

## SAMENLEVING EN PHILIA In gesprek met Arendt en Derrida

*Dirk De Schutter*

Met een indrukwekkende reeks werken over politiek en democratie heeft Jacques Derrida<sup>1</sup> in de afgelopen jaren de stelling onder vuur genomen als zou het project van deconstructie niet geïnteresseerd zijn in het domein van de politiek. Derrida heeft deze stelling niet alleen willen ontcrachten met enkele schriftelijke bedenkingen bij het ontstaan van de Europese monetaire unie (*L'autre cap*), of met een lektuur van befaamde auteurs uit de politieke theorie zoals Karl Marx en Carl Schmitt (*Spectres de Marx, Politiques de l'amitié*), of met een onderzoek naar de samenhang tussen democratie en vriendschap (*Politiques de l'amitié*), tussen rechtvaardigheid en geweld (*Force de loi*) of tussen politiek en gastvrijheid (*De l'hospitalité*), hij heeft vooral op een erg vastberaden manier het lot van de deconstructie gekoppeld aan de toekomst van de democratie: "geen deconstructie zonder democratie, geen democratie zonder deconstructie" (*PA*, 128).

Hannah Arendt<sup>2</sup>, die zich zelden op boude uitspraken laat betrappen, trekt eveneens een parallel tussen een noodzakelijke ontmanteling van de metafysische traditie en een herontdekking van de zin van het politieke handelen. Die ontmanteling is noodzakelijk geworden, zowel omdat de totalitaire regimes uit de twintigste eeuw aan de politiek als zodanig onnoemelijke schade hebben toegebracht als omdat de filosofie in haar poging om te begrijpen wat zich tussen mensen in het publieke domein afspeelt de politiek eerder heeft toegedekt dan verhelderd. Arendt neemt de vraag 'Heeft politiek nog wel zin?' heel ernstig, omdat het voor haar niet vaststaat dat we weten welke politiek geschikt is om aan de eisen van het post-totalitaire, laat-kapitalistische tijdperk van de mondialisering te voldoen. Bovendien is zij ervan overtuigd dat we niet bij de filosofie te rade moeten gaan om inzicht te verwerven in de wetten van het actieve leven en dat de filosofie in haar streven om het contemplatieve leven veilig te stellen een beperkte en verminkte voorstelling heeft gegeven van wat het betekent actief in de wereld te zijn.

Tussen Derrida en Arendt zal deze tekst zich afspelen. Om allereerst vast te stellen dat er zich tussen hen zo weinig afspeelt. Het scherpst manifesteert dit zich in *Politiques de l'amitié*, waarin Derrida een traditie die teruggaat op Aristoteles, aangrijpt om politiek te definiëren als het stichten van een gemeenschap van vrienden. Hij snijdt daarbij een punt aan dat Arendt erg dierbaar is, maar hij vermeldt of citeert haar nergens. Wel Plato, Aristoteles,

Cicero, Augustinus, Montaigne, Kant, Nietzsche, Schmitt, Freud, Heidegger, Blanchot, Bataille, Levinas, en vele, vele anderen. Uitgerekend in een boek waarin het phallogo- en androcentrisme van de politiek en de politieke theorie vastgesteld wordt, schittert Arendt door afwezigheid. Derrida kent Arendt niet, terwijl hij Schmitt het volgende ten laste legt: "Geen vrouw te bespeuren. Een bevolkt gebied, zonder enige twijfel, maar allemaal mannen, mannen, mannen. Tevergeefs zou u hier naar een vrouwenfiguur zoeken, een vrouwelijk silhouet, of naar de geringste zinspeling op de seksuele differentie." (PA, 179)

### 1. 'Wat men democratie noemt'

Hoewel Arendt en Derrida allebei optreden als bondgenoten in wat een reddingsoperatie van het politieke kan worden genoemd, toch komen ze niet overeen, noch in methodiek, noch wat het beoogde doel betreft.

Zoals voor Nietzsche de metafysica geboren is uit de moord op de tragedie, zo is voor Arendt de metafysica geboren uit de moord op de politieke praxis. In Plato's droom van de koning-filosoof, die in de metafysische traditie tot en met Heidegger heeft rondgespookt, schuilt het verlangen om de politiek als zodanig te elimineren of te herleiden tot een zaak van heerschappij en deskundigheid. Vooral de broosheid van de handelingen met hun onvoorspelbare uitkomst zijn een doorn geweest in het oog van de filosoof, die pretendeert over de ware inzichten voor de samenleving te beschikken en er daarom op uit is om doelen en normen voor de politiek aan te reiken en zo de onvoorspelbaarheid van het handelen in te dijken. Kortom, de filosoof misprijst het handelen of de *praxis*, omdat het onmogelijk is de zin van deze activiteit veilig te stellen, en vervangt het handelen door een resultaatgericht, nuttig werken of *poiësis*.<sup>3</sup>

Arendt concludeert dan ook dat de metafysica een vertekend beeld ophangt van het politieke handelen. Zoals Heidegger de voorsocratische denkers inroept en bij hen op zoek gaat naar een vergeten zijnservaring, zo doet Arendt een beroep op getuigenissen uit de prefilosofische *polis* om de zin van de politiek op het spoor te komen. Die getuigenissen vindt ze niet bij filosofen, hoewel ze veel sympathie heeft voor Aristoteles en heel schatplichtig is aan diens onderscheid tussen *poiësis* en *praxis*, maar wel bij geschiedschrijvers en revolutionairen. De auteurs die zij met instemming citeert, heten Herodotus, Thucydides, en uit de moderne tijd Thomas Paine, John Adams, Thomas Jefferson.

Derrida beseft terdege het risico dat ligt in "de reductie van het politieke tot het onto-fenomenologische" (PA, 23), maar toch onderneemt hij een hernieuwde lectuur van Plato's dialogen, zoals *De staat*, om 'la démocratie à venir' te redden. Uitgerekend het geschrift dat volgens Arendt de toon gezet heeft in de subordinatie van het actieve aan het contemplatieve leven, fungeert

bij Derrida als een spoor dat leidt naar een democratie van de toekomst. 'Démocratie à venir' is de frase die Derrida gebruikt om duidelijk te maken dat hij enerzijds vasthoudt aan de uit Athene afkomstige democratische traditie en dat hij zich als de erfgenaam van deze traditie beschouwt, maar dat hij anderzijds deze democratie nergens verwezenlijkt ziet, dat geen land ter wereld mag claimen over een democratie te beschikken, omdat de democratie als een blijvende belofte aan de wereld gegeven is.

Maar hoe groot zijn geloof in het democratisch principe ook is, Derrida kan niet ontkennen dat het woord hem zorgen baart. Om te beginnen de woordcombinatie zelf: *demos* en *kratia*. Wie of wat is de *demos*, het volk? In vele moderne talen – denken we aan het Nederlandse *volk*, het Engelse *people*, het Franse *peuple*, het Italiaanse *popolo* – slaat het woord zowel op de totale bevolking van een land als op de leden van de onderste klassen. Deze semantische dubbelzinnigheid met aan de ene kant een alomvattende insluiting en aan de andere kant een hopeloze uitsluiting heeft in de loop van de moderne geschiedenis minstens twee keer een beslissende invloed uitgeoefend: na 1789 en na 1848. Volgens Arendt draagt dit woord de sleutel "voor elk begrip van de Franse revolutie" (*OR*, 75): het stond voor tegenspoed en ongeluk en duidde "les malheureux" aan. Of de Franse Revolutie deze 'ongelukkigen' echt geëmancipeerd heeft, is twijfelachtig, aangezien ze een halve eeuw later opnieuw door de straten marcheerden, dit keer als 'les misérables'. Marx, van zijn kant, greep deze spanning in het woord 'volk' aan om de verstotenen van het *Lumpenproletariat* ervan te overtuigen dat zij de ware vertegenwoordigers waren niet enkel van het volk, maar zelfs van de hele mensheid, en dat zij dus voorbestemd waren om in de klassenstrijd de overwinning te behalen.<sup>4</sup>

Meer nog dan het woord '*demos*' speelt het woord '*kratia*' Derrida parten. Om te beginnen weet hij niet hoe het te vertalen: hij aarzelt tussen 'pouvoir', 'maîtrise' en 'force' (*V*, 33, 45, 65). Het blijft onduidelijk welke betekenis deze drie woorden voor hem hebben en of hij ze als synoniemen beschouwt. Voor Arendt, die de moeite genomen heeft om naar het onderscheid tussen macht, geweld, gezag en heerschappij te zoeken, zijn ze dat zeker niet: politiek dient erop gericht te zijn zoveel mogelijk geweld ('force') en heerschappij uit te schakelen en komt tot stand waar mensen in de vrijheid van een gezamenlijk overleg macht ('pouvoir') uitoefenen. Politiek en macht horen voor haar samen: dit is evenwel geen negatief oordeel, ingegeven door de idee dat macht corrumpert; macht ontstaat waar weloverwogen woorden met overtuiging gesproken worden en zinvolle handelingen verricht. Voorts heeft 'maîtrise' (meesterschap of deskundigheid) in de politiek geen plaats: 'maîtrise' is een onontbeerlijk bestanddeel van het werk, de *poiêsis*, terwijl ze in het handelen of de *praxis* een gevaar voor het bezonnen oordeel, de *phronêsis*, inhoudt.

Om al deze redenen heeft Arendt bezwaren bij het woord of het begrip 'democratie'. Zij gaat op zoek naar een regeringsvorm die niet aangetast is door "de notie van heerschappij (de 'archie' van *archein* in monarchie en oligarchie, of de 'cratie' van *kratein* in democratie)". Ze gaat dus op zoek naar een politiek die vrij is van heersers en leiders, en vindt die in Herodotus' omschrijving van de 'isonomie', "een politieke organisatie waarin de burgers samenleefden zonder enige vorm van heerschappij, zonder een verdeling tussen heersers en onderdanen". Het is trouwens haar overtuiging dat het woord 'democratie' aanvankelijk een denigrerende betekenis had, uitgevonden door de tegenstanders van de isonomie, die in de 'heerschappijloze' politiek slechts de heerschappij van het volk zagen (OR, 30).

Ondanks gelijkaardige bedenkingen is Derrida het hier niet mee eens. Hij treedt Arendt niet bij in haar verwerping van de democratie; dat lijkt voor hem onmogelijk, aangezien hij politiek en democratie met elkaar identificeert: "Het politieke, dat wil zeggen het democratische." (V, 53) Hij schrikt er, zoals gezegd, niet voor terug om de toekomst van de democratie te verbinden met de toekomst van deconstructie. Hij doet dit op grond van het inzicht dat beide een uitdaging aangaan met de waarheid, opgevat als onthulling van het wezenlijke of als *adaequatio*. Deze uitdaging vindt haar oorsprong, aldus Derrida, in het feit dat de democratie 'zelf' verstoken is van een wezen, dat ze getekend is door een tekort aan eigenheid. "Het is de eigenlijke betekenis, de zin van het identieke, het is het zelf en het zichzelf dat aan de democratie ontbreekt." (V, 61)<sup>5</sup> Precies daarom is de democratie nooit voltooid, en bestaat ze slechts als belofte, als toekomst. Het wekt nauwelijks verbazing dat hij besluit met de toch wel krasse uitspraak, die zijn bedoelingen nogmaals extra in de verf zet: "La démocratie est différence." (V, 63)

In de marge van dit besluit maakt Derrida twee bedenkingen: de eerste betreft de islam, de tweede Heidegger. Met betrekking tot de islam merkt Derrida op dat de enige regimes in de wereld die de democratie niet omarmen, tot de moslimcultuur behoren. "De islam, een zekere islam zou dus de enige religieuze of theocratische cultuur zijn die nog in staat is om, de facto of de jure, een weerstand tegen de democratie te inspireren en te formuleren." (V, 52) Hoe benard en verward de situatie in sommige islamitische landen (Algerije, Indonesië, Irak, Iran, Jemen) ook is en hoe beangstigend de terreur die uitgaat van het moslimfundamentalisme, deze opmerking heeft iets verbijsterends. Het is immers geen uitgemaakte zaak dat de islam de religieuze waarheid moet verabsoluteren en de scheiding van religie en staat niet kan tolereren, zoals het evenmin een uitgemaakte zaak is dat de gesecculariseerde landen in het Westen een deconstructie van de waarheid beamen. Vele vragen blijven hier onbeantwoord, zoals: waar haalt Derrida het criterium vandaan om de moslimlanden uit de democratische wereld uit te sluiten, als hij de democratie zelf omschrijft als "ontbreken van het eigene", als "wezenlijk onvoltooid" (V,

61-62)? Waar geschiedt het meeste kwaad: in de landen die weerstand bieden aan de democratische traditie of in de landen die zichzelf democratisch noemen en in naam van die democratie het geweten van de wereld spelen? Waarom steigert het Westen als het geconfronteerd wordt met een religieuze waarheid, en buigt het voor de waarheid van de economie en de wetenschap? Wat is de politieke betekenis van deze uitspraak over de islam in een boek als *Voyous*, dat enerzijds een felle kritiek formuleert bij de Amerikaanse retoriek van de "schurkenstaten", maar anderzijds zowel de Verenigde Staten als Israël rekent tot die landen "die *zich* vandaag presenteren als democratieën" (V, 52)? Ten slotte: er is iets heel geruststellends in Derrida's vaststelling dat vele moslimlanden nog geen proces van democratisering hebben doorgemaakt; veel alarmerender is Arendts vaststelling dat *alle* westerse landen spijs eeuwen van democratisering de zin voor het politieke, voor handelen in vrijheid en in gezamenlijk overleg, verloren hebben.

Met betrekking tot Heidegger merkt Derrida op dat hij, zoals vele filosofen voor hem, niet de zijde van de democratie heeft gekozen. *Mutatis mutandis*, kan hier hetzelfde gezegd worden. Heideggers (al dan niet kortstondige) alliantie met het nazi-regime en zijn smadelijke commentaren bij *bestaande* democratieën geven Derrida natuurlijk gelijk. Maar opnieuw: waarom zou Heidegger geen deel uitmaken van 'la démocratie à venir'? Vooral, als in overweging genomen wordt dat er een band bestaat tussen democratie en deconstructie? Of wordt Heidegger ook uit de toekomst van deconstructie geschrapt?

Derrida bekent zich niet alleen tot de traditie van de politieke democratie, hij wuift bovendien het door Arendt geopperde alternatief van een isonomie weg. Aan de hand van een citaat uit Plato's *Menexenus* verwerpt hij onrechtstreeks Arendts stelling als zou isonomie niets te maken hebben met de natuurlijke eigenschappen van de mens, maar enkel door de wetten van de *polis* gewaarborgd zijn. "De isonomie vormde de waarborg voor *isotês*, gelijkheid, niet omdat alle mensen gelijk geboren of geschapen zijn, maar integendeel, omdat mensen van nature uit (*phusei*) niet gelijk zijn, en een artificieel instituut nodig hebben, de *polis*, die ze krachtens de wet (*nomos*) gelijk maakt." (OR, 30) Volgens Derrida gaat de isonomie wel terug op een natuurlijk gegeven: 'isonomia' staat of valt met 'isogonia' en steunt dus op een gelijke afstamming. De Atheners zijn allen gelijk voor de wet, voorzover ze allen het bewijs van een zuivere geboorte kunnen voorleggen; ze zijn elkaars gelijken, omdat ze geboren zijn op Atheense grond en dus het voorrecht van de autochtonie genieten. In *Menexenus* trekt Plato "alle politieke consequenties uit de goede afkomst, uit het eugenetische, dat uit niets anders bestaat, en geen ander fundament heeft, dan het autochtone". Derrida besluit: "De natuur commandeert de wet, de gelijkheid van geboorte ligt aan de basis van de gelijkheid voor de wet." (PA, 115)

In zijn lektuur steunt Derrida zich op het onderzoek van Nicole Loraux – een vrouw, jawel. Maar hij lijkt minder belang te hechten aan het parodiërend of pasticherend<sup>6</sup> karakter van de *Menexenus*. Immers, een parodie – Derrida spreekt van een satire die de maatschappij een spiegel voorhoudt – doet altijd een beroep op beelden, uitdrukkingen of opvattingen die wijdverspreid zijn en geldigheid verworven hebben. Bovendien bevat deze parodie zegswijzen die perfect harmoniëren met de meest ernstige passages uit *De staat*: “de welsprekendheid is een dekmantel voor postulaten, tegenstellingen en associaties die niet alleen het gebruikelijke Griekse vertoog structureren, maar bovendien het politieke vertoog van Plato, ook waar die alle ironie weert...” (*PA*, 125) Dit laatste zou natuurlijk enkel Arendt sterken in haar wantrouwen ten aanzien van Plato’s politieke geschriften...

## 2. De revolutie van het medelijden

Arendt en Derrida zijn allebei van oordeel dat politiek niet zonder revolutie kan. Arendt baseert dit oordeel op de geschiedenis van de moderne tijd die een opeenvolging van revoluties laat zien: zij verwijst naar de Amerikaanse, de Franse, de Parijse, de Russische en de Hongaarse revolutie, maar we zouden er de studentenrevoltes van mei '68 en de omwentelingen in het Oostblok in het begin van de jaren '90 kunnen aan toevoegen. Voor Derrida is dit eerder een theoretisch oordeel: hij droomt van een ‘*démocratie à venir*’, waarbij de traditionele democratie die een gelijke behandeling van elk individu als principe vooropstelt, plaats maakt voor een democratie die niet iedereen gelijkschakelt, maar oneindig differentieert, en in haar streven naar rechtvaardigheid de heterogeniteit en de pluriformiteit niet schuwt (*V*, 35). Deze inbreuk van een andere orde waarbij rechtvaardigheid niet berekend wordt, maar de dissymmetrie van de onbetaalbare gave toestaat, blijft onmogelijk zonder revolutie. Maar hoezeer Arendt en Derrida het ook eens zijn in hun apologie van of pleidooi voor de revolutie als beginsel, hun interesses blijven verschillend georiënteerd. Het model waarop Arendt zich richt, is de Amerikaanse revolutie; het model van Derrida is de Franse Revolutie.<sup>7</sup>

Het inzicht dat de Franse politieke filosofie uit de tweede helft van de twintigste eeuw beheerst heeft, stamt van Claude Lefort: “de plaats van de macht is leeg”.<sup>8</sup> Volgens Lefort ligt in deze zin samengevat wat er zich tijdens de Franse Revolutie met de onthoofding van Lodewijk XVI heeft voorgedaan. Hoewel Lodewijk XVI niet de eerste vorst was die dit barre lot onderging en hoewel zijn terdoodveroordeling geenszins het einde van het koningschap inluidde, noch in Frankrijk, noch elders, bracht deze terechtstelling wel de doodsteek toe aan het Ancien Régime, met andere woorden: aan dat politieke bestel dat zich de maatschappelijke eenheid voorstelt naar analogie met de

organische eenheid van het menselijk lichaam. Onder het Ancien Régime werd de eenheid van het maatschappelijk lichaam geïncarneerd door het lichaam van de vorst. De onthoofding van de vorst betekende dus de onthoofding van het maatschappelijk lichaam; of nog: het maatschappelijk lichaam verloor de plaats vanwaar het werd geleid, op het moment dat de koning op het schavot kwam en ter dood gebracht werd. Voortaan is het voor de koning onmogelijk geworden om zich, zoals tijdens het Ancien Régime, de plaats toe te eigenen vanwaar de maatschappij wordt bestuurd en geregeerd. Die plaats is leeg geworden, dat wil zeggen: niemand heeft nog het recht om zich die plaats toe te eigenen, niemand kan exclusief aanspraak maken op het recht om te regeren, niemand kan zichzelf opwerpen als de enige bron van legitimiteit en gouvernementeel bewind.

Meteen is de maatschappij het beeld van organische eenheid dat ze zichzelf voorhield, kwijt gespeeld. De maatschappij is niet enkel onthoofd: de onthoofding van de vorst heeft ervoor gezorgd dat de maatschappij als geheel uiteengevallen is en niet langer een organisch lichaam vormt. Doordat de plaats van de macht leeg is, is elk standpunt van waaruit de waarheid over de maatschappij zou kunnen worden bepaald, weggefallen en is de maatschappij veranderd in een heterogene mengeling van singuliere stemmen en strijdende meningen. Elkeen heeft recht op een eigen stem en een eigen mening: dit staat geschreven in de verklaring van de mensenrechten. Volgens Lefort zijn deze verklaringen verantwoordelijk voor de symbolische onthoofding van de maatschappij: wat de guillotine voor het natuurlijke lichaam van Lodewijk XVI presteerde, dat presteerden de verklaringen van de mensenrechten voor het maatschappelijk lichaam. Deze verklaringen institutionaliseren het conflict<sup>9</sup> in de maatschappij: terwijl de mensenrechten fungeren als een geschreven grondwet die de uitwisseling van stemmen en meningen regelt, vormen hun inhoud en legitimiteit zelf voortdurend onderwerp van discussie. De democratische maatschappij wordt getekend door een onophoudelijk conflict: zelfs de mensenrechten die we toch de mogelijksvoorwaarden van de democratische maatschappij kunnen noemen, staan er ter discussie. Lefort spreekt over 'de noodzakelijke onbepaaldheid van de democratie' of over 'het democratisch tekort'.

Door dit onophefbaar tekort voelt Derrida zich uitgenodigd. Hij heeft het over 'la démocratie à venir', waarbij de opgeroepen toekomst zich wezenlijk aan de presentering en de voltooibaarheid onttrekt. In het voetspoor van Lefort bevestigt Derrida dat de democratische samenleving nooit aan haar identiteit toekomt: een democratische samenleving valt nooit zonder meer samen met wat ze is, maar aanvaardt te bestaan als wat ze te zijn heeft. De identiteit van een democratische samenleving ligt in een zich radicaal voorbehoudende toekomst. De democratische samenleving wordt van zichzelf gescheiden; zij wordt gedragen door een verdeeldheid, die haar onvoltooidheid altijd opnieuw in een ontwerp verandert: "wat zij te zijn heeft moet steeds wezenlijk nog op haar

toekomen vanuit een radicale exterioriteit en schort het moment van haar zelfvoltooiing tot in het oneindige op."<sup>10</sup> Die onvoltooidheid houdt de samenleving open, betreft haar op het verschil dat haar constitueert en dat ze te zijn heeft. De plaats van de macht is leeg, omdat een democratische samenleving tot stand gebracht wordt vanuit die toekomst die haar altijd opnieuw in vraag stelt.

Arendt, van haar kant, juicht weliswaar het einde van het Ancien Régime toe, maar ze deelt niet de door Lefort verrichte en door Derrida impliciet onderschreven analyse van de Franse Revolutie. De stelling dat de plaats van de macht leeg is, zou Arendt een tautologie noemen. Volgens haar gaat het hier trouwens niet om een historische verwezenlijking of om een inzicht verkregen tijdens de democratische ontwikkelingen van de Franse Revolutie. De gedachte dat niemand zich de plaats van de macht kan toeëigenen, is volgens haar een politieke wijsheid waarop de Griekse isonomie al een beroep deed. Macht is volgens Arendt wezenlijk beperkt en eindig, ze wordt gedeeld en uitgeoefend met anderen: politieke almacht is een *contradictio in terminis*. De Franse Revolutie heeft volgens Arendt niet aan het licht gebracht dat de plaats van de macht leeg is, maar wel *dat de plaats van de soevereiniteit verschoven is*. Die soevereiniteit berust niet langer bij de soeverein of de vorst, maar bij het volk, dat via de instelling van het algemeen kiesrecht zijn stem kan uitbrengen, zijn wil kenbaar kan maken. Maar Arendt volgt Leforts positieve waardering van de volkssoevereiniteit niet: zij wantrouwt de notie 'soevereiniteit', omdat die volgens haar ontleend is aan de theologie van het monotheïsme.

Het kan niet genoeg herhaald worden dat Arendt onwrikbaar vasthoudt zowel aan het onderscheid tussen macht en soevereiniteit als aan het onderscheid tussen vrijheid en soevereiniteit. Eeuwenlang heeft de westerse traditie zowel in de politieke theorie als in het wijsgerig denken over het hoofd gezien dat soevereiniteit onverenigbaar is met de menselijke conditie van *pluraliteit*, die de mogelijkhedenvoorwaarde vormt voor het vrije handelen in gezamenlijk overleg en dus voor macht. In het soevereine optreden ligt hoe dan ook het ideaal van zelfgenoegzaamheid, onaantastbare integriteit en meesterschap over het eigen lot besloten. Soevereiniteit resulteert niet alleen in een heerschappij over zichzelf, maar eveneens in een eigenwillige heerschappij over anderen. Arendt is dan ook formeel:

Geen mens kan soeverein zijn, omdat niet één mens, maar wel mensen de aarde bewonen. (...) In polytheïstische systemen, bij voorbeeld, kan zelfs een god, hoe machtig ook, niet soeverein zijn; alleen als men aanneemt dat er slechts één god is, kunnen soevereiniteit en vrijheid hetzelfde zijn (HC, 234).

De wezenlijke inhoud van de notie 'soevereiniteit' is niet veranderd door de vorst te onthoofden en het volk soevereiniteit toe te kennen. De



theologische achtergrond blijft aanwezig in de vraag dat het volk met één stem zou spreken, en meer nog in het verlangen om de wil van het volk uit te voeren. "Il faut une volonté UNE", luidde de eis van Robespierre, en deze wil is wet, juist zoals de wil van God samenvalt met de wet. Door aan het volk één wil toe te kennen blijft men volgens Arendt de opvatting huldigen dat de maatschappij een lichaam is en zoals het lichaam gestuwd wordt door een wil. Arendt is er dan ook van overtuigd dat de geschriften van Rousseau, die zo nadrukkelijk het belang van de 'volonté générale' onderstrepen, een funeste invloed uitgeoefend hebben op het verloop van de Franse Revolutie. Ze beklemtoont altijd opnieuw dat het in de politiek niet gaat om de wil van het volk, maar om meningen of opinies. Het verschil is groot: om te ageren moet de wil monomaan zijn en dient hij innerlijke verdeeldheid op te heffen of te onderdrukken, terwijl meningen, hoe strijdig ook, naast elkaar kunnen blijven bestaan; meningen kunnen worden uitgewisseld, terwijl een botsing tussen uiteenlopende willen enkel in een gevecht kan worden beslecht; willen kunnen op elkaar afgestemd worden, enkel nadat de ene wil gezegevierd heeft over de andere, terwijl meningen tot overeenstemming kunnen worden gebracht (OR, 76).

Arendt zou het dus volledig eens zijn met Derrida, als die het heeft over "de onbeleden politieke theologie van de volkssoevereiniteit - in één woord van de democratische soevereiniteit" (V, 38). Maar terwijl Derrida blijft geloven in het democratisch ideaal, distantieert Arendt zich van de democratie en van de verworvenheden van de Franse Revolutie. Zoals gezegd neemt ze vooral de invloed van Rousseau op de korrel: de van Rousseau geërfde aandacht voor het medelijden en voor de lijdende medemens hebben de Franse Revolutie doen mislukken.

Het politieke domein werd tijdens de Franse revolutie ingepalmd door een al te ijverig medelijden ("ce zèle compatissant"). Zoals het door Rousseau beschreven wordt, laat medelijden zich raken door de miserie van de naakte mens in zijn zwakheid: het is de natuurlijke reactie van de mens op het lijden van de ander, en daarom de meest directe en authentieke vorm van intermenselijke betrekkingen. En inderdaad, in juli 1789 was het de verpauperde, ondervoede bevolking van Parijs die door de straten raasde en de Bastille bestormde. Maar wat de Jacobijnen onder leiding van Robespierre ook mogen beweren, het is in de ogen van Arendt totaal verkeerd om van het medelijden de hoogste politieke deugd te maken: een politiek die zich enkel op medelijden laat drijven, dreigt de wereld in de afgrond te storten. Ze komt vaak op deze stelling terug, en slaagt erin om die op heel verschillende manieren te staven. Het is niet voor niets, aldus Arendt, dat Aristoteles de tragedie die hij beschouwt als een voorbereidende oefening in politiek, laat culminereren in een zuiveringsritueel: om tot handelen te komen dient de toeschouwer zich te ontdoen niet alleen van vrees, maar ook van medelijden. Volgens Arendt is de reden hiervoor niet ver te zoeken: beide

ffecten zijn zo overweldigend dat ze met verlamming slaan en dus het handelen in de weg staan (*MDT*, 15).

Terwijl het medelijden onontbeerlijk is in de ethiek van het intermenselijk verkeer, blijkt het ongeschikt voor de wereld van de politiek. Terwijl de politiek zoekt naar het weloverwogen oordeel, dreigt het medelijden in onbezonnenheid en onbedachtzaamheid te vervallen, doordat het direct reageert op en zich zonder bemiddeling laat aanspreken door de miserie van de ander. Terwijl de politiek zich hoedt voor het onbegrensde en het mateloze, loopt het medelijden verloren in een oeverloze sentimentaliteit: enerzijds, immers, buigt het medelijden zich over de individuele medemens, maar anderzijds maakt het geen enkel onderscheid en wordt het meegesleept in een bekommernis om elke lijdende mens, dat wil zeggen: om de totaliteit van alle mensen als stervelingen. Het medelijden is het affect dat de mensheid als geheel omarmt en dat de broederlijkheid van alle mensen beaamt en beleeft.

Uit het voorgaande blijkt eveneens dat het medelijden geen oog heeft voor de wereld en zich uitsluitend bekommert om de mensen: daarbij wordt het niet geraakt door de individuele mens, maar door de mens als mens. Het wordt bewogen door de individuele mens, voorzover die getroffen wordt door een lijden dat universeel is en iedereen zou kunnen overkomen: het lijden van een lichaam dat crepeert van honger en ontbering. Zoals gezegd, waren het inderdaad de noodlijdenden, 'les malheureux', die in 1789 de straten van Parijs veroverden. En aangezien alle noodlijdenden door hetzelfde malheur geplaagd worden, wekten ze de indruk gedreven te worden door één wil, en te spreken als met één stem: 'wij hebben honger'. Het medelijden van de revolutionairen ijverde voor de emancipatie van de ongelukkige mens, van de mens die tenondergaat aan de materiële tekortkomingen van zijn fysiek bestaan. Het medelijden van de revolutionairen heeft zich dus ingezet voor de mens als lichamelijk, behoeftig wezen, voor de mens als *animal laborans*.

Voor wie Arendts analyse van de Franse revolutie onderschrijft, is het niet verwonderlijk dat zij deze emancipatorische ijver afkeurt, of minstens dat zij deze emancipatorische ijver niet als een politieke handeling beschouwt, maar als een sociaal engagement. Maar terwijl Lefort beklemtoont dat met de Franse Revolutie het verschil tussen armen en rijken of de sociale ongelijkheid een onlosmakelijk bestanddeel van de politiek is gaan vormen, waarschuwt Arendt ervoor om het politieke en het sociale gelijk te schakelen. Dat mensen binnen het politieke domein als gelijken verschijnen, betekent niet dat alle sociale verschillen weggewist zijn, maar wel dat de sociale verschillen (bezit, inkomen, beroep, opvoeding) in het domein van de politiek niet (zouden mogen) meetellen: rijken en armen, geschoolden en ongeschoolden, werklozen en gepensioneerden, allen hebben het recht op een eigen politieke mening en op initiatief. Bovendien is het voor Arendt te enen male onmogelijk om de mens als *animal laborans* te bevrijden: uiteraard is het de plicht van de samenleving om

honger en ellende te bestrijden, maar dat neemt niet weg dat de mens als *animal laborans* altijd gebukt zal gaan onder de noodzaak om zijn lichaam te voeden en aan de wet van de sterfelijkheid, dat wil zeggen: van ziekte en lijden, onderworpen zal zijn. Geen enkel politicus kan beletten dat de wereld van *animal laborans* geen vrije wereld is, maar een wereld van nood en pijn.<sup>11</sup>

Voor Arendt staat het buiten kijf: gedreven door medelijden, hebben de Franse revolutionairen onder leiding van Robespierre meer vertrouwen geschonken aan mensen, dan aan wetten en instituties. Als wetten afgekondigd werden, geschiedde dat in naam van het Franse volk, en niet in naam van de Franse republiek (*OR*, 75). Dit medelijden was gedoemd om te eindigen in terreur: onverschillig voor de wereld, is het niet geïnteresseerd in blijvende institutionele hervormingen; geboeid door de rauwe noodkreten van de ongelukkige massa, stopt het trage onderhandelingen en moeizame gedachtwisselingen en kiest het voor de snelle dadenkracht van het geweld. Maar in tegenstelling tot wat velen (Hegel, Lenin, Lefort, Blanchot) beweerd hebben, maakt terreur niet onvermijdelijk deel uit van een revolutie. Het bewijs daarvan vindt Arendt in de Amerikaanse revolutie, die zich niet heeft laten leiden door Rousseau en zijn filosofie van het medelijden, maar wel door Montesquieu en zijn theorie van de scheiding der machten en bovendien verkoos de bevrijding te consolideren in een grondwet die de rechten van de Amerikaanse burger articuleerde. Arendt geeft wel toe dat de Amerikaanse revolutionairen een gunstiger lot beschoren was dan de Franse: ze kwamen niet in opstand tegen een absoluut monarch, maar tegen een koning wiens soevereiniteit al aan banden gelegd was door een parlement, en ze werden niet geconfronteerd met extreme armoede en ontbering.<sup>12</sup> Tegelijk looft ze de Amerikaanse revolutionairen, omdat die hebben beseft dat de bevrijding alleen duurzame vrijheid kon brengen als die vrijheid werd omschreven en bepaald in wetten. Ze heeft weinig vertrouwen in de verklaring van de mensenrechten: aangezien die rechten beschouwd worden als onvervreemdbaar en ze lijken te berusten op de soevereiniteit van de mens die het levenslicht ziet, is het niet duidelijk wie de verdediging van die rechten op zich zal nemen. Arendt heeft juist geoordeeld: de geschiedenis van de twintigste eeuw heeft overvloedig aan het licht gebracht dat staatlozen, die bij uitstek een beroep zouden moeten kunnen doen op mensenrechten, aan hun lot overgelaten worden en dat geen enkele staat het voor die mensen opneemt. In haar studie over het imperialisme stelt ze dan ook nuchter vast:

Het bleek dat de rechten van de mens, die zogezegd onvervreemdbaar zijn, geen kracht van wet hebben, overal waar mensen opdoken die niet langer burgers van een soevereine staat waren. (...) niemand lijkt in staat om met enige zekerheid te definiëren wat deze algemene mensenrechten eigenlijk zijn en waarin ze verschillen van burgerrechten. Hoewel iedereen het erover eens lijkt dat de noodlottige toestand van deze mensen ligt in hun verlies van de mensenrechten,

lijkt niemand te weten welke rechten ze verloren toen ze de mensenrechten verloren (*OT*, 293).

Arendt behoudt haar scepsis ten aanzien van de Franse Revolutie en de alom geprezen leuze: 'liberté, égalité, fraternité'. De vrijheid is niet neergelegd in een constitutionele grondwet, is daardoor abstract gebleven en ontaard tot terreur; de gelijkheid is nagestreefd op het sociale domein, waar mensen gehecht zijn aan hun kleine verschillen, en heeft daar de onophoudelijke onrust van de mimetische terreur op gang gebracht; de broederlijkheid, tenslotte, is, zoals zal blijken, een a-politiek ideaal.

### 3. Broederschap

Volgens Arendt is het een historisch feit dat de stichting van de *polis* voorafgegaan werd door de ontbinding van elke groepsvorming die op bloedverwantschap berustte, zoals de 'phratria' of familieclan van broeders (*HC*, 24). Kenmerkend voor de Griekse samenleving is de diepe kloof tussen de privé-sfeer en het publieke domein; hieraan beantwoordt een dubbel leven: het privé-leven in de huishouding (of *oikos*) en het gemeenschapsleven in de stad; dit dubbel leven vraagt op zijn beurt om een dubbele geboorte: een geboorte die de mens als natuurlijk wezen (*zôion*) het levenslicht schenkt, en een geboorte die hem ter wereld brengt en een nieuw leven (*bios*) in de openbaarheid geeft. Als bewijs voor de historische breuk met de 'phratria' haalt zij het gegeven aan dat Hestia, de Griekse godin van de huiselijke haard, volgens de officiële godsdienst van de *polis* haar plaats in de raad van de twaalf Olympische goden moest afstaan aan Dionysus. Dit gebruik ging al teloor bij de Romeinen, die wel een Vesta-cultus in ere hielden, en sindsdien heeft de neiging om alle menselijke betrekkingen te modelleren naar het voorbeeld van de huishouding zich altijd maar versterkt. Dit is geculmineerd in de broederschappen en de gezellenbonden, waar de gezel aangeduid wordt als 'diegene die hetzelfde brood eet': de 'companis', de co-pain of compagnon.

Zoals uit de commentaar op de Franse revolutie gebleken is, wantrouwt Arendt het gevoel van broederlijkheid dat in de broederschappen gestalte krijgt. Zij wantrouwt dit gevoel, omdat het geboren wordt uit medelijden, dat geen acht slaat op de wereld en zich om de mens als mens bekommert. Tegenover het medelijden van de broederlijkheid plaatst zij de vriendschap, die volgens haar geen intiem-persoonlijke aangelegenheid is, maar op de wereld betrokken blijft en daarom politieke aanspraken kan maken. Het lijdt voor haar geen twijfel dat vriendschap superieur is aan medelijden en broederlijkheid, omdat in vriendschap niet alleen lijden en vernedering, maar bovenal vreugde gedeeld wordt: zowel de vreugde van de ander als de vreugde om de ander en om wat hij

zegt. Vrienden kent men niet alleen in nood; zij zijn bovenal diegenen voor wie we ons niet schamen als we gelukkig zijn, en op wie we vertrouwen om onze vreugde te delen. Arendt treedt hier Nietzsche bij: "Mitfreude, nicht Mitleiden macht den Freund."<sup>13</sup> Maar terwijl Nietzsche de vrienden laat lachen, wordt bij Arendt in de vriendschap over de wereld gesproken.

Daarom is de vriendschap, zoals de liefde, in staat tot vergeving. In het gesprek onder vrienden wordt de betekenis van de wereld gearticuleerd, dat wil zeggen: de zin van het handelen, de opdracht van de mensen, de betekenis van hun doen en laten, de betekenis van de daden die ze hebben gepleegd en van wat hen nog te doen staat. Dit gesprek articuleert dus hoe de mensen en de wereld op elkaar betrokken zijn: hoe de mensen verantwoordelijk zijn voor de wereld en in die verantwoordelijkheid zichzelf worden, en hoe de wereld aan de woestenij en de absurditeit onttrokken wordt door de handelingen en de woorden van de mensen. Meteen onthult dit gesprek eveneens dat het de handelingen der mensen niet mag ontbreken aan de remedie der vergeving: slechts wanneer mensen elkaar voortdurend vrijspreken van de onvoorspelbare en oncontroleerbare gevolgen van hun handelingen, behouden zij de vrijheid om te handelen. Maar het omgekeerde is ook waar: slechts wanneer mensen bereid zijn hun misstappen te erkennen en zich voornemen niet opnieuw dezelfde vergissingen te begaan, kan hun de wonderbaarlijke macht om iets nieuws te beginnen worden toevertrouwd.

Arendt weet echter terdege dat de macht van de vergeving voorbehouden is aan de liefde, omdat die niet alleen gericht is op de kwaliteiten en eigenschappen van een persoon, maar zich daarenboven ontvankelijk toont voor *wie* iemand is. Welnu, wat de liefde is in de beperkte sfeer van de interpersoonlijke relaties, dat is de vriendschap in het domein van de menselijke aangelegenheden. Zoals Aristoteles, die deze vriendschap aanduidde met het woord *philia politikê*, is Arendt ervan overtuigd dat de politieke handeling bij uitstek erin bestaat vriendschap te stichten: het samenleven van de samenleving berust op vriendschap.

Toch wendt Arendt zich in eerste instantie niet tot Aristoteles, maar wel tot Socrates (en Plato) om de structuur van de vriendschap te begrijpen. Volgens Plato kwam Socrates tot de ontdekking dat de mens in de denkende dialoog met zichzelf niet één is, maar twee-in-één, 'two-in-one', met andere woorden: dat de mens in de denkende dialoog met zichzelf praat als met een ander. Daarom is het belangrijkste criterium voor de denkende mens dat hij zichzelf niet zou tegenspreken en dus "in overeenstemming met zichzelf zou blijven": *homologeîn autos heautô*, schrijft Plato in zijn discussie met de sofisten, getiteld *Protagoras* (339c). Alleen wie vertrouwd is met die ervaring, is in staat een vriend te zijn. Aangezien het zelf de enige persoon is waarvan ik niet kan scheiden, moet ik leren samen te leven met mijzelf; alleen wie met zichzelf weet samen te leven, is geschikt om met anderen te leven: het samenleven met anderen begint met het

samenleven met zichzelf. Zelfs in de eenzame dialoog met mezelf, waarin ik mij uit de wereld terugtrek, blijf ik geconstitueerd door de pluraliteit; wie het denken aanziet als een manier om aan de conditie van pluraliteit te ontsnappen, vergist zich, want precies in het denken word ik op een extreme manier met de pluraliteit geconfronteerd. Het vermogen om te denken breekt dus niet met de conditie van pluraliteit die de menselijke existentie eigen is, want ik zal er enkel toe komen om op een zinvolle manier te denken, als ik erin slaag om samen te leven met mijzelf als met een vriend.

De band die Arendt aldus scheidt tussen de pluraliteit en het denken, mag verbazingwekkend genoemd worden. De traditie heeft immers altijd staande gehouden dat het denken zich niet alleen in eenzaamheid voltrok, maar dat het bovendien gehoorzaamde aan de wet van het ene, en dat de eenheid van het denken een perfecte weerspiegeling vormde van de zijnseenheid: de filosofie was monistisch, omdat de eenheid van het ware en de eenheid van het zijn met elkaar samenvielen. Zelf heeft Arendt lang (onder meer in *The Human Condition*) gesuggereerd dat het principe van pluraliteit zijn intrede in de wereld doet met het handelen: zoals de traditie hield zij vast aan de tegenstelling tussen de *vita contemplativa* en de *vita activa*, en terwijl de eerste onder de wet van het ene staat, wordt de tweede door de wet van de pluraliteit gedragen. Wat hier ook van zij, Arendt lijkt zo haar eigen filosofische principes met de voeten te treden: niet alleen veegt ze de grens uit tussen denken en handelen, maar ze modelleert bovendien het samenleven naar de structuur van de denkende dialoog. Terwijl ze vaak beklemtoond heeft dat filosofen door hun manier van leven weinig of niets te zeggen hebben over het handelen en de politiek, wordt het leven van de denker in eenzame dialoog met zichzelf hier voorgesteld als richtinggevend voor het handelen. Dit blijft paradoxaal, want de gehechtheid van de denker aan de onverdeeldheid van de eigen ziel staat in schril contrast met de houding van de politiek geëngageerde, die zichzelf zeker niet zoekt, integendeel zichzelf vergeet en zich verantwoordelijk voelt voor de wereld. De tegenstelling kan niet duidelijker geformuleerd worden dan door de woorden van respectievelijk Socrates, de denker, en Macchiavelli, de staatsman. In *Gorgias* (482c) stelt Socrates: "Het is beter om met de hele wereld in onenigheid te verkeren dan, één zijnde, met zichzelf in onenigheid te verkeren." (*TH*, 181) Macchiavelli, van zijn kant, schrijft in een brief: "Ik hou meer van mijn geboortestad dan van mijn eigen ziel." (*OR*, 286) Arendt is met deze paradox blijven worstelen: enerzijds is ze bevreesd voor de *Schönseelichkeit* van de denker, anderzijds is ze van oordeel dat het denken voor gewetenloosheid behoedt en een handeling wordt, doordat het zich in de massaconsumptiemaatschappij opvallend afzijdig houdt, een kritische houding aanneemt ten aanzien van de vanzelfsprekendheden van wat klakkeloos geloofd wordt, en zo de vrijheid van de dissidentie verdedigt. In Eichmann heeft ze iemand gevonden die zowel het voorschrift van Socrates als

het gezegde van Macchiavelli veronachtzaamt: Eichmann denkt niet, hij spuit trivialiteiten, en hij verwacht *amor mundi* met trouw aan de *Führer*.

Arendts pogingen om een theorie van de samenleving te koppelen aan een theorie van de vriendschap worden door Derrida bijgetreden. Ook hij wil niets anders dan "het vraagstuk van de politiek opnieuw denken vanuit de vriendschap" (PA, 45). En zonder ooit naar Arendt te verwijzen, neemt hij het project van Aristoteles over: "De *telos* van de Staat (*polis*) is het 'goede leven' (*to eu zên*) en aan dit goede leven beantwoordt een samen-leven (*suzên*). Dit is niets anders als een algemene vriendschap." (PA, 225) Hij stemt bovendien met Arendt in op vele punten. Hij wijst erop dat broederlijkheid niet vereenzelvigd mag worden met vriendschap, en dat vriendschap vaak begrepen wordt als een verhouding tussen broers. Hij zoekt inspiratie bij Nietzsche en diens hulde aan de vriendschap. Hij wantrouwt het medelijden, hoewel zijn wantrouwen eerder door ethische dan door politieke overwegingen wordt ingegeven: het medelijden egaliseert, dat wil zeggen: behandelt mensen als gelijken, maar het blijft de vraag of het de ander als ander ontmoet. Dus, waar Arendt het moeilijk heeft om in het medelijden een politieke deugd te zien, aangezien we ook medelijden kunnen hebben met dictators - met de gevangen genomen, verformfaaide Saddam Hoessein bijvoorbeeld -, is Derrida van oordeel dat het medelijden op ethisch vlak tekort schiet, aangezien het zich richt tot de ander voorzover die onze gelijke is, en niet tot de ander als vreemde.

Zoals Arendt, citeert Derrida de definitie van Aristoteles uit de *Ethica Nicomachea* (1166a32): "*esti gar ho philos allos autos*" ("De vriend is immers een ander zelf"). Zoals zo vaak verbergen eenvoudige zinnen hun ontoegankelijkheid. Wat bedoelt Aristoteles met "*allos autos*", met "een ander zelf"? Bedoelt hij te zeggen dat een vriend iemand is met een zelf, met andere woorden: dat de vriend een andere persoon is, en dat er dus enkel vriendschap bestaat onder mensen en dat de vriendschap tussen een mens en een dier of tussen een mens en een god onmogelijk is? Arendt volgt deze interpretatie. Of bedoelt Aristoteles te zeggen dat een vriend iemand is zoals ikzelf, dat hij op mij lijkt. Deze interpretatie, die men bijvoorbeeld bij Montaigne terugvindt, gaat terug op de vertaling van Cicero in *Laelius de Amicitia*: "Est enim is (verus amicus), qui est tamquam alter idem." (PA, 221) Volgens deze interpretatie is de vriend een soort verbeterde uitgave van mijzelf, een spiegel waarin ik mezelf herken, een ideaalbeeld. Vriendschap bestaat dan uit een relatie van weerspiegeling, ze is als perfecte symmetrie een verlengstuk van de liefde voor zichzelf, en lijkt zich niet aan het narcisme te kunnen onttrekken. Op die manier is de vereenzelviging van vriendschap en broederlijkheid ontstaan, want wie lijkt meer op mij dan mijn broer? Maar we zijn natuurlijk ver verwijderd van de idee dat vriendschap begint waar wederkerigheid eindigt en dat vriendschap een breuk met de symmetrie en de ruil inhoudt. Die breuk met de symmetrie wordt door *Het Nieuwe Testament* niet aan de vriendschap, maar aan de naastenliefde

toegeschreven: "Bemint uw vijanden. Want als gij bemint die u beminnen, wat voor recht op loon hebt gij dan?" (*Mt.* 5, 44; *Lc.* 6, 27) Het vreemde echter is, aldus Derrida, dat het christendom zelf de indruk wekt geen blijf te weten met deze excessieve eis om niet te rekenen en de wanverhouding in de naastenliefde (of de vriendschap) toe te laten. Het christendom is immers bij uitstek die beweging geweest die de verbroedering onder de mensen wou bevorderen en die het nagenoeg waanzinnige gebod van de naastenliefde als een verbroedering voorstelde: "de verbroedering als wezenlijke structuur van de kerstening" (*PA*, 118). De oproep tot *fraternité* die de Franse Revolutie lanceerde, bewijst in welke mate het gesecculariseerde Europa de wetten en geboden van het christendom heeft geïncorporeerd.

#### 4. Chère frère Jacqueline

Derrida's deconstructie van het begrip 'broederlijkheid' wordt door nog een andere vraag gedreven. Hij vraagt zich met name af wat de plaats van de vrouw is, of beter van de zuster, in deze verbroedering. Als vrienden broeders zijn, wat zijn vriendinnen dan? En hoe moeten zusters hun verwantschap begrijpen en beleven? "En de zuster? Zou zij een geval van broederlijkheid zijn?" (*PA*, 172), zo luidt de vraag van Derrida; of hij bijt de traditie toe: "Zusters, als die er al zijn, zijn exemplaren van de soort broer." (*PA*, 179) Het is onmogelijk om de emoties te peilen die schuilgaan in de verwijzing "naar die brief van de grote en goede heilige Franciscus van Assisi", die een van zijn vrouwelijke discipels aanspreekt met "chère frère Jacqueline" (*PA*, 179). De grappige allusie op het overbekende kinderliedje van de broeder die bij de metten nog ligt te slapen, het spel met de eigenaam, het sarcasme bij deze klungelige poging om de seksualiteit te ontkennen, de smart bij het besef van zoveel jaren, eeuwen beschaving waarin de vrouw, ook als zuster, onderdrukt werd, verloochend, vergeten, geschrapt. Verkracht in "le schème homo-fraternel et phallogocentrique" (*PA*, 340).

Arendt heeft geen enkele interesse betoond voor deze problematiek. De manier waarop ze zelfs tijdens de jaren zestig, toen de vrouwenemancipatie in opgang was, de schouders ophaalde voor het seksisme inherent aan de westerse beschaving, mag verbijsterend genoemd worden. In het interview met Gaus uit 1964, waarin ze vertelt hoe onmisbaar de Duitse taal voor haar geweest is, geeft ze met een bijna onnozele openhartigheid toe dat ze daar nooit last van heeft gehad. Waar ze in haar geschriften twintigste-eeuwse vrouwen behandelt, gaat ze aan de vrouwenproblematiek voorbij, of neemt ze conservatieve standpunten in. Treffend komt dat tot uiting in haar essay over Karen Blixen, die als auteur bekendheid verwierf onder de naam Isak Dinesen. Deze naam is niet echt een pseudoniem, aangezien Dinesen haar meisjesnaam is (en Blixen de naam van de



man met wie ze kortstondig gehuwd was); ze koos dus voor een mannelijke voornaam, 'Isak'. Arendt merkt op dat dit "the one who laughs" betekent en voegt eraan toe:

Het lachen zou vermoedelijk enkele nogal lastige problemen oplossen: het lichtste probleem was allicht haar stellige overtuiging dat het niet erg betamelijk is voor een vrouw om een auteur te zijn, en dus een publieke figuur; het licht dat op het publieke domein schijnt, is veel te schel om flatterend te zijn (*MDT*, 95).

Met dezelfde droge nuchterheid en zonder een zweem van opstandigheid of verontwaardiging beschrijft ze hoe vrouwen van het begin der geschiedenis af een verborgen leven geleid hebben, omdat ze instonden voor al die dingen die samenhangen met de aan het leven zelf inherente nood.

Vrouwen en slaven behoorden tot dezelfde categorie: ze werden weggestopt, niet alleen omdat ze iemands eigendom waren, maar omdat hun leven bestond uit arbeid, uit zorg voor de lichamelijke functies (*HC*, 72).

De vrouwenemancipatie uit de moderne tijd wordt nauwelijks toegejuicht: ze gaat immers gepaard met een verlies van privacy en met het bedenkelijke fenomeen dat lichamelijke en materiële behoeften aan de openbaarheid worden prijsgegeven. Arendt juicht de vrouwenemancipatie niet toe, maar betreurt de triomf van *animal laborans*.

Een andere opvallende vrouwenfiguur in haar oeuvre is de Thracische dienstmeid uit Plato's dialoog *Theaetetus*. Die barst, zoals bekend, in lachen uit, als ze de grote geleerde Thales in een put ziet vallen terwijl hij de bewegingen van de hemellichamen gadeslaat. Arendt grijpt dit verhaal niet aan om een onderscheid te maken tussen de verhevenheid van het speculatieve denken en de platheid van alledaagse bezigheden, maar wel om aan het licht te brengen dat de speculatieve denker zich van de gewone orde verwijderd heeft, zo in al zijn wijsheid de bekwaamheid om over concrete aangelegenheden te oordelen verloren heeft, en daarom lachwekkend is. Maar hoe vermakelijk Arendt dit verhaal ook vindt, haar interpretatie ziet er geen illustratie in van de tegenstelling tussen man en vrouw, wel van het verschil tussen denken en oordelen of tussen *sophia* en *phronêsis*.<sup>14</sup>

Arendt lijkt dus geen belangstelling te hebben gehad voor de vrouwenproblematiek. Toch bevat haar oeuvre een memorabele zin die een deconstructie van "le schème homo-fraternel et phallogocentrique" (PA 340) zou kunnen oriënteren. De zin is een citaat dat dan nog tussen haakjes is geplaatst, en hij is ontleend aan een wel erg onverwachte bron: het boek *Genesis*. De geciteerde zin staat te lezen in het allereerste hoofdstuk van *The Human Condition*:

In zijn meest elementaire vorm is het handelen als menselijke conditie al impliciet verwoord in *Genesis* ('Man en vrouw schiep hij *hen*'), wanneer wij ervan uitgaan dat dit verhaal over de schepping van de mens principiëel verschilt van dat andere verhaal waarin God oorspronkelijk de Mens (*adam*) schiep, 'hem' en niet 'hen', zodat de veelheid van menselijke wezens wordt toegeschreven aan vermenigvuldiging (*HC*, 8).

Arendt citeert deze zin uit *Genesis* aan het begin van haar uiteenzetting over de *vita activa*: met de driedeling arbeiden, werken, handelen en met de introductie van het fundamentele principe van pluraliteit. Dat is voor haar de kern van de zaak: in het eerste scheppingsverhaal uit *Genesis* (1:27) vinden we het principe van pluraliteit al geformuleerd. Dat volgens het tweede scheppingsverhaal (2:23) God eerst de man schiep en de vrouw uit diens rib, is bijkomstig: niet de subordinering van de vrouw interesseert haar, wel het verlies van de pluraliteit. In een voetnoot bij dit fragment legt ze dit trouwens ten laste aan Augustinus: die vermeldt het eerste scheppingsverhaal niet, enkel het tweede, en wel om de pluraliteit in de vergetelheid te duwen: "Augustinus grijpt het scheppingsverhaal aan om het verschil te onderstrepen tussen het soort-karakter van het dierlijke leven en het individuele karakter van het menselijk bestaan." (*HC*, 8) Dat de kerkvader het verhaal heeft gebruikt om de ondergeschiktheid van de vrouw te bewijzen, is opnieuw Arendts bekommernis niet, wel dat hij de oorspronkelijkheid van de zijnspluraliteit heeft miskend en zo heeft bijgedragen tot het monisme van de filosofie en de opvatting dat veelheid leidt tot ontarding.

Hoe dan ook, Arendt heeft met dit citaat niet veel aangevangen. Ze heeft zich nooit afgevraagd wat het zou betekenen dat niet alleen de pluraliteit, maar ook het seksuele verschil een ontologisch principe is. Ze heeft zich nooit afgevraagd wat het seksuele verschil op het vlak van de *zôê* zou impliceren voor het domein van de *bios*. Of wat het zou betekenen om niet alleen als vrouw het levenslicht te zien, maar ook als vrouw na de tweede geboorte de wereld te betreden. Daarom is haar onverschilligheid ten aanzien van het lot van vrouwen in het oude Hellas bijvoorbeeld zo verbijsterend. Dat vrouwen enkel een *zôê* gegund was, dat hun tweede geboorte geaborteerd werd en de toegang tot het politieke leven hun werd ontzegd, had haar aan het denken moeten zetten.

Nergens komt Arendts desinteresse scherper aan het licht dan in haar *Habilitationsschrift* over Rahel Varnhagen. Niet toevallig luidt de ondertitel van deze studie: 'Het leven van een jodin'. De problematiek die erin behandeld wordt, heeft betrekking op het anti-semitisme en op de vraag hoe het jodendom in het gesecculariseerde Westen kan voortbestaan. Het gaat er niet over de discriminatie van de vrouw, maar over "Rahels worsteling met het feit dat ze als jood geboren is" (*RV*, 92) – en bemerk dat ook in deze omschrijving de vrouwelijke component al weggevallen is: er staat 'jood' ('Jew'), niet 'jodin' ('Jewess'). Het lijkt er bovenal op alsof 'de vrouw' voor Arendt geen politieke

categorie is, maar een ideologisch construct, zoals 'de Derde Wereld', waarin de 'ontwikkelde' wereld mensen op een hoop gooit zoals de Chinese boer en de Pygmeë die eigenlijk niets met elkaar te maken hebben (CR, 210).

Allicht ligt de verklaring voor dit alles in Arendts meest fundamentele overtuiging: "in het centrum van de politiek staat de zorg om de wereld en niet de zorg om de mensen" (WP, 24). Dat is ongetwijfeld haar zwaarste les, haar moeilijkste boodschap. Een boodschap die Derrida niet ontvangen heeft. Voor hem gaat het in de politiek om de andere(n). Voor Arendt bevindt zich tussen mij en de ander een wereld, en die wereld is het bovenal die verdient verdedigd te worden. In woord en daad.

## Noten

<sup>1</sup>Voor Derrida worden de volgende sigla gebruikt:

PA = *Politiques de l'amitié*. Parijs, Galilée, 1994.

V = *Voyous*. Parijs, Galilée, 2003.

<sup>2</sup>Voor Arendt worden de volgende sigla gebruikt:

CR = *Crises of the Republic*. New York, HBC, 1972.

HC = *The Human Condition*. Chicago U.P., 1989 (1958).

MDT = *Men in Dark Times*. New York, HBC, 1995 (1968).

OR = *On Revolution*. Harmondsworth, Penguin, 1981 (1963).

OT = *The Origins of Totalitarianism*. New York, HBC, 1979 (1951).

RV = *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*. (Ed. L. Weissberg). Johns Hopkins U.P., 1997 (1957).

TH = *The Life of the Mind. Part One: Thinking*. New York, HBJ, 1978 (1971).

WP = *Was ist Politik?* (Hsgb. U. Ludz). München, Piper, 1993.

<sup>3</sup>In een en dezelfde beweging wordt ook de eigenheid van het denken verloochend: denken verwordt tot een middel om kennis te verwerven. Zie hierover Remi Peeters, 'Het leven van de geest: geen contemplatief leven'. In: *Hannah Arendt en de moderniteit*. (Red. J. De Visscher, M. Van den Bossche, M. Weyembergh). Kampen, Kok Agora, 1992, p. 224-242.

<sup>4</sup>Derrida wijdt enkele bladzijden aan Victor Hugo, auteur van *Les misérables*; zie PA, 295-299. Verder komt deze problematiek ter sprake in Slavoj Žižek, *Pleidooi voor intolerantie* (Amsterdam, Boom, 1998), en in Giorgio Agamben, *Homo sacer* (Amsterdam, Boom/Parrèsia, 2002).

<sup>5</sup>Derrida formuleert het zo: "C'est le sens propre, le sens même du même, c'est le soi-même, le même, le proprement même du soi-même qui fait défaut à la démocratie." Hij spreekt van een "ajournement interminable du présent de la démocratie".

<sup>6</sup>Derrida verwijst naar haar studies uit de jaren '80, zoals *Les Enfants d'Athènes* en *L'Invention d'Athènes*. "Parodiant la prose patriotique" en "ce texte est un

pastiche" zijn omschrijvingen uit het boek met de sprekende titel *Né de la terre* (Parijs, Seuil, 1996, p. 36-37.) Dit boek stond Derrida uiteraard niet ter beschikking bij de publicatie van *Politiques de l'amitié*.

<sup>7</sup>Dit blijkt nog maar eens uit de gesprekken tussen Derrida en Elisabeth Roudinesco. Derrida zegt er onomwonden: "Toute responsabilité est révolutionnaire", verwijst naar de revoluties van 1789, 1848 en 1917, maar laat de Amerikaanse revolutie onvermeld. Zie: *De quoi demain...* Parijs, Fayard/Galilée, 2001, p. 138.

<sup>8</sup>Voor een inleiding in het Nederlands, zie: Claude Lefort, *Het democratisch tekort*. Amsterdam, Boom/Meppel, 1992. Aan de vertaling gaat een heldere inleiding door D. Loose en Ph. Van Haute vooraf.

<sup>9</sup>Cl. Lefort, *Het democratisch tekort*, p. 45.

<sup>10</sup>Marc De Kesel, 'De schil van de democratie'. In: *Tmesis* 6, p. 69.

Deze tekst werd eveneens opgenomen in *Wij, Modernen*. Leuven, Peeters, 1998, p. 63-83.

<sup>11</sup>Hoeft het gezegd dat Arendt hier de vinger op de wonde van de hedendaagse wereld legt? Decennia lang al proberen we alle mogelijke sociale verschillen weg te werken en we komen maar niet tot het besef dat voor wie door deze ijver gebeten is, mensen nooit gelijk genoeg kunnen zijn. Decennia lang al maken we van lichamelijke behoeften een politiek probleem en we komen maar niet tot het besef dat deze behoeften wel kunnen worden verlicht, maar niet weggenomen.

<sup>12</sup>Armoede en ellende waren er wel in het achttiende-eeuwse Amerika: bij de slaven. Maar die bleven politiek onzichtbaar. Na zijn presidentschap zal Jefferson schrijven dat de Verenigde Staten nog twee reusachtige problemen wachten: de slavernij en de omgang met de inheemse bevolking, de zogenaamde Indianen.

<sup>13</sup>Friedrich Nietzsche, *Menschlich, allzu Menschlich*, § 499.

<sup>14</sup>Hier mag niet de verwijzing ontbreken naar het inspirerende boek van Jacques Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*. (Parijs, Payot, 1992.) Wat de kwaliteiten van dit boek ook mogen zijn, de auteur wekt (niet alleen in de titel) de onterechte indruk als zou Arendt zich aan de zijde scharen van of zelfs identificeren met de Thracische meid.