

Het sociaal-liberale gedachtegoed is gevormd door 'oude' filosofen en moderne denkers. We kunnen bij hen te rade gaan als de wereld van vandaag ons confronteert met ingewikkelde vraagstukken. Want vaak is over die vraagstukken al veel eerder goed nagedacht.



# Vrijheid

— volgens  
Hannah  
Arendt

Met een lastig vast te stellen vrijheidsbegrip en een radicale opvatting over wat (zuivere) politiek is, is Hannah Arendt lastig in een hokje te plaatsen. Maar haar overtuiging dat vrijheid zich verwerkelijkt in relatie tot anderen doet haar toch enigszins sociaal-liberaal klinken.

door Jeroen Bouterse

**DE RUBRIEK** 'sociaal-liberale denkers' roept natuurlijk elke keer weer de vraag op wat denken 'sociaal-liberaal' maakt. In gedachten vat ik dat meestal ongeveer zo samen, dat een liberaal belang hecht aan vrijheid, en een sociaal-liberale denker zich er bovendien rekenschap van geeft dat die vrijheid iets is dat tot stand komt in een samenleving; vrijheid in verbondenheid, op de een of andere manier uitgewerkt.

De politiek filosoof Hannah Arendt is notoir moeilijk in termen van de grote politieke stromingen – liberalisme, conservatisme, sociaaldemocratie – in te delen; en ook in de bovenstaande, ruime definitie van sociaal-liberalisme is het een complexe vraag of ze er nu wel of niet in thuis hoort, om redenen die hopelijk aan het eind van dit essay duidelijker zullen zijn. Leidmotief hierbij zal de vraag zijn hoe Arendt zich 'vrijheid' nu eigenlijk voorstelt.

Arendts notie van vrijheid is verankerd in een filosofische traditie; ze werd in 1906 geboren in Duitsland, en studeerde daar theologie en filosofie – onder meer bij Martin Heidegger en Karl Jaspers, met wie ze zou blijven corresponderen. In 1933 vluchtte ze naar Amerika, waar ze reflecteerde op de betekenis van Nazisme en andere totalitaire regimes, en in het algemeen de actualiteit nauw volgde. Haar werk combineert steeds een journalistieke kennis van zaken met een academisch filosofisch perspectief.

In *'Ideology and Terror'*, een essay dat ze later toevoegde aan haar grote werk over de *Origins of Totalitarianism*, vat Arendt de betekenis van totalitaire systemen voor het menselijk leven samen: wat zij doen, volgens haar, is het rigoureus uitwerken van een ideologie, en het opleggen van een ijzeren logica aan de geschiedenis die elk vermogen van de mens om daarin nog te handelen onderdrukt. De terreur van totalitaire regimes heeft ten doel het doorsnijden van alle banden tussen mensen onderling, en tussen mensen en de werkelijkheid. Alles wordt in het werk gesteld om te voorkomen dat er ooit iets *nieuws* plaatsvindt, dat buiten de samenhang van het systeem valt.

In totalitarisme zien we het volstrekte tegendeel van vrijheid; die gaat over het verlies van de mogelijkheid tot ervaren, denken en handelen (*action*). Het is dat handelen met name dat Arendt verder doordenkt. Daarbij maakt ze een strikte conceptuele scheiding tussen *arbeid*, *werk*, en *actie*. Arbeid is wat we doen om in leven te blijven; werk is wat we doen om iets tot stand te brengen dat het leven rijker maakt – koken is arbeid, bestek vervaardigen is werk.

Maar het hoogste van dit trio is 'actie': als we *handelen*, als we *actie* ondernemen, zijn we het meest mens. Ten eerste omdat we actie altijd 'intersubjectief', dus samen met andere mensen ondernemen, terwijl arbeid en werk gaan over onszelf en onze spullen. En ten tweede omdat in actie iets werkelijk nieuws tot stand kan komen. Arendt houdt ervan Augustinus te citeren: "De mens

■ Hannah Arendt, 'Ideology and Terror' in: *Arendt, The Origins of Totalitarianism*. Harcourt, Brace & World: New York, 1951/1966, 460-479.



■ Hannah Arendt, *The Human Condition*. University of Chicago Press: Chicago, 1958 / 1998, p. 177: “that there be a beginning, man was created before whom there was nobody”; en aan het einde van ‘Ideology and Terror’, 479: “that a beginning be made man was created”.

■ Hannah Arendt, ‘What is freedom?’ in: *Arendt, Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. World Publishing Company: Cleveland, 1954 / 1961, 143-171: 146.

■ Arendt, *Human Condition*, 55.

■ *Ibid.*, 37.

■ John McGowan, *Hannah Arendt: An Introduction*. University of Minnesota Press, 1998, 75

werd geschapen *opdat* er een begin zou zijn”. ■ De mogelijkheid iets nieuws te doen is wezenlijk menselijk, en dit heeft te maken met besef van *geboorte*, waar altijd een element van onvoorspelbaarheid en de potentie van verrassing in zit. Dit is precies waarom totalitaire systemen proberen het handelen, dus het nieuwe, te verbannen; en daarmee de vrijheid.

Arendts stelling is namelijk dat de mens die *handelt* werkelijk *vrij* is. Wat is vrijheid dan? Arendt geeft, zelfs in een essay met precies die titel, eigenlijk geen direct antwoord op die vraag, wat niet wil zeggen dat ze hem ontwijkt. Ze wil wel eerst even kwijt wat de vraag *niet* is: vrijheid is niet een *metafysisch* probleem. Dat wil zeggen: Arendt haalt haar schouders op over de vraag of onze hersenen of onze omstandigheden of wat dies meer zij onze gedragingen determineren, en ons zo onvrij maken. Daar maakten de oude Grieken zich ook niet druk over, en zij zijn bij Arendt degenen die echt wisten wat vrijheid was.

Vrijheid is geen probleem, maar het is – en de lezer zij vergeven voor het vermoeden dat hier een zekere cirkelbeweging gaande is – iets dat wezenlijk bij politieke actie hoort: “*the raison d’être of politics is freedom, and its field of experience is action.*” ■

Mensen die politiek actief zijn, zijn als zodanig vrij. De oude Grieken, nogmaals, zagen dit in: zij zagen dat werk en arbeid gingen over dingen die nu eenmaal moesten gebeuren, en die je dus gewoon zo goed mogelijk thuis in je eigen *privé*-huishouden te regelen had, maar dat je, als je dat eenmaal voor elkaar had, als *gelijken* een *publieke* politieke arena kon betreden. Daar kon je je vervolgens in vrijheid door je woorden en daden onderscheiden – en, als je daarin uitblonk, jezelf onsterfelijk maken. [...] *men entered the public realm because they wanted something of their own or something they had in common with others to be more permanent than their earthly lives.*” ■

Kom daar nu nog maar eens om! Veel van Arendts verdere bespiegelingen gaan over waarom dit heroïsche beeld van politiek, als iets dat groter is dan het leven zelf, verloren is gegaan. Het heeft in haar analyse sterk te maken met de moderne

natiestaat, waarin politiek een kwestie van ‘besturen’ is geworden; politiek in dienst van de samenleving, van de maatschappij; politiek als het voeren van beleid, en dan tot overmaat van ramp ook nog eens *economisch* beleid – het is het huishoudboekje dat het publieke domein is binnengedrongen, terwijl politiek en economie eigenlijk niets met elkaar te maken dienen te hebben. “*Politics is never for the sake of life.*” ■

Hoe sociaal-liberaal is dit nu? Enerzijds is Arendts positieve evaluatie van gezamenlijke politieke actie veelbelovend: zij benadrukt dat de ruimte voor politieke daden niet rechtstreeks in competitie hoeft te zijn met individuele vrijheid. Wij zijn, is haar diagnose, geneigd te denken dat vrijheid *alleen* in het *privédomein* bestaat, en dat dat *privédomein* dus beschermd moet worden; maar dit komt volgens haar doordat het 20ste-eeuwse verschijnsel van totalitaire staten onze blik wat dat betreft heeft gevormd. Daardoor zien we de staat primair als een instituut dat macht uitoefent ten koste van de ruimte voor burgers. Maar die *zero-sum-game*, die machtsstrijd tussen individuen en overheid, hoeft er niet te zijn als die individuen naast individuen ook actieve burgers zijn. Het is juist in die (politieke) verbondenheid dat we werkelijk vrij zijn.

Actieve participatie van burgers in de politiek; hier zien we ineens de oude D66-kroonjuwelen flonkeren. Maar die participatie staat wel helemaal los van alle sociale doelen; zodra de politiek in *dienst* staat van de samenleving, volgt ze immers de ‘noodzakelijke’ processen daarin en is ze niet meer vrij. Arendt vindt, paradoxaal genoeg, de ‘maatschappij’ dan ook totaal oninteressant, en een latere commentator merkt op dat politiek voor haar eigenlijk liefst nergens over lijkt te gaan: “*Arendt rules out as nonpolitical almost everything we usually think of politics being ‘about’.*” ■

De interessante vraag voor Arendt is niet wat de overheid voor elkaar krijgt, of haar beleid emancipatoir is of niet – de vrijheid om je te gedragen zoals je wilt is iets heel anders dan de vrijheid om te handelen, en alleen dat laatste is interessant; het gaat er dus om of mensen toegang hebben tot plaatsen waar ze politiek kunnen handelen.

Daarom heeft Arendt veel sympathie voor verregaand gedecentraliseerde bestuursmodellen, zoals de klassieke Griekse stadstaat maar ook bijvoorbeeld de radendemocratieën die tijdens de Russische Revolutie tijdelijk de scepter zwaaiden. En voor het federale systeem van de Verenigde Staten, precies omdat dat in hoge mate decentraal was. Toen Arkansas in 1957 desegregatie van het onderwijs probeerde tegen te gaan door zwarte leerlingen de toegang tot Little Rock Central High School te ontzeggen, greep president Eisenhower in door troepen te sturen. Arendt schreef een

bezorgd commentaar: gelijkheid in het onderwijs was wel een van de laatste dingen die de federale overheid moest afdwingen, en de bevoegdheden van staten ondermijnen vond ze gevaarlijk: “*the Constitution is silent on education and [...] legally as well as traditionally, public education lies in the domain of state legislation.*” ■ De overheid had überhaupt met het tegengaan van sociale discriminatie niets te maken, benadrukte ze.

Veel liberalen toen en nu zijn geneigd door dit soort ‘*States’ rights*’-retoriek heen te prikken om daarachter iets lelijks bloot te leggen. Maar Arendt bezigt de term uitdrukkelijk en met overtuiging, gestuurd door haar opvatting van vrijheid. Om vergelijkbare redenen heeft ze juist wel weer een zekere sympathie voor de actiebereidheid van de Burgerrechtenbeweging en de studentenbewegingen aan het eind van de jaren ’60. Ze verdedigt

‘Het is juist in die (politieke) verbondenheid dat we werkelijk vrij zijn’



■ Hannah Arendt, ‘Reflections on Little Rock’, *Dissent* (1959) 45-56: 54.

## ‘Arbeid is wat we doen om in leven te blijven; werk is wat we doen om iets tot stand te brengen dat het leven rijker maakt – koken is arbeid, bestek vervaardigen is werk’

■ Hannah Arendt, ‘Civil Disobedience’ in: *Arendt, Crises of the Republic*. Harcourt Brace Jovanovic, New York 1969 / 1972, 51-102: 96.

■ Hannah Arendt, ‘Lying in Politics: Reflections on the Pentagon Papers’ in: *Arendt, Crises of the Republic*, 1-47: 5.

■ Arendt, ‘Lying in politics’, 36

■ Hannah Arendt, ‘On violence’ in: *Arendt, Crises of the Republic*, 103-198: 180.

de ruimte voor burgerlijke ongehoorzaamheid in de VS – wetsovertreding als een instrument van activisme is iets heel anders dan gewone criminaliteit: “civil disobedients are nothing but the latest form of voluntary association, and [...] they are thus quite in tune with the oldest traditions of the country,” houdt ze vol. ■

Voorop staat in haar denken steeds de mogelijkheid tot actie, dus de ruimte om spontaan een collectief te vormen dat politieke keuzes kan maken. Ongeacht wat er economisch ‘nodig’ is, en soms zelfs ongeacht wat er logisch of feitelijk juist is – we zagen al eerder dat Arendt dwingende ideologieën of systemen, die burgers ervan willen overtuigen dat er geen alternatief is, erg verdacht vindt. In een essay over de Pentagonpapers breekt ze omwille van het handelen zelfs een lans voor de leugen: “the deliberate denial of factual truth – the ability to lie – and the capability to act – are interconnected; they owe their existence to the same source: imagination.” ■

Allemaal beladen taal, in 2017 zowel als destijds in de context van de Vietnamoorlog. Niet dat Arendt erop uit is elke politieke leugen goed te praten; de misinformatie die verschillende regeringen en hun experts hadden verspreid over de Vietnamoorlog, vindt ze zinloos en dom, en ze wijst politici ook op het gevaar van misleiding.

“The self-deceived deceiver loses all contact with not only his audience, but also the real world, which still will catch up with him”. ■

Het is aantrekkelijk (en soms confronterend) te speculeren over wat Arendt over zaken als de Europese Unie, Brexit, de federale legalisering van het homohuwelijk in de vs, of van Donald Trumps presidentschap gedacht zou hebben. Maar haar positie in de actuele vraagstukken van haar tijd laat zich niet zomaar extrapoleren; de details maakten voor Arendt uit, en ze liet zich haar standpunten niet rechtstreeks dicteren door een zelfgemaakte ideologie. Juist in politieke kwesties was oordeelsvermogen van groot belang. Maar vast staat dat we haar niet zomaar als bondgenoot van 21ste-eeuwse sociaal-liberale politiek kunnen inlijven, óók al is vrijheid een absoluut cruciaal begrip in haar denken, en is die vrijheid niet iets van geïsoleerde individuen, maar van mensen samen.

Arendt blijft een denker om mee te worstelen, en bij de vaak ongemakkelijke standpunten die haar filosofie haar ingeeft, geeft ze ons ook een opener blik op wat politiek kan zijn, én en passant een interessante diagnose van politieke teleurstelling en frustratie. In een essay over geweld meent ze dat “much of the present glorification of violence is caused by severe frustration of the faculty of action in the modern world.” ■ Ze zal niet snel zeggen dat de politieke grieven die mensen hebben eigenlijk maar een vertaling zijn van sociaal-economische onzekerheid.

Arendt durft geweld, leugen en discriminatie in de ogen te kijken, en steeds is haar impuls die niet te beantwoorden met minder, maar met méér vrijheid. Dat maakt haar op z’n minst een heel moedige denker.

Jeroen Bouterse is gepromoveerd in de wijsbegeerte en wiskundeleraar.

### FILMRECENSIE

Een ministerie van Waarheid, Newspeak of ‘alternative facts’, de fictie van Orwell doet nog maar weinig onder voor de realiteit van Trump. Geen wonder dat zijn klassieker 1984 weer populair is, zowel in schrift als beeld.

door Denise van Dalen



# EEN AKELIG EIGENTIJD DOEMSCENARIO