoeld door het sociale probleem van de armoede, waarmee niemand raad had geweten. Daardoor was de Europese revolutionaire traditie, afgestemd op de Franse Revolutie, al van meet af aan in een fataal vaarwater terechtgekomen. Men had beter aan de Amerikaanse Revolutie een voorbeeld kunnen nemen.

In Amerika was er namelijk geen armoede geweest, zodat de revolutie daar tot waarachtige politieke vrijheid had kunnen leiden, tot 'publiek geluk', onafhankelijk van materiële waarden, maar bestaande uit het nemen van beslissingen in vrijheid, onderlinge wedijver en deelname aan het bestuur. Helaas was men ook in Amerika vergeten dit geluk te waarborgen in de Constitutie, zodat de balans al gauw doorsloeg naar het 'persoonlijk geluk', dat werd beschermd door de burgerlijke vrijheden. Mede dankzij een permanente toevoer van arme immigranten uit Europa was Amerika zo van het land van de vrijheid veranderd in het beloofde land van de welvaart.

Voortaan werd de vrijheid meer gezocht in het privé-domein dan in de publieke ruimte, terwijl het staatsbestuur werd overgelaten aan de bureaucratieën van overheid en politieke partijen. Met het gevaar dat zo een nieuw soort totalitarisme de kop op kon steken, niet de inmiddels vertrouwde combinatie van terreur en ideologie, maar een voor de vrijheid even noodlottige reductie van het bestaan tot louter arbeid en consumptie. De voor de politiek gereserveerde ruimte zou dan geheel worden verzwoegen door sociaal-economische preoccupaties, die volgens Arendt niets in de politiek te zoeken hadden. Haar ideaal vond zij (net als Heidegger) in het antieke Griekenland en wel in de *polis*, waar tussen de privé-sfeer van de economische

noodzaak en de publieke sfeer van de politieke vrijheid een scherp onderscheid had bestaan.

In elke revolutie deed zich, in de vorm van spontane raden, genootschappen, sovjets of comités, de mogelijkheid voor van een herstel van deze antieke vrijheid, die in feite bestond uit een directe participatie aan de regering. Maar in elke revolutie werd die mogelijkheid ook weer de kop ingedrukt. Op dit alternatief van directe politieke participatie had Arendt haar hoop gevestigd in de strijd tegen het totalitarisme, en in de jaren zestig meende zij de trekken ervan te herkennen in het studentenverzet tegen Vietnam-oorlog en consumptiemaatschappij. In *Over geweld* legde zij uit wat het verschil was tussen geweld (instrumenteel) en de ware politieke macht, die zij definieerde als 'het menselijk vermogen niets slechts te handelen, maar in eensgezindheid te handelen' - iets wat de opstandige studenten al vanzelf deden, voordat ze tot Arendts verdriet in de fuik van de marxistische ideologie liepen.

Jammer genoeg zitten er wel een paar haken en ogen aan Arendts geestdrift voor de 'raden-democratie'. In de eerste plaats was zij consequent genoeg om, ten gunste van de werkelijke participatie (die altijd een zaak van een elite zou blijven), de democratie de nek om te draaien, inclusief het algemeen kiesrecht: de politieke elite zou zichzelf selecteren, simpelweg door zich actief voor de politiek in te zetten. In de tweede plaats is het de vraag (door Ido de Haan in zijn uitstekende voorwoord opgeworpen) waar deze politici zich mee bezig moesten houden, als het niet de sociaal-economische problematiek mocht zijn. Toch niet alleen met hun eigen publieke performance oftewel de mediale 'vertoning' waar het politieke bedrijf nu zo vaak aan doet denken?

Hannah Arendt moest het antwoord schuldig blijven. Wèl keerde zij zich in een toespraak uit 1975 (opgenomen in *Verantwoordelijkheid en oordeel*) energiek tegen de reclame en imagevorming, die in de Amerikaanse politiek een steeds grotere rol waren gaan spelen. Haar concrete kritiek is vandaag nog net zo actueel als toen, wat je van haar remedies niet zo makkelijk zeggen kunt. Welbeschouwd geldt hetzelfde voor het veel globalere onbehagen, dat te beluisteren valt aan het slot van een brief van Heidegger uit 1974 en dat het gegroeide verschil tussen leraar en leerling nog eens bevestigt: 'Voor de rest leven we stilletjes in onze seniorenwoning, bezorgd, dat wel, vanwege de wirwar van het wereldtijdperk!'

(NRC Handelsblad, 22-10-2004)