

De verloren schat

Er zijn een aantal citaten die door de manier waarop Arendt ze gebruikt, een uitzonderlijk gewicht krijgen. Zo verwijst ze direct in het begin van *Between Past and Future* (Arendt 19 , p.4-7) en helemaal aan het eind van *De revolutie* (Arendt 19 ,, p.299) naar een uitspraak van de Franse dichter René Char, die het over 'een verloren schat' heeft. Wat die schat precies behelst, kan Char niet goed aanduiden. Hij verontschuldigt zich hier min of meer voor met een aforisme, dat Arendt ook graag citeert: 'Onze erfenis wordt niet door enig testament voorafgegaan'. Die erfenis, de schat, die Char min of meer toevallig in de schoot geworpen krijgt, kan volgens hem niet vanuit het verleden, vanuit de traditie, geïnterpreteerd worden. Hoe kan ze dan begrepen worden, hoe moet men ermee omgaan, waarom kan men haar niet behouden en hoe kunnen we haar eventueel terugvinden? Aan de hand van dit soort vragen ga ik in dit hoofdstuk op zoek naar de inhoud van de verloren schat. Daarbij kan ik deels op teksten van Arendt terugvallen, maar ik wil ook verder reiken. Ik hoop dat ik zo deze schat deels kan opdelven en actualiseren.

Char heeft het over de Résistance, het Franse verzet tegen de nazi's in het bezette Frankrijk. De militaire nederlaag in mei 1940 trof Frankrijk hard en onverwacht. Veel Fransen belandden in een politieke leegte. Van daaruit groeide langzaam het verzet. De verzetsstrijders creëerden hierbij onverwacht en onbedoeld een eigen politiek domein. 'Verborgen voor vriend en vijand' handelden ze in woord en daad eendrachtig samen in hun militaire en politieke strijd. Vanuit onderling vertrouwen en gezamenlijk optreden ontstond er tussen hen volgens Arendt 'een publieke ruimte waarin vrijheid kon verschijnen'. De dichter zegt het zelf op zijn eigen manier: 'Bij iedere maaltijd die wij gebruiken wordt de vrijheid ook uitgenodigd. De stoel voor haar blijft leeg, maar ze staat steeds klaar'.

Dat midden in hun verzetsstrijd met zijn vele wisselvalligheden en gevaren zo iets als vrijheid kon ontstaan, was voor Char en zijn collega's onverwacht. Ze dachten aanvankelijk dat ze met hun engagement een 'zware last' op hun schouders namen, maar het dragen van die last openbaarde een nieuw gezamenlijk gevoel van vrijheid. De officiële bevrijding na de Duitse nederlaag betekende voor Char juist dat hij teruggeworpen werd in 'de gewichtloze irrelevantie van individuele persoonlijke zaken'. En voor zover het de politiek betrof, viel men terug in de verfoeide partijstrijd van de Derde Republiek uit de jaren dertig. De eindeloze ideologische twisten die volgens Char nergens over gingen, benauwden hem, de leegte van de traditionele politiek van vroeger stootte hem af. Hij had dit al tijdens het Verzet voorzien en gevreesd. "Als ik overleef, weet ik dat ik zal moeten breken met de geur van deze jaren vol betekenis, dat ik stilletjes afscheid moet nemen van mijn schat'. Dat gebeurde inderdaad, schrijft Arendt: 'ze hadden hun schat verloren'.

Die schat bestond dus volgens Arendt uit de ontdekking van een nieuw soort vrijheid. Natuurlijk, elke soldaat die tegen het Duitsland van Hitler vocht was in zekere zin een vrijheidsstrijder. Hij bevocht de tirannie in naam van de vrijheden die door het totalitarisme waren vernietigd. Maar de leden van het Verzet ontdekten meer dan de verloren gegane, vooroorlogse vrijheden. Door het initiatief dat zij met hun handelingen genomen hadden, ontstond er een nieuw publiek domein en een nieuwe politieke vrijheid.

Dat de kleine eilanden waar deze nieuwe vrijheid heerste met de vrede en de terugkomst van de oude politiek verloren zouden gaan, was volgens Arendt waarschijnlijk onvermijdelijk. Ernstiger was dat de herinnering aan de verborgen schat ook verloren ging. De verzetsstrijders hadden geen testament om hun onverwachte geschenk te benoemen en begrijpen, waardoor ze ook zelf geen testament konden achterlaten. Politieke handelingen moeten in verhalen via de herinnering volgens Arendt 'voltooid' worden om voort te kunnen blijven bestaan. Wanneer dat niet gebeurt zullen we in

eventuele nieuwe omstandigheden – ik noem hier de Corona-pandemie en de klimaatcrisis - die ook om een nieuw handelen vragen, niet kunnen profiteren van de lessen van de traditie. Er is dus alle belang bij om de zoektocht naar de verloren schat zo goed en zo kwaad als dat mogelijk is, te ondernemen.

Drie verbonden denkers

‘Paris fait feu de toutes ses balles dans le nuit d’aout’. (Camus 1965, p.255) Zo luidt één van de teksten die ik nog steeds in mijn hoofd heb, van Albert Camus op wie ik lang geleden ben gepromoveerd. Het is de eerste zin van het redactionele commentaar dat hij in de verzetskrant *Combat* op 24 augustus 1944 schreef. Het gaat om het feest van de bevrijding van Parijs. Niet de vuurpijlen maar de kogels verlichten de augustusnacht. Officieel werd Parijs door de Franse legeronderdelen van generaal Leclerc van buitenaf bevrijd. Maar de Résistance was al eerder de strijd in de Parijse straten aangegaan. Als toerist kun je nog op verschillende plaatsen de herdenkingsstenen vinden van de verzetsstrijders die toen zijn gesneuveld.

Waarom roep ik Albert Camus op in mijn zoektocht naar de verloren schat van René Char. Daar zijn veel goede redenen voor, die deels in een erudiet artikel *L’expérience de la résistance. René Char vu par Hannah Arendt et Albert Camus* van Maurice Weyembergh belicht zijn. (Weyembergh 1998, p. 165-177) Ik noem er enkele. De belangrijkste is zonder meer dat Camus en Char intieme vrienden waren en dat hun vriendschap ontstond uit gedeelde herinneringen aan het Franse verzet. Onder de schuilnaam Capitain Alexandre speelde Char van meet af aan een zeer actieve rol in het verzet. Camus schreef als journalist veel artikelen in de verzetskrant *Combat*, waarvan hij later hoofdredacteur werd. Na de oorlog gaf hij als literair redacteur bij uitgeverij Gallimard de tekst van de *Feuillets d’Hypnos* uit, met daarin de uitspraken die ik via Arendt hierboven citeerde. Dit boek was overigens aan Camus opgedragen. Op zijn beurt droeg Camus *Actuelles I*, de bundeling van zijn artikelen uit *Combat*, op aan Char. Ook het eerste typografische concept van *De mens in opstand*, de grote politiek-filosofische studie van Camus, was aan Char opgedragen. Char las de tekst en de twee vrienden discussieerden eindeloos over de grote vragen van revolutie en revolutie die Camus aan de orde stelde.

Dat lijken mij genoeg redenen om in het werk van Camus op zoek te gaan naar meer informatie over ‘de verloren schat’, die Camus zelf overigens als ‘verloren waarheid’ omschrijft. Ik voeg hier nog een navrante anekdote over de dood van Camus in een auto-ongeluk aan toe. (Todd 1996, p. 1103) Bij de viering van het nieuwe jaar 1960 waren bij Camus thuis in Lourmarin veel vrienden aanwezig. Camus zou een dag later samen met Char per trein naar Parijs vertrekken. De treinkaartjes hadden ze al gekocht. Michel Gallimard nodigde hen echter uit om met zijn nieuwe Citroën mee naar Parijs te rijden. Camus stemde graag toe, Char hield het bij de trein. Op 4 januari reed Gallimard met hoge snelheid tegen een boom. Camus was op slag dood, Gallimard overleed enkele dagen later. Camus had afscheid van Char genomen door hem nog een kleine tekst in handen te spelen: ‘Gehoorzaam aan uw eigen aanwezige krachten’.

Wat is de rol van Arendt als ‘Dritte im Bunde’ in de zoektocht naar de verborgen schat? Over haar relatie met Char had ik het hierboven al. Arendt kende Camus en achtte hem zeer hoog. In haar correspondentie met Blücher noemde zij hem ‘onze beste man in Frankrijk’. (Arendt-Blücher), ook ondersteunde zij hem in zijn polemie met Sartre over *De mens in opstand*. Camus werd toen door de Franse linkse intelligentsia scherp aangevallen. Char was één van de weinigen die het voor hem in Frankrijk opnam, Arendt schreef hem persoonlijk hoezeer ze zijn boek waardeerde. Tekenend is overigens dat dit boek in hetzelfde jaar uitkwam als het politiek-filosofische hoofdwerk van Arendt, *The Origins of Totalitarianism*. Beide studies verwoordden een felle kritiek op de communistische

revolutie in Rusland en het Stalinistische vervolg hiervan. Arendts scherpe kritiek op de Franse revolutie uit *De revolutie* loopt later parallel aan een aantal analyses van Camus uit *De mens in opstand*. (Camus 1965, p. 513-533) Tenslotte is belangrijk dat Arendt en Camus beiden promoveerden op het werk van Augustinus, dat hen, zij het op verschillende wijze, bleef beïnvloeden.

Er ligt dus genoeg materiaal om, zoals Maurice Weyembergh in een ander artikel over tijd en politiek bij Arendt en Camus (Weyembergh 1998, p 151-165) heeft gedaan, de overeenstemming tussen de twee denkers uit te werken. Toch verwijst Arendt in haar gepubliceerde teksten naar mijn weten nergens naar haar Franse medestrijder. Dat is jammer, want zoals ik zal laten zien, bieden namelijk niet alleen de vroege journalistieke teksten van Camus maar ook *De mens in opstand* genoeg aanknopingspunten om de inhoud van 'de verloren schat' verder op het spoor te komen. Ik noem ze kort.

Het al genoemde artikel over de bevrijding van Parijs, waarmee *Actuelles I* begint, is al informatief. Camus stelt dat deze bevrijding geen simpele terugkeer van de vooroorlogse politiek en de individuele vrijheden van de burger kan betekenen. De nieuwe vrijheid is met bloed getekend, daarom zal ze niet 'het rustige en huiselijke gezicht' vertonen waarvan sommigen dromen. 'Deze verschrikkelijke nieuwe geboorte is die van een revolutie'.

Voor wie de latere positie van Camus kent, is dit een zwaar geladen uitspraak. Ook in andere artikelen bepleit Camus een overgang van de revolutie naar de revolutie. Die positie zal hij enkele jaren later in *De mens in opstand* sterk afwijzen, hier gelooft hij er nog in. Niets mag bij het oude blijven. 'Parijs schittert van de hoop en de pijn, zij ontsteekt de vlamniet alleen van de bevrijding, maar ook van de toekomstige vrijheid'. Ik herhaal, deze belofte van een nieuwe vrijheid die we ook bij Arendt vinden, is niet ingelost. Maar ze vormde oorspronkelijk een belangrijk onderdeel van de verloren schat/waarheid die de verzetsstrijders deelden.

Een tweede gemeenschappelijke ervaring wordt door Camus als de verbinding van politiek en moraal omschreven. Onder die kop bundelt hij een aantal artikelen uit 1944 en 1945. (Camus 1965, p. 269-293) In het verzet ging het niet om een afstandelijk, ideologisch engagement dat Sartre predikte, maar om een totale inzet van de mens, om het eigen leven dat op het spel staat. Net als Char en ook, zoals Weyembergh laat zien, Arendt, ervoeren de Fransen die in het verzet actief werden, dit aanvankelijk als 'een last' die zij op zich moesten nemen. Langzamerhand ontdekten zij de vreugden van een nieuwe vrijheid die zij deelden. Op verschillende manieren speelt hierbij de moraal als breuk met de afstandelijke politiek van voor de oorlog een rol. 'Het Parijs dat vannacht strijdt, wil morgen richtlijnen geven. Niet omwille van de macht maar vanwege de rechtvaardigheid, niet voor de politiek maar vanwege de moraal, niet om te heersen over ons land maar om de grootsheid ervan te laten zien.'

Is het nodig om hier opnieuw te constateren dat de gewenste nauwe verbinding tussen moraal en politiek niet tot stand kwam? Het engagement dat Sartre predikte kreeg vooral een literaire en ideologische inhoud. De directe morele betrokkenheid bij de politiek verdween. In zijn latere polemieken met Sartre zal Camus sneeren dat deze zijn leunstoel in de richting van de geschiedenis verplaatste. Zelf probeerde Camus op directe wijze contact te onderhouden met personen en groepen die voor rechtvaardigheid stredden.

Misschien kan de inhoud van de verloren schat in de derde plaats het beste filosofisch worden uitgedrukt met nog een zin van Camus uit *De mens in opstand* die ik nooit vergeten zal: Je me revolte, donc nous sommes', ik kom in opstand dus wij zijn. Het individualistische credo van Descartes, 'ik denk dus ik ben', wordt hier overstegen. Mensen die in opstand komen ontdekken een

gezamenlijkheid, een nieuwe solidariteit. Ze delen met elkaar hun lief en leed, hun pijn en hun hoop. De laatste, weer memorabele, regel van *De mythe van Sisyfus*, de grote studie van Camus over het absurde, luidt 'We moeten ons Sisyfus als een gelukkig mens voorstellen'. Dat moet nu in het meervoud worden geschreven. 'In de ervaring van het absurde is het lijden individueel. Vanuit de beweging van de opstand ontstaat er een collectief bewustzijn, de opstand wordt een avontuur dat allen delen'. (Camus 1965, p. 432)

Maar ook dit schitterende avontuur loopt slecht af, de schat die een groep mensen gezamenlijk dragen, gaat verloren. In *De mens in opstand* onderzoekt Camus de vaak verschrikkelijke dwaalwegen die de opstandige mensen gaan bewandelen. Het oorspronkelijke 'wij' gaat hierbij niet alleen verloren, maar wordt ook op wrede wijze totaal ontkend. Alleen in de kunst lijkt men het nog verhalenderwijs te kunnen verwoorden. Dat gebeurt niet alleen in de grote Europese verhaalkunst die Camus bespreekt, maar ook in de poëzie zoals Rene Char volgens hem overtuigend laat zien.

Nu ik toch teksten die ik altijd onthouden heb, op laat borrelen, ga ik ook graag even terug naar ons eigen Nederlandse verzet en onze eigen verzetskranten. Van Henk van Randwijk, oud-hoofdredacteur van verzetsblad 'Vrij Nederland' staan twee regels groot op een Amsterdamse muur geschreven: 'Een volk dat voor tirannen zwicht, heeft meer dan lijf en goed verloren.

Dan dooft het licht'.

Het lijf en goed betreffen de klassieke individuele vrijheden, de integriteit van het lichaam en de onschendbaarheid van het privébezit. Het licht staat hier net als de vlam die Camus laat ontsteken, voor de gezamenlijke vrijheden die men in de publieke ruimte met elkaar deelt, de vrijheid om te discussiëren, te protesteren, te demonstreren, vreedzaam te vechten, de eigen samenleving vorm te geven. Ze maken kortom onderdeel uit van de verloren schat waarnaar ik met Arendt op zoek ben.

Twee revoluties vergeleken

Niet alleen het laatste hoofdstuk van *De revolutie*, dat als titel heeft 'De revolutionaire traditie en de verloren schat', maar eigenlijk het hele boek handelt over de schat die in de aanloop van revoluties enthousiast ontdekt wordt om in het vervolg vaak snel weer verloren te gaan. Arendt vergelijkt de Amerikaanse en Franse revoluties, de twee grote voorbeelden die, overigens samen met de latere Russische revolutie, vaak als exemplarisch worden voorgesteld. Ze laat zien dat de nieuwe waarden van vrijheid en gelijkheid die in beide gevallen geproclameerd en gevierd worden, om niet verloren te gaan een 'institutionele behuizing' moeten krijgen. Wanneer ze niet stevig gefundeerd en gehuisvest worden ontspoord het revolutionaire enthousiasme op den duur. Dan belanden wij op de verschrikkelijke doodlopende dwaalwegen waar ik naar verwees.

Volgens Arendt is het de Amerikaanse revolutie goddeels gelukt om zich maatschappelijk te verankeren. In het koloniale Amerika, waar een relatieve economische gelijkheid heerste onder de Engelse kolonisten, hoefde men alleen het nieuwe politieke begin dat men nastreefde, vorm te geven. In Frankrijk met zijn bittere armoede en grote economische ongelijkheden moest men ook de sociale kwestie oplossen. De grote massa van de Franse bevolking die vaak onder hongersnoden zuchtte, voelde zich nauwelijks betrokken bij de politieke eisen van de Parijse revolutionaire leiders. Zij wenste gewoon genoeg te eten te krijgen. Een revolutionair als Robespierre onderkende dit sociale probleem wel degelijk. Hij betoogde openlijk zijn medelijden met al deze 'ongelukkigen'. Maar medelijden is geen politieke deugd en hij kon hun probleem op de korte termijn onmogelijk

oplossen. De revolutie draaide dol, de leiders verloren zich in de factiestrijd tussen Jacobijnen en Girondijnen. Die liep uit op het schrikbewind van de guillotine. *De goden hebben dorst* luidt de titel van een beroemde roman van Anatole France over deze ontwikkeling. Een andere uitdrukking is misschien nog treffender: 'De revolutie eet haar eigen kinderen op'.

Volgens Arendt gebeurde dat nauwelijks in de Verenigde Staten. De revolutionaire leiders gingen hier van meet af aan fel met elkaar in discussie over de institutionele behuizing van de nieuwe door hen ontdekte waarden. Die discussie vond onder andere een schitterende weerslag in *De Federalist Papers*, waarop onlangs een uitgebreid Nederlands commentaar verscheen. (De Hert, Kinneking en Versluis 2018) In *De revolutie* bespreekt Arendt tot in detail de discussies tussen verschillende belangrijke revolutionairen zoals Adams, Washington, Jefferson, Hamilton en Madison. Ik ga er hier niet op in, ik merk alleen op dat zij in deze revolutionaire fase niet alleen een nieuwe vrijheid maar ook een nieuw geluk van het gezamenlijk eendrachtig handelen ontdekten. Arendt gaat zelfs zover dat ze 'het recht op geluk' dat de Onafhankelijkheidsverklaring aan ieder mens toekent, interpreteert als een verwijzing naar het collectieve geluk dat de Founding Fathers ervoeren bij hun onderlinge discussies.

Wat zou Arendt gezegd hebben van Of van? Ik heb er al op gewezen, dit soort vragen kreeg ik vaak bij lezingen die ik over haar hield. Meestal weigerde ik voor haar te buikspreek, maar onlangs heb ik mij er toch een keer aan gewaagd. Het ging over de recente ontwikkelingen onder Trump in de Verenigde Staten, over de 'Black Lives Matter' beweging en de bestorming van het Capitool door een fanatieke witte menigte. Ik vermoedde dat Arendt hier zeer kritisch over zou hebben geoordeeld. Ze zou misschien ernstig zijn gaan twijfelen aan haar lofzang over de Amerikaanse revolutie. Al in de loop van haar leven, toen ze haar nieuwe vaderland steeds beter leerde kennen, verminderde haar enthousiasme erover zienderogen.

In *De revolutie* is ze zich ervan bewust dat de Verenigde Staten het aan de slavernij te danken hadden dat er nauwelijks een sociale kwestie bestond zoals in Frankrijk. Zij vraagt zich nadrukkelijk af of de relatieve rijkdom 'van de arme witte man niet in belangrijke mate afhing van de zwarte arbeid en de zwarte ellende' en wijst erop dat in het midden van de achttiende eeuw 'ruwweg 400.000 zwarte mensen met ongeveer 1.850.000 witten in Amerika samenleefden'. (Arendt P. 73) Haar conclusie is duidelijk: de instelling van de slavernij brengt een duisternis met zich mee die nog zwarter is dan de armoede; de slaaf, niet de arme witte man, werd volledig over het hoofd gezien. Arendt wijst erop dat onder de Founding Fathers met name Jefferson zich bewust was van 'de fundamentele misdaad waarop het bouwwerk van de Amerikaanse samenleving berustte'.

Dit oordeel dat zij in een recent ontdekte en gepubliceerde waarschijnlijk voor een lezing bedoelde tekst herhaalt (Arendt 2018, p. 52-55), liegt er niet om. Toch doet Arendt er in haar analyses over de Amerikaanse revolutie verder niets mee, vergelijkbaar met Jefferson die pas op zijn sterfbed zijn slaven de vrijheid verleende. Ook bij Arendt blijven de zwarte slaven onzichtbaar. Het gaat mijn vermogens te boven, maar het zou spannend zijn om de huidige Amerikaanse politieke cultuur te belichten vanuit een ontstaansgeschiedenis waarin sommige Founding Fathers ronduit erkenden dat 'de instelling van de slavernij onverenigbaar was met het vestigen van de vrijheid'. (Arendt ...p. 73)

In het laatste hoofdstuk van *De revolutie* is de verloren schat ook deels aanwezig in het radensysteem dat steeds opnieuw in een revolutionaire situatie de kop op stak. Arbeiders, boeren, soldaten vormden spontaan raden om hun eigen bestaansvoorwaarden te organiseren. De aandacht

hiervoor heeft Arendt ongetwijfeld te danken aan Blücher, die actief betrokken was bij de Beierse Radenrepubliek die in 1919 korte tijd bestond. Arendt verwijst er min of meer terloops naar. (Arendt ...p. 280). Ze wil er kennelijk geen extra nadruk op vestigen. In de verdere chronologie van de revolutie - Arendt heeft het hier niet over het verzet uit de Tweede Wereldoorlog - noemt ze de Hongaarse opstand tegen de Sovjet-Unie uit 1956. In Boedapest ontstond toen spontaan een radenstelsel dat zich 'met een ongelofelijke snelheid over het hele land verspreidde'. (Arendt P.280)

Hiermee eindigt voor haar het jaartallenrijtje van de revoluties. Dat is uitermate vreemd. Arendt reflecteerde met haar analyses graag op actuele politieke ontwikkelingen. Dat laat zij hier na. In *The Origins of Totalitarianism* beschrijft ze wel de totalitaire ontsporing van de Russische revolutie, waar ze ook in *De revolutie* enige aandacht aan besteedt. Maar de stralende oorsprongen hiervan die Paustovsky enthousiast beschreven heeft in *Het begin van een onbekend tijdperk*, een titel die haar zou moeten aanspreken, komt bij haar nauwelijks aan bod. Over de Chinese revolutie van Mao zwijgt ze helemaal, de Cubaanse revolutie van Castro en Guevara die zij meemaakte, negeerde zij volledig.

Dat is uitzonderlijk jammer. Want hier hadden haar analyses over de verloren schat goed van pas kunnen komen. Het had veel linkse mensen die in een recent verleden in verwarring raakten over de relatie tussen het jubelende begin en het trieste vervolg van deze revoluties kunnen helpen om deze pijnlijke ontwikkelingen te begrijpen. Omdat ik hier zelf in het verleden mee worstelde en omdat mijn wens om te begrijpen zich ook, of beter juist, tot mijzelf uitstrekt, ga ik er kort op in.

Met de Sovjet-Unie als vervolg van de Russische revolutie heb ik het nooit moeilijk gehad. Niet alleen door de beschrijvingen van Arendt over het totalitarisme, maar ook via de nodige vrienden die de werkelijkheid van de Sovjet-Unie en Oost-Europa goed kenden, heb ik er altijd scherp afstand van genomen. De vele fellow-travellers uit West-Europa, van Sartre tot Ivens, begreep ik nooit. Voor mijn gevoel klampten zij zich vast aan het stralende begin en bleven daarom blind voor de latere werkelijkheid die zich achter de revolutionaire schijn verborg.

Bij de Chinese revolutie lag dat voor mij anders. Juist met behulp van de analyses van Arendt schreef ik enthousiast over Mao en de begintijd ervan. (Achterhuis 1975, p. 104-125) Hoe deze revolutie zich ontwikkelde had bleef mij onbekend, wat er achter het bamboegordijn gebeurde, ontging mij grotendeels. Ik gaf graag geloof aan de enthousiaste verhalen van deskundigen, van de antropoloog Wertheim bij ons tot de bij mij geliefde romanschrijfster Han Suyin in China. Al snel ontdekte ik dat ik mij vergist had, al snel nam ik mede onder invloed van Ivan Illich die ik in *Filosofen van de derde wereld* veel te gemakkelijk naast Mao plaatste (Achterhuis 1975, p.82-104), afstand van de ontwikkelingen in China. Het is instructief, niet alleen voor mijzelf maar ook voor de grote groep van medestanders die mijn artikel over Mao de hemel in prezen en graag overnamen, om er kort op terug te blikken. De rijkdommen van de aanvankelijke schat die helaas al snel verloren ging, worden zo scherp zichtbaar.

Rond de Cubaanse revolutie zien we dezelfde wendingen en thematieken terugkeren als bij de Chinese. Harry Mulisch schreef in 1968 met *Het woord bij de daad*, een jubelend verslag over het Cuba van Castro en Guevara. Maar ook hier ontspoorde de revolutie snel. De Cubaanse dichter Heberto Padilla, die kritiek uitoefende op onderdrukkende ontwikkelingen werd gearresteerd en opgesloten. Hij kwam vrij na een schuldbekenenis, die sterk deed denken aan de schuldbekenenissen in de beruchte Moskouse processen onder Stalin in de jaren dertig. Mulisch verdedigde in *De affaire Padilla*, dat hij als een vervolg van zijn eerdere kroniek van de revolutie presenteerde, zijn arrestatie en hechte geloof aan zijn woorden. Pas zo'n 20 jaar later, in zijn magnum opus, *De ontdekking van de hemel*, blik hij via zijn hoofdpersonen Onno en Max ironisch

terug op het feest van de revolutie dat dezen toen in Havanna meemaakten (Mulisch 1992, p. 183-198).

Het laatste voorbeeld dat mij als voormalig activist in de anti-apartheidsbeweging ook persoonlijk raakt, ontleen ik aan de intense leeservaring van de 'memoir' *Om het hart terug te brengen* van Annemarié van Niekerk. Zij beschrijft in haar aangrijpende boek onder andere de feestelijke sfeer die er in haar woonplaats Port-Elizabeth heerste toen het einde van de apartheid in zicht kwam. Wit en zwart liepen enthousiast vooruit op de nieuwe vrijheid die in Zuid-Afrika zou ontstaan. Elke avond waren er bijeenkomsten, beeldende kunstenaars hielden vrijheidsexposities, intellectuelen discussieerden over de nieuwe maatschappelijke orde die men wilde creëren, schrijvers publiceerden pamfletten, gedichten en verhalen die van mond tot mond gingen. Met Denzel, haar toenmalige echtgenoot, kwam Van Niekerk tijd te kort om overal aan mee te doen. Zij trok op met Nobelprijswinnares Nadine Gordimer en liep op een party Nelson Mandela die net vrijgelaten was, tegen het lijf. In Nederland volgde ik later op afstand het feest van de eerste vrije verkiezingen en het ontroerende begin van het presidentschap van Mandela.

Maar wie verder leest in *Om het hart terug te brengen* ontdekt hoe de revolutie langzaam verzandt. De grote economische ongelijkheden bleven, zij het niet altijd langs raciale lijnen, bestaan, het geweld nam schrikwekkende vormen aan. De beschouwingen van Arendt over de sociale kwestie als reden van de mislukking van de Franse revolutie blijken ook in Zuid-Afrika te gelden. Eeuwen onderdrukking en uitbuiting van de zwarte bevolking blijken niet simpel met een uitbarsting van revolutionair enthousiasme opzij te kunnen worden geschoven.

Macht en gevaar van handelen

Om de vragen over de verloren schat uit de historisch gerichte analyses van Arendt systematisch te doordenken moeten we ons richten op haar filosofische hoofdwerk *The Human Condition*. Daarin onderscheidt ze in het actieve leven van mensen drie fundamentele activiteiten: arbeiden, werken en handelen. Wanneer ik het met de tekst van Van Randwijk zeg, gaat het bij het arbeiden om het lijf, om ons leven en ons lichaam, bij het werken om het goed, het huis dat wij bewonen. Bij het handelen staat het netwerk van menselijke betrekkingen, volgens van Randwijk het licht waarin wij samenleven, centraal, waarin wij ten overstaan van onze medemensen met de verbindingen van woord en daad die Camus en Mulisch prijzen, manifesteren. Arendt verbindt dit handelen, zowel in de revolutionaire traditie als in het verzet tegen het nazisme, met de schat van de collectieve vrijheid. In *De menselijke conditie* krijgt dit politieke handelen de meeste aandacht. Maar ik onderstreep dat wij het ook in een bredere zin moeten opvatten; heel veel andere, minder politieke geladen uitingen, vallen onder het begrip 'handelen'.

Door gezamenlijk te handelen creëren mensen macht. Volgens de eigenzinnige analyses van Arendt gaat het hier om een collectief begrip, dat we moeten onderscheiden van kracht, geweld en autoriteit. De Nederlandse uitdrukking is tekenend: eendracht maakt macht. De politieke macht van een eendrachtig volk werd voor het eerst in het klassieke Griekenland ontdekt door de filosofen maar vooral door de historici. Herodotus beschrijft hoe deze macht zich manifesteerde in de oorlogen van de kleine Griekse stadstaten tegen het immens grote Perzische rijk.

Deze macht van een verenigde groep mensen is ook aanwezig in de beginfase van revoluties. Natuurlijk kan ze, zo geeft Arendt toe, altijd met bruto geweld worden vernietigd, maar vaak zijn

mensen in hun eendrachtige strijd zo goed als onverslaanbaar. De pleinen en straten van veel Europese steden, van Athene en Rome in de oudheid, van Florence en Gent in de Renaissance, van Parijs en Sint Petersburg in de tijd van de grote revoluties en tenslotte van Leipzig en Caïro in de recente geschiedenis van Oost-Europa en de Arabische wereld, getuigen alle van de macht die de gezamenlijkheid van verbonden mensen tevoorschijn kan roepen.

Als keerzijde van de ongehoorde macht die zo kan ontstaan, kent het handelen ook gevaarlijke kanten en zwakheden. Arendt bespreekt ze uitvoerig. (Arendt 1994, p. 186-191) In al zijn complexiteit kan het handelen een proces ontketenen dat onbegrensd, onomkeerbaar en onvoorspelbaar is. Ik hoef hier geen politieke voorbeelden op te roepen, ieder kan dit in zijn of haar persoonlijke leven herkennen. Een kleine daad kan opgepikt, geïnterpreteerd en voortgezet worden door medemensen wat soms ontzagwekkende en onbedoelde gevolgen heeft die je niet simpel kan terugdraaien. Mensen die van elkaar verschillen in wat Arendt als pluraliteit benoemt, beheersen hun handelen nooit. Ze zijn afhankelijk van anderen die dit handelen soms passief moeten ondergaan, maar ook actief kunnen tegenwerken en veranderen.

De Grieken onderkenden deze gevaren. Vandaar de oproep van Aristoteles, hun belangrijkste politieke filosoof, om maat te houden, om grenzen in acht te nemen. De grootste politieke ondeugd was voor hen de hubris, de overmoed, waaraan de Perzen in hun oorlogen met Grieken ten onder gingen.

Arendt onderkent het belang van deze Griekse 'remedie' voor het handelen, maar ze voegt er nog twee noodzakelijke mechanismes aan toe. De macht der vergeving is het antwoord dat mensen kunnen geven op de onomkeerbaarheid van het kwaad dat men elkaar onderling aandoet, de macht der belofte die men elkaar geeft, helpt mensen om de onvoorspelbaarheid van hun gezamenlijk handelen te voorkomen. De studie in de theologie die Arendt korte tijd bij Rudolf Bultmann volgde, werpt hier haar vruchten af. De macht der vergeving is volgens Arendt voor het eerst door Jezus van Nazareth ontdekt, de macht der belofte door Abraham, 'de man van Ur'.

Hoewel de macht der vergeving recent ook politieke uitdrukking heeft gevonden in de Waarheids- en Verzoenings Commissies, die na extreme conflicten een nieuw begin moeten helpen mogelijk maken, heeft vooral de politieke uitdrukking van de macht der belofte in de Westerse geschiedenis een ongemeen belangrijke rol gespeeld. Ze heeft volgens Arendt dus een Joodse oorsprong. De ontdekker ervan is 'Abraham, de man van Ur, wiens gehele levensverhaal, zoals het ons in de bijbel wordt verteld, getuigt van zo'n hartstochtelijke drang tot het sluiten van verdragen, dat het haast lijkt of hij slechts uit zijn land van herkomst was weggetrokken om de macht van de wederzijdse belofte in de wildernis van de wereld te testen, totdat ten slotte God zelf een verbond met hem wilde aangaan.' (Arendt 1994, p. 242)

De Romeinen getuigden veel meer dan de Grieken van het belang van verdragen. Zowel in het Romeinse recht als in de betrekkingen met andere volken stond de onschendbaarheid van overeenkomsten centraal. Pacta sunt servanda, verdragen moeten gehouden worden, luidde de bekende Romeinse stelregel. In de moderne tijd wordt dit principe in allerlei verschillende contracttheorieën van Hobbes tot Rousseau, voortgezet. Staten en gemeenschappen ontstaan zo via een sociaal contract waarin individuen beloven eigen vrijheden en belangen op te geven ter wille van de te vormen gemeenschap.

In *De revolutie* onderstreept Arendt dat de Engelse kolonisten die naar Amerika uitweken gewoon waren om zich bij hun ondernemingen in de wildernis van de nieuwe wereld door verdragen aan elkaar te binden. Het bekendst is het verdrag dat de Pilgrim Fathers op de Mayflower met elkaar sloten. Het werd opgesteld tijdens de zeereis en het werd plechtig getekend bij de landing. De

kolonisten vertoonden een 'duidelijk vertrouwen om 'door niemand toegestaan of bevestigd en nog niet gesteund door enige geweldsmiddelen, zich samen te voegen tot een 'Civil Body Politick', dat uitsluitend bijeengehouden door de macht van de onderlinge belofte in de aanwezigheid van God en van elkaar' in staat was eigen wetten en regeringsinstellingen te creëren. (Arendt ...,p. 178)

Dit soort verdragen werd voortgezet in 'de wildernis' van Amerika. Steeds waren er groepen die zich onderling met een contract verbonden om zich te constitueren tot 'burgerlijke politieke lichamen'. Weer wordt duidelijk dat hier voor Arendt een belangrijk deel van de verloren schat ligt. Deze nieuwe politieke lichamen waren niet 'verdeeld in regeerders en geregeerden'. Officieel vielen ze natuurlijk onder de regering van de Engelse kroon, maar in de praktijk openden zij de toegang 'tot een nieuw politiek terrein dat macht genereerde en dat in staat was rechten op te eisen'. Zo vormden zij een soort voorbereiding op de latere revolutie.

Een nieuwe revolutie?

Met bovenstaande beschouwingen hoop ik toch veel elementen van de volgens Arendt verloren schat opgedolven te hebben. Ze blijken van Jeruzalem tot Athene, van Rome tot Florence, van Nederland (Met recht wijst Nic Koning op de 'Acte van Verlatinghe uit 1581, waarin de Zeven Provinciën zich in een opstand los maakten van de heerschappij van een onrechtvaardige Spaanse vorst) tot de Verenigde Staten in de Westerse geschiedenis te resoneren. Zeker, ze zijn soms ondergesneeuwd door de op zich onmisbare individuele vrijheidsrechten, ze zijn vergeten in de race voor economische groei waarin burgers tot consumenten worden gereduceerd. Maar tegenover Arendt, die soms naar mijn mening teveel meegaat met een gemakkelijk cultuurpessimisme, wil ik met nadruk stellen dat herinneringen aan de verloren schat nog wel degelijk in ons collectieve bewustzijn aanwezig zijn. Soms komen ze spontaan weer naar boven zoals in mei 1968 en in de vele politieke vernieuwingen die hier aan ontsprongen, soms leven ze vooral zoals Camus stelt, voort in verhalen en kunst.

Terwijl ik dit schrijf, blik ik terug op de grote klimaatmars van gisteren, 6 november, in Amsterdam, waar 40.000 mensen aan deelnamen. Dat er een klimaatrevolutie moet plaats vinden, lijkt langzamerhand een brede maatschappelijke overtuiging te worden. De beschouwingen van Arendt kunnen helpen om er vorm aan te geven. Welk vervolg is mogelijk nu de Amsterdamse demonstranten na het vertoon van hun macht, weer uiteen zijn gegaan, hoe kunnen we het elan dat zij vertoonden, verder gestalte geven? Is het dit keer alleen maar een last die wij op ons moeten nemen of ontdekken wij een nieuwe vrijheid en zelfs misschien een nieuwe vorm van collectief geluk? Dit klinkt misschien te snel positief, maar natuurlijk moeten we ook rekening houden met de gevaren van de onvoorspelbaarheid, de onbegrensdeheid en vooral, juist in de relatie tot de natuur, de onomkeerbaarheid van het menselijk handelen. Een andere uitspraak die in mijn hoofd zingt, komt van de ook bij Arendt geliefde dichter Hölderlin: 'Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch'. Ik herinner mij deze uitspraak via Heidegger. (Heidegger 1973, p.41), maar juist vanuit Arendts discussie met Heidegger zou ik er een andere interpretatie aan willen geven. Die ligt dan niet in de Vita Contemplativa, in het denken, maar in de Vita Activa, het handelen.

David van Reybrouck, die als fellow verbonden is aan het Hannah Arendt Instituut in Washington, heeft recent de filosofische ideeën van Arendt over handelen geconcretiseerd naar de huidige deels digitale werkelijkheid van de westerse democratieën. Via de door hem gepropageerde 'burgerraden' zouden we zo de verloren schat misschien op een verrassende wijze kunnen hervinden.