

## Over enthousiasme, amor mundi en nataliteit

Of: de tweede geboorte van Hannah Arendt

Door Joke J. Hermsen

Fragment uit *Kairos. Een nieuwe bevlogenheid*. Arbeiderspers 2014.

Enthousiasme is de stemming die ons inspireert om iets nieuws en onverwachts aan te vangen. We zijn in staat om zo'n nieuw begin te maken, omdat we ons leven tegen het licht kunnen houden en op zekere dag kunnen besluiten dat het roer maar eens om moet en er een nieuwe weg moet worden ingeslagen. Of dat de oude theorie niet meer voldoet en er een nieuwe ontworpen moet worden. Hoe wezenlijk het vermogen om te beginnen ook is voor de mens, toch is alle begin moeilijk, zoals het gezegde luidt, en deinzen we er maar al te vaak voor terug. We stellen het beginnen graag nog wat uit, bladeren nog eens door een oud aantekeningenschrift of surfen wat rond op internet. Blijkbaar kost het ons ook moeite ons over te geven aan het onverwachte en ongewisse van zo'n nieuw begin. Beginnen boezemt ons angst in, omdat we de uitkomst nu eenmaal niet van tevoren kunnen voorspellen. Hoe beloftevol het nieuwe plan, project of idee ons ook toelacht, we weten niet of het werkelijk vrucht zal dragen of hopeloos zal mislukken. Er is behoorlijk wat moed nodig voor deze sprong in het duister. De Amerikaanse schrijver James Salter vertelde in een interview dat elk nieuw boek vergezeld gaat van dezelfde drie zinnen, die hij eindeloos voor zichzelf herhaalt: 'Ik wil niet beginnen. Ik moet beginnen. Laten we beginnen.'

Elk nieuw begin vraagt om het loslaten van oude zekerheden, inzichten en meningen, en daar is behalve moed en inspiratie ook geduld voor nodig. Aan elk nieuw boek dat ik geschreven heb, ging vaak een lange periode van wachten vooraf. Hoe goed ik ook was voorbereid en hoe vaak ik de thematiek en verhaallijn had gewikt en gewogen, toch stelde ik het beginnen vaak nog wat uit. Maar dan kondigde zich altijd weer onverwacht het moment aan waarop ik wist: het is nu of nooit. Als ik nu niet in opperste concentratie achter dat bureau ga zitten en vooral ook: blijf zitten, zal het nieuwe begin op rasse, want gevleugelde voeten weer uit zicht verdwijnen. Je kunt dus ook te lang om de hete brij heen draaien. Het glanzend nieuwe idee kan verschromelen tot een onbeduidend motiefje, het enthousiasme kan weg sippelen en de zin om te beginnen kan verdwenen zijn voor je er erg in hebt. Iets nieuws schrijven, maken, schilderen of componeren is daarom ook een kwestie van de juiste timing. Je moet

precies lang genoeg wachten om het beloftevolle idee in een begin om te zetten. De Franse filosofe Simone Weil schreef in *La source grecque* (1939) dat wachten – in het Frans *attendre* – de voorwaarde voor het denken is, omdat pas dan de juiste aandacht – *attention* – opgebracht kan worden.

Precies lang genoeg kunnen en durven wachten was ook in de oudheid een belangrijke voorwaarde voor het denken en de creativiteit, zoals ik in *Stil de tijd* beschreven heb. Het Griekse *schole* of *scholazein*, dat rust of nietsdoen betekent, werd door Plato als een van de belangrijkste aspecten van het denk- en leerproces gezien; reden waarom wij ooit ons woord ‘school’ daarvan hebben afgeleid. Hoeveel leerlingen en studenten zullen zich hier tegenwoordig nog iets bij kunnen voorstellen? Scholen en universiteiten zijn nu niet bepaald de plekken die met rust en nietsdoen geassocieerd worden, maar eerder met prestatiedruk, langstudeerboetes en versnelling. Wat voor invloed deze tijdsdruk op het denken en het leerproces kan hebben, zal ik in het essay over onderwijs nog nader schetsen; er zijn tegenwoordig nogal wat artsen, neurologen en psychiaters die benadrukken dat ons brein ook genoeg moet rusten om alle opgedane indrukken of input goed te kunnen verwerken. Het met enige regelmaat inschakelen van dit rustbrein kan voor een creatievere, gezondere en soms zelfs minder depressieve geest zorgen. Toch valt het voor ons niet mee om bij tijd en wijle niets te doen, te wachten of goed uit te rusten. Tijdens een lange zomer op het Franse platteland heb ik eens met dat rustbrein geëxperimenteerd, waarvan ik in *Windstilte van de ziel* verslag heb gedaan. Ik kwam tot de ontdekking dat het nog niet meevalt om het wachten tot kunst te verheffen. De titel voor dat essay ontleende ik overigens aan Nietzsche, die daarmee aangaf dat aan elke nieuwe gedachte altijd een fase van rust en soms ook een periode van onaangenaam lang wachten voorafgaat.

We moeten kortom niet te snel willen toeslaan, want ongeduld en rusteloosheid zullen het geschikte moment voor onze ogen laten verdampen. Kairos gaat vooral over het plegen van de juiste interventie op het juiste moment, schreef de Griekse redenaar en grondlegger van de retorica Giorgias, over wie de Franse filosoof Gilles Deleuze in zijn laatste colleges over film (1983) het volgende zei: ‘Giorgias hechtte zeer grote waarde aan Kairos, omdat hij in tegenstelling tot Protagoras niet het discours zelf, de compositie en schikking van argumenten en perspectieven, als het belangrijkste aspect van wetenschap, filosofie en retorica zag, maar de juiste interventie op het juiste moment.’ Creativiteit is volgens Deleuze ook binnen de filosofie vooral een kwestie van ‘net zo lang kunnen wachten tot het moment daar is’. ‘Er zijn mensen die echt problemen met Kairos hebben,’ stelt hij vervolgens enigszins mismoedig vast. ‘Ze komen altijd net te vroeg ergens aan of ze vertrekken juist veel

te laat, ze kunnen het juiste moment gewoon niet goed inschatten.’ Om echt iets nieuws te kunnen scheppen, moet je volgens deze ook in kunstkringen geliefde Franse denker net zo goed kunnen ‘timen als de jazzmusicus, die intuïtief aanvoelt wanneer hij met een solo in het samenspel moet interveniëren’. Intuïtie speelt aldus ook een belangrijke rol in het aanvoelen van het juiste ogenblik om een nieuw begin te maken. Het moment waarop ik bij een nieuw boek tegen mezelf zeg: ‘en nu begin je!’ valt niet van tevoren te berekenen of in te plannen, maar komt altijd weer onverwacht. Soms dacht ik het wachten best nog wat langer te kunnen rekken, soms vreesde ik al te laat te zijn. Maar als ik dan eindelijk ‘op het juiste moment’ de eerste zinnen op schreef, bleek ineens en wonderbaarlijk genoeg dat ‘het halve werk reeds was gedaan’, zoals de uitspraak van Horatius luidt. De kracht van het beginnen ligt dus ook in het beginnen zelf opgesloten en wordt pas bevrijd op het moment dat er ook echt van wal wordt gestoken. Het wachten heeft er voor gezorgd dat het begin ook inderdaad het ‘halve werk’ kon zijn. De belofte was precies rijp genoeg om geplukt te kunnen worden.

Hannah Arendt (1906-1971) is een van de weinige Westerse filosofen die van het beginnen, door haar ook wel het principe van nataliteit genoemd, een van de kernthema’s van haar werk heeft gemaakt. Al in haar proefschrift *Der Liebesbegriff bei Augustinus* (1929) noemt ze *initium* en *novitas*, het begin en het nieuwe, de belangrijkste kenmerken van de menselijke conditie. Het beginnen kenmerkt bij uitstek het menselijke bestaan, omdat de mens volgens haar niet een, maar twee keer geboren wordt. De eerste, fysieke geboorte van de mens vindt plaats binnen het privé-domein van de familie, en deze wordt later hernomen in een tweede, metaforische of symbolische geboorte, als de mens tot het openbare domein van de politiek-culturele wereld toetreedt om daar iets nieuws aan te vangen of te verkondigen. Juist in de overgang naar de publieke sfeer schuilt voor Arendt de mogelijkheid van een nieuw begin, zoals ze dertig jaar later in *The Human Condition* (1958) schrijft: ‘Met woord en daad treden wij de wereld binnen en dit binnentreden is als een tweede geboorte, waarmee we het naakte feit van onze oorspronkelijke fysieke verschijning bevestigen en er de consequenties van aanvaarden.’ (p. 176) Elke keer wanneer we in de wereld iets nieuws aanvangen, worden we opnieuw geboren en die ‘tweede geboorte’ houdt dus nooit op, maar herhaalt zich als het goed is gedurende ons hele leven. Deze tweede geboorte wordt ons overigens niet opgedrongen, maar ontspringt ‘aan het nieuwe begin dat in de wereld kwam toen wij werden geboren. Wij geven gehoor aan deze drang door uit eigen beweging iets nieuws te beginnen.’ (p.177).

De belangstelling voor Hannah Arendt, die in Hannover geboren werd maar tijdens de oorlog naar Amerika vluchtte, Joodse, is met name de afgelopen jaren enorm toegenomen.

We zouden in die zin ook van een ‘tweede geboorte’ van de filosofe Hannah Arendt kunnen spreken. Kostte het twintig jaar geleden nog moeite haar werk op de universitaire onderwijs- en onderzoeksprogramma’s te krijgen, zo weet ik uit eigen ervaring, tegenwoordig verschijnen er overal ter wereld omvangrijke studies over haar gedachtegoed en krijgt ook haar biografie steeds meer aandacht in boeken als *Hannah Arendt und Martin Heidegger* (2006) van Antonia Grunenberg of films als *Hannah Arendt* (2012) van Margarethe von Trotta. Dat laatste is op zich niet zo verwonderlijk, want haar leven leest inderdaad als een roman. Bovendien was ze zelf van mening dat leven en werk niet los van elkaar beschouwd konden worden en gebruikte ze vaak termen als ‘exemplarisch leven’ en ‘verhalende filosofie’ om naar die onderlinge verbondenheid te verwijzen. Op de vraag ‘Wie ben je?’ luidde volgens haar nog altijd het beste antwoord: ‘Sta mij toe een verhaal te vertellen.’

Het nieuwe begin was voor Arendt zo’n belangrijk filosofisch thema, omdat beginnen niet alleen de kringloop van gebeurtenissen weet te doorbreken, maar ook omdat de mens in haar visie ten diepste een *initium* is, ‘een begin en een nieuwkomer’ die in staat is nieuwe initiatieven te nemen, een andere weg in te slaan of iets nieuws te initiëren. Zelf werd Arendt door de barre politieke omstandigheden tot tweemaal toe gedwongen een geheel nieuwe wending aan haar leven te geven, zoals ik nog uitgebreid zal beschrijven in ‘Kersen eten met Kant.’ Na de oorlog begon ze aan haar eerste grote werk *The Origins of Totalitarianism* (1951), waarmee ze internationaal haar naam als politieke theoreticus zou vestigen. De twee andere hoofdwerken uit haar omvangrijke oeuvre zijn: *The Human Condition* (1958) en *The Life of the Mind* (1970), die beiden ook in Nederlandse vertaling verschenen zijn. De recente belangstelling voor haar werk heeft onder meer te maken met haar pogingen om de kloof tussen politiek en filosofie te dichten, maar ook met haar nadruk op een gemeenschappelijke verantwoordelijkheid voor de wereld, door haar ook wel *amor mundi* genoemd. In een tijd waarin de westerse wereld zich van crisis naar crisis sleept, weten begrippen die Arendt muntte, zoals politieke betrokkenheid, pluraliteit, spontaniteit en burgerparticipatie ons te inspireren een nieuw begin te maken. En inspiratie is wat we nodig hebben in een tijd waarin uiteenlopende denkers als Jeremy Rifkin (*The Empathic Civilization*, 2010) en Lieven de Cauter (*Entropic Empire. Afterthoughts on Post History*, 2012) aantonen dat het hoog tijd is om het roer om te gooien en andere vormen van samenleven ontwerpen. Arendts pleidooi voor een krachtig politiek-cultureel domein en haar kritiek op de ‘de massa- en consumptiemaatschappij’ bieden hiervoor aanknopingspunten. Haar analyse van de mens als een leven met anderen – *inter homines esse* – en haar voorstel om representatief of ‘namens

de anderen' te denken komen bovendien tegemoet aan de tegenwoordig vaak gehoorde wens om op minder individualistische en meer empathische wijze te handelen.

### *Nataliteit en pluraliteit*

Elke keer als we een nieuw initiatief nemen of iets nieuws in beweging zetten, laten we aan de wereld zien wie we zijn. Pas in het handelen en spreken van de 'tweede geboorte' kan de mens volgens Arendt de unieke onverwisselbaarheid van zichzelf laten zien, kan hij tonen *wie* hij of zij is, hetgeen zij het principe van nataliteit noemt. Onze eerste, fysieke geboorte toont vooral *wat* we zijn: namelijk alle feitelijkheden, Arendt noemt dit *whatness*, van onze afkomst, zoals bijvoorbeeld onze lichaamsbouw, etniciteit en ons geslacht. Dit fysieke paspoort is op zich al uniek, zoals in onze DNA-code tot uitdrukking komt, maar de mens is meer dan de optelsom van deze kenmerken, omdat wij als talige en cognitieve wezens in staat zijn dit paspoort op een specifieke manier op ons te nemen door deze steeds opnieuw te lezen en te duiden. Elke keer als we in de wereld iets nieuws aanvangen, onthullen we ook aan anderen hoe onze interpretatie van ons 'paspoort' er op dat moment uitziet. Dit proces 'herhaalt zich wanneer iemand in woorden of daden in het netwerk van relaties dat zij of hij met anderen deelt laat zien wie zij of hij geworden is', schrijven Marli Huijer en Reinjan Mulder in *Opnieuw beginnen* (2006) naar aanleiding van deze gedachte van Arendt. Aangezien die interpretatie wordt beïnvloed door onze persoonlijke ontwikkeling en door alle veranderingen die zich in ons leven voordoen en bovendien omkaderd wordt door een specifieke sociaal-culturele context, ziet deze er ook telkens weer anders uit. De lezing van onze 'wathed' voeren we zo steeds licht verschoven ten opzichte van de vorige keer ten tonele, waardoor we ons zelf ook nooit als af of voltooid kunnen beschouwen, maar wezens in wording – *in statu nascendi* - blijven.

In *The Human Condition* vatte Hannah Arendt deze spanningsverhouding tussen *wie* iemand is en *wat* hij of zij is als volgt samen: 'Zodra wij willen zeggen wie iemand is, laten de woorden die wij gebruiken ons zeggen wat hij is; we geven een opsomming van eigenschappen, die hij gemeen heeft met anderen zoals hij' (p. 179), waardoor de specifieke uniciteit van het 'wie' ons ontsnapt. We kunnen met andere woorden heel goed vertellen *wat* we zijn en het paspoort tonen waarop alle feiten vermeld staan, maar op de vraag *wie* we zijn, zullen we ook zelf nooit een eensluidend, definitief antwoord kunnen geven. Dat antwoord verandert namelijk niet alleen door elke nieuwe ervaring en elke nieuwe gedachte die we hebben, maar ook door de ervaring van het verschijnen voor anderen. *Wie* we zijn, onze

uniciteit, kunnen we pas tonen in ons handelen, dat bij Arendt overigens vaak neerkomt op het verwoorden van een bepaalde mening, visie of inzicht op het openbare toneel van de wereld. Handelen betekent ‘in de meest algemene zin van het woord beginnen, een initiatief nemen of iets nieuws in beweging zetten’. (p. 177) Precies in dit verschijnen worden we een *wie*, die niet langer te reduceren valt tot de opsomming van onze eigenschappen. Het is dankzij dit principe van nataliteit dat de mens ‘tot een nieuw begin begaafd’ is, zoals Arendt in *The Human Condition* schrijft. Waren we als exemplaren van een soort volstrekt gelijk aan elkaar en gespeend van talige en cognitieve vermogens, dan zou geen mens ooit een werkelijk nieuw initiatief kunnen nemen. We zouden zo goed en zo kwaad als dat gaat in leven blijven, maar we zouden ons niet buiten onze natuurlijke staat om kunnen organiseren en manifesteren. De uniekheid van iedere mens die in woord en daad gestalte krijgt, berust volgens Arendt dus ‘niet zozeer op zijn kwaliteiten, maar op het funderende feit van elke mens: zijn nataliteit of geboortelijkheid, waarmee hij als uniek wezen in de wereld verschenen is’.

Hannah Arendt legt in heel haar oeuvre de nadruk op deze nataliteit, omdat alleen deze de ‘absolute verscheidenheid of pluraliteit realiseert’, die volgens haar zo essentieel is aan de menselijke conditie en bovendien noodzakelijk voor een democratische samenlevingsvorm: ‘Niet de Mens, maar mensen bewonen de wereld,’ (HC, p. 234) luidt een van haar bekende uitspraken. Ze verwijt de westerse filosofische traditie dat deze zich te veel gericht heeft op ‘de Mens’ en daardoor geen recht kon doen aan het principe van ‘mensen in meeroud’. Pluraliteit was voor Arendt zo’n belangrijk politiek principe, omdat zij zelf meerdere malen aan den lijve moest ervaren wat er met de mensheid gebeurt als deze niet langer veelvoudig en verschillend mag zijn. Ze groeide op in een land waarin zowel de uniciteit van iedere mens als de daaruit voortkomende pluraliteit met alle mogelijke middelen teniet werd gedaan. Daarom hamert zij er telkens weer op dat de wereld niet door ‘de Mens’, maar door mensen in al hun onderlinge verscheidenheid bewoond wordt. ‘De in de geboorte voorgegeven absolute verscheidenheid realiseert de menselijke pluraliteit, die eruit bestaat dat wezens van een unieke verscheidenheid zich van begin tot einde altijd in een omgeving van gelijkwaardigen bevinden.’ Wat de mens met anderen deelt en hem daarom gelijkwaardig aan alle anderen maakt, is het feit van zijn ‘dubbele’ geboorte. Het is ook vanwege deze nataliteit dat de mens een nieuw begin kan maken, ‘alsof in iedere mens afzonderlijk de scheppingsdaad van God nogmaals herhaald en bevestigd wordt’.

In haar essay *Between Past and Future* vatte Arendt de verbondenheid tussen nataliteit en pluraliteit als volgt samen: ‘Menselijk handelen is, zoals alle strikt politieke fenomenen,

verbonden met menselijke pluraliteit, dat een van de fundamentele condities is van menselijk leven in zoverre het berust op het feit van de nataliteit, waardoor steeds nieuwkomers de menselijke wereld binnendringen, nieuwkomers waarvan de daden niet kunnen worden voorzien door degenen die er al zijn.’ (p. 61) Als iemand zijn eigen uniciteit indachtig het politieke toneel betreedt en daar zijn zegje doet, dan kan niemand, zelfs hijzelf niet, van tevoren precies weten welk nieuw inzicht of nieuw initiatief daaruit voort kan komen. Elk nieuw begin heeft daarom iets onberekenbaars. Ook als we een nieuw begin eigenlijk niet meer voor mogelijk houden, kan er toch altijd iemand opstaan en een inzicht te berde brengen waardoor dit begin wel mogelijk wordt: ‘Het feit dat de mens tot handelen in de zin van een nieuw begin begaafd is, kan slechts betekenen dat hij zich onttrekt aan al wat reeds voorzien en berekenbaar is’ (HC, p, 178). Dit betekent dat ‘zelfs het onwaarschijnlijke nog een zekere waarschijnlijkheid heeft, en dat wat rationeel is, dat wil zeggen wat in de zin van het berekenbare beslist niet te verwachten is, toch gehoopt mag worden.’

### *Vergeving en belofte*

Juist vanwege het onverwachte en onberekenbare van elke nieuwe handeling moet deze volgens Arendt geleid worden door twee specifieke vermogens, die van de vergeving en de belofte, waarmee de vrijheid van het handelen in het openbare domein in goede banen geleid kan worden. Ze wijdt er in de *The Human Condition* zelfs een apart hoofdstuk aan, *The power to forgive*, dat gezien de historische context van een bijzondere moed en wijsheid getuigt en op de lezer, althans op mij, een onuitwisbare indruk achterliet. Amper veertien jaar na het einde van de Tweede Wereldoorlog en de massale Jodenvervolgning noemt zij de vergeving ‘de enige verlossing uit de bezoeking van de onomkeerbaarheid’. Aangezien we onmachtig zijn de misdaden die in het verleden gepleegd zijn ongedaan te maken, kunnen we alleen proberen te vergeven. Want alleen dankzij de vergeving kunnen we de daden van het verleden, waarvan ‘de zonden als het zwaard van Damocles boven het hoofd van iedere nieuwe generatie hangen, wel ongedaan maken’ (p. 238). Als we hier niet toe in staat zijn, zal ook de nieuwe generatie aan de misdaden van de vorige generatie vastgeketend blijven en geen nieuw begin kunnen maken: ‘Waar mensen elkaar vergiffenis schenken, wordt iets nieuws geboren. Waar wraak dader en slachtoffer eeuwig vastketent, ontlokt vergeving het nieuwe, want doorbreekt die keten.’

Het vermogen te vergeven is kortom een exemplarische manifestatie van wat Arendt nataliteit noemt, omdat het de kans schept opnieuw te beginnen. Daarom zijn ‘vergeven en

handelen net zo nauw aan elkaar verbonden als vernietigen en maken.’ Wie niet in staat is te vergeven, ketent zich vast aan de gepleegde daad en zal niet in staat zijn tot het maken van een nieuw begin. Hoe moeilijk vergeving soms ook kan zijn, wraakzuchtig omzien blijft het slachtoffer vasthouden aan de misdaad, waardoor hij of zij niet tot een ‘tweede geboorte’ in staat zal zijn en in het verleden zal blijven ronddolen. De toekomst zal zich voor hem niet openen en er zullen zich ook geen nieuwe kansen voordoen. Een nieuw begin kan met andere woorden niet vanuit gevoelens van wraak of ressentiment ontstaan. Wat voor de slachtoffers geldt, geldt volgens Arendt ook voor de daders: ‘Indien onze daden ons niet werden vergeven, wij niet konden worden vrijgesproken van de consequenties van wat wij hebben gedaan, dan zou ons vermogen tot handelen zich beperken tot één enkele daad, waarvan we ons nooit meer zouden kunnen losmaken’ (p. 238).

Waar vergeving een menselijk vermogen is dat na afloop van een handeling vereist wordt teneinde een nieuw begin mogelijk te maken, dient het vermogen van belofte juist vooraf ingebracht te worden om het handelen in de wereld te reguleren. We moeten elkaar dingen beloven voordat we met elkaar in discussie gaan, bijvoorbeeld dat we elkaar niet in de haren zullen vliegen als we van mening verschillen of dat we anderen buitensluiten of discrimineren als deze er afwijkende meningen of een afwijkend ‘paspoort’ op na houden. De *power of promise* dient er volgens Arendt toe om ‘in de oceaan van onzekerheid, die de toekomst per definitie is, eilanden van zekerheid te bouwen zonder welke er in de betrekkingen van mensen geen sprake van duurzaamheid kan zijn’ (p. 238). De belofte vormt met andere woorden de enige voorzorg die we kunnen nemen om de vrijheid van het handelen binnen de openbare wereld te structureren. Het is voor Arendt de enige ‘remedie’ tegen de onvoorspelbaarheid van het handelen en daarom een van de belangrijkste menselijke vermogens, zonder welke de openbare wereld eenvoudigweg niet zou kunnen functioneren.

Het doen van beloftes heeft uiteraard alles met geloof en vertrouwen te maken. Je moet in beloftes die gemaakt zijn kunnen geloven en erop kunnen vertrouwen dat deze worden gehouden. Zo niet, dan wordt de openbare wereld een jungle, waar alleen het recht van de sterkste of de rijkste geldt. Totalitaire regimes zullen dan ook altijd juist die belofte en dat vertrouwen zoveel mogelijk proberen te ondermijnen, en er angst en wantrouwen voor in de plaats stellen, omdat dit de mogelijkheid van het delen van een vrije, openbare wereld onmogelijk maakt. Aangezien mensen juist binnen die wereld ‘opnieuw’ geboren kunnen worden en kunnen laten zien wie zij zijn, vernietigen dergelijke regimes feitelijk het menselijke van de mens. Ook Nietzsche zag in het menselijke vermogen van het doen van een belofte de kern van de menselijke natuur. Arendt: ‘Met zijn buitengewone intuïtie waar het

om morele verschijnselen ging, zag Nietzsche in het vermogen een belofte te doen (het geheugen van de wil zoals hij dat noemde) het onderscheid tussen menselijk en dierlijk leven' (p. 247).

### *Get born*

De mens als een 'begin' typeren betekende voor Arendt niet alleen dat het onverwachte van ieder van ons kan worden verwacht, en zelfs het 'uiterst onwaarschijnlijke', maar ook dat hiermee het principe van de hoop pas in de wereld komt: 'Slechts in de volle beleving van dit vermogen te beginnen liggen het geloof en de hoop besloten' (HC, p. 249). Als we daar niet meer aan toekomen, omdat we geen rust vinden om eens wat diepgaander over onszelf en de wereld na te denken, of omdat we elke hoop op verandering zijn kwijtgeraakt, verdwijnt niet alleen die mogelijkheid van het maken van een nieuw begin, maar ook ons 'hoogste vermogen', namelijk opnieuw geboren te worden. Het kunnen maken van een nieuw begin staat voor Arendt dus in feite gelijk aan in leven zijn. Misschien doelde Bob Dylan daarop toen hij de bekende strofe zong: '*That he not busy being born is busy being dying*' en in de beroemde videoclip van 'Subterranean Homesick Blues' (1965) het bordje met de tekst *Get born* omhooghield. Ook de Italiaanse schrijver Cesare Pavese wijst er in *Klein oorlogsdagboek* (1990) op dat het enige geluk dat er in de wereld bestaat het geluk om te beginnen is. 'Het is goed om in leven te zijn, want leven betekent beginnen, telkens opnieuw beginnen. Als dit gevoel ontbreekt, dan kun je net zo goed dood zijn.'

In hun essay *Opnieuw beginnen* geven Marli Huijter en Reinjan Mulder diverse voorbeelden uit de literatuur waarin dit nieuwe begin wordt gethematiseerd, van klassieke teksten als de *Aeneis* van Vergilius en de *Divina Commedia* van Dante tot aan moderne romans als *Nachttrein naar Lissabon* (2007) van Pascal Mercier en *Into the Wild* (1996) van Jon Krakauer. Het gemeenschappelijke thema in al deze boeken is 'het zelf willen ingrijpen in wat onwrikbaar lijkt', schrijven Huijter en Mulder, 'aanvankelijk gestuurd door een goddelijke boodschapper of een influistering van hogerhand, maar later ingegeven door een innerlijke drang om dat wat in de kern van iemands menselijke wezen aanwezig is tot volle ontplooiing te laten komen' (p. 53). De hoofdpersoon in Krakauers roman, Alex McCandless, wordt gedreven door het ideaal om een nieuw leven voor zichzelf uit te vinden, waarin hij zelf 'meester over zijn eigen lot zou zijn'. Na zijn afstuderen vertrekt hij op een zwerftocht door Amerika, met in zijn rugzak slechts twee boeken van auteurs die een zelfde afkeer als hij verwoorden van de rationele en technologische verwording van de westerse civilisatie,

*Walden* (1854) van Henry David Thoreau en *Oorlog en Vrede* (1865) van Leo Tolstoj. Hij komt uiteindelijk in een oude bus in een uithoek van Alaska terecht, waar hij door het eten van de verkeerde bessen zal overlijden. Ondanks deze noodlottige afloop werd de roman van Krakauer en vooral ook de film die Sean Penn er in 2007 van maakte een enorm succes. Blijkbaar appelleert het verhaal aan een diep gekoesterd verlangen naar een nieuw begin, dat door McCandless in een brief aan een vriend als volgt wordt omschreven: ‘Ik denk dat je een radicale verandering in je leven moet durven aangaan en dingen moet doen waarover je tevoren nooit hebt durven denken. (...) De kern van de menselijke geest is een passie voor avontuur. De vreugde van ons leven komt voort uit confrontaties met nieuwe ervaringen, en er is daarom geen grotere vreugde dan een eindeloos veranderende horizon’ (p. 58).

De kwestie die Arendt in haar werk vooral heeft bezig gehouden, is meer van politieke aard, namelijk de vraag waar een samenleving aan moet voldoen om een nieuw begin in de zin van een nieuw initiatief nemen of een nieuwe visie verwoorden mogelijk te maken. Een eerste voorwaarde is volgens haar dat de uniciteit van iedere mens en de pluraliteit van alle mensen onderling erkend moeten worden. Pas als een samenleving deze pluraliteit voldoende garandeert, dat wil zeggen het recht geeft aan mensen en bevolkingsgroepen om van elkaar te verschillen, kan ze ook de context scheppen waarbinnen mensen nieuw initiatieven kunnen ontplooien, waarmee ze kunnen laten zien wie ze zijn. Als die pluraliteit ontkend wordt of als iedereen gedwongen wordt zich onder een specifiek mensbeeld te scharen, dan loopt die ‘tweede geboorte’ gevaar en raken bepaalde bevolkingsgroepen niet alleen moedeloos, bang of terneergeslagen, maar wordt ook het democratische gehalte van een samenleving bedreigd. Een democratie bestaat volgens Arendt bij gratie van het samengaan van gelijkwaardigheid, culturele verschillen en andersoortige meningen. In die zin zijn pluraliteit en democratie bijna synoniemen. Beide gaan teloor als een groep of cultuur overheersend wordt en andere groepen geen kans meer geeft om zich te uiten. Behalve pluraliteit die ook in de politieke vertegenwoordiging tot uiting moet komen, moet een samenleving investeren in goed en betaalbaar onderwijs en in zorg en aandacht voor kunst en cultuur, zoals Arendt in haar essay *The Crisis in Culture* (1968) duidelijk maakt. Het onderwijs begeleidt de leerlingen en studenten op de weg die ze afleggen naar hun ‘tweede geboortes’ en deze rol kan en mag alleen daarom nooit onderschat worden. Kunst en cultuur geeft ons de kans om in vrijheid en op grond van onze uniciteit vorm te geven aan onze ideeën omtrent allerlei kwesties van existentiële en maatschappelijke aard en is daarom onontbeerlijk voor een democratie.

In de tweede plaats moet er sprake zijn van een zeker evenwicht tussen werk en vrije tijd, want alleen dan heerst er voldoende rust en ontspanning in een samenleving voor het

maken van een nieuw begin. Elk nieuw initiatief verlangt volgens Arendt namelijk eerst ‘een opschorten van activiteit’. Er moet de bevolking voldoende tijd vergund worden om aan het duiden en interpreteren van hun bestaan toe te komen, willen ze van daaruit een nieuw begin kunnen maken. Ze zou het dan ook eens zijn geweest met Plato die schreef dat een democratisch staatsman voor voldoende rust in de samenleving zorgt, terwijl een tiran zijn volk permanent aan het werk houdt, teneinde zijn macht te vergroten en te voorkomen dat de bevolking kritisch gaat nadenken. ‘Nooit is de mens actiever dan wanneer hij niets doet’, citeert ze Cato dan ook instemmend aan het begin van *The Life of the Mind*. De activiteit van dit niets doen schuilt in het reflexieve en voorbereidende karakter ervan. Pas in dit tijdelijke ‘niets doen’ kan het nieuwe begin zich openbaren. Een gestreste of overspannen samenleving, waarbinnen de economische druk om te presteren steeds groter wordt, zal de vermoeide bevolking weinig ruimte laten veranderingen te bewerkstelligen. De meeste mensen zullen dan al blij zijn als ze het hoofd boven water kunnen houden.

Ten slotte moet er binnen een samenleving een zekere consensus bestaan over de zin en de noodzaak van verandering. Er moet, zelfs als het tij tegenzit, geloof gehecht worden aan het ‘onverwachte’ en ‘onwaarschijnlijke’ van een nieuw begin en precies dat valt in deze tijden nog niet mee. De afgelopen decennia werd ons immers om de haverklap het einde van iets verkondigd: het einde van de geschiedenis, van de kunst, van de filosofie, van de idealen, van de euro en Europa, van de mens, ja zelfs het einde van de planeet werd al eens over ons afgeroepen. Daar waren terechte of minder terechte redenen voor, maar de vraag is of we met het verkondigen van deze onheilstijdingen niet het geloof in de mogelijkheid om nieuwe wegen in te slaan, in de kiem smoren. Bovendien kan juist een crisis het ‘juiste moment’ zijn om het roer daadwerkelijk om te gooien, zoals we hiervoor al met Walter Benjamin en Paul Tillich zagen. Maar dan dienen die onverwachte kansen die het tij kunnen keren niet al bij voorbaat met een te hoge mate van scepsis de kop in te worden gedrukt.

Onze scepsis ten aanzien van ontwerpen voor een andere en betere samenleving heeft voor een belangrijk deel te maken met de teloorgang van de religieuze, sociale en politieke idealen die in de loop van de twintigste eeuw op de klippen liepen en ingeruild werden voor de laatste ideologie die het Westen nog restte: die van het neoliberalisme en zijn onwrikbare geloof in de vrije markt. Hoewel er tegenwoordig nog maar weinig denkers, schrijvers en politici zullen zijn die de kapitalistische ideologie zonder blikken of blozen ‘de laatste geloofwaardige heilsleer’ durven te noemen, zoals Arnon Grunberg dat op de voorpagina van *de Volkskrant* regelmatig met de nodige ironie doet, blijven we toch ook zeer argwanend aankijken tegen idealistische groeperingen die alternatieve vormen van samenleven proberen

te schetsen. Het lijkt soms wel of we niet meer in verandering of een nieuw begin durven geloven, terwijl juist deze tijd daarom vraagt, als we de problemen op ecologisch, economisch en sociaal-politiek terrein het hoofd willen bieden. Voor Hannah Arendt zou deze sceptische of soms ronduit nihilistische houding betekenen dat we het geloof aan het ‘hoogste menselijke vermogen om te beginnen’ zijn kwijtgeraakt, of op z’n minst uit het zicht zijn verloren. Ook al kunnen we ons gezien de aard en omvang van de problemen eigenlijk geen cynische of nihilistische houding veroorloven, toch nemen we nog vaak onze toevlucht hiertoe, waarschijnlijk uit angst om voor een naïeve dromer te worden uitgemaakt.

### *De filosoof en de dood*

Het is nog maar de vraag of er van de kant van de filosofie veel steun voor het maken van een nieuw begin te verwachten valt, schrijft Arendt op in *Lectures on Kant's Political Philosophy*, in 1994 verschenen onder de titel *Oordelen*. Er werden immers veel meer filosofische teksten gewijd aan het einde en de dood dan aan het begin en de geboorte, veel meer bladzijden geschreven over de wanhoop en de onttovering van de wereld dan over hoop, bezieling en bevlogenheid. Op enkele belangrijke uitzonderingen na, zoals Nietzsche, Bloch, Bergson en uiteraard Arendt zelf, zouden we kunnen stellen dat een zekere graagte tot zwartkijken kenmerkend is voor de westerse filosofie. Volgens Arendt heeft dit enerzijds te maken met een obsessie van de filosofie met mortaliteit, neem Plato, die het denken ‘een oefening in sterven’ noemde, en anderzijds met een desinteresse of geringschatting van de filosofie voor het leven. Arendt zag in deze ‘onverbloemd lage dunk’ van het leven ook een verklaring voor het apolitieke karakter van sommige tradities binnen de westerse wijsbegeerte, waarbij ze ongetwijfeld ook dacht aan haar oude leermeester en ex-geliefde Martin Heidegger, die het menselijke bestaan als een *Sein zum Tode* kenschetste. Deze preoccupatie met de (eigen) dood drong volgens Arendt vele andere facetten van het leven – en dus ook van het leven met anderen – naar de achtergrond en leidde tot het ontwerp van een sterk individualistisch subject dat dermate op zichzelf betrokken was dat het zijn gevoel voor politiek en gemeenschappelijke verantwoordelijkheid verloor. Deze wereldvreemdheid kan er in het geval van Heidegger toe geleid hebben dat hij tot 1945 lid bleef van de NSDAP, en ook na de oorlog moeite had zich voor dit lidmaatschap te verontschuldigen. ‘Een politieke *Hanswurst*’ luidde steevast Arendts kwalificatie van hem en vele andere Duitse intellectuelen die zich niet distantieerden van de nazi’s, en dat was uiteraard mild uitgedrukt.

Waarom is er binnen de filosofie eigenlijk zo weinig aandacht voor het leven, de geboorte en het begin geweest? Natuurlijk prikkelt de dood onze gedachten, want de dood als ultieme markering en denkbeeldig eindpunt van ons bestaan is iets wat ons zowel fascineert als angst inboezemt en daarom alleen al filosofische reflectie behoeft. We kunnen ons onze dood niet alleen niet voorstellen, we kunnen en willen deze tegenwoordig ook met behulp van steeds verfijndere medische technieken alsmaar uitstellen. Dat stelt ons voor belangrijke ethische vragen, maar toch blijft het opmerkelijk dat de filosofische belangstelling zo eenzijdig naar de dood en het einde is uitgegaan en blijft uitgaan. Men had zich toch ook de woorden van Epicurus iets meer ter harte kunnen nemen: ‘Als ik er ben is de dood er niet, en als de dood er is, ben ik er niet.’ Een even heldere als nuchtere vaststelling, die ook iets troostrijks heeft. Want waarom zou je iets vrezen als je het toch niet zult meemaken? Zand erover, zou je denken. We kunnen de dood maar beter laten voor wat die is, een mysterie, een groot vraagteken, en overgaan tot de orde van de dag, ja, tot de orde van het leven, en daar onze blik op richten. Maar dat gebeurde dus slechts zelden. Zou dit misschien ook iets te maken kunnen hebben met het feit dat leven en geboorte als meer ‘vrouwelijke kwesties’ werden gezien, die de overwegend mannelijke westerse filosofen niet zo bijster wisten te boeien? Hannah Arendt doet er op dit punt het zwijgen toe, maar hedendaagse filosofes als Marijke Verhoeven in *Boreling en beginner* (2003), een rijke studie naar het principe van nataliteit in Arendts werk, en Margaret Canovan in *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought* (1992) hebben dit wel zonder al te veel voorbehoud gesuggereerd.

De geringe aandacht en waardering voor het aardse en fysieke leven binnen de westerse filosofie zette Nietzsche ertoe aan om te beweren dat de filosofie sinds Plato een groot levensontkennend project te noemen. Dat is een wel erg boude uitspraak, maar om de constatering dat er meer filosofische belangstelling voor de dood en het einde is geweest dan voor het leven en het begin, kunnen we niet heen. Ook Schopenhauer meende dat de dood ‘de eigenlijke inspirerende genius of de muze van de filosofie is’ en zelfs Kierkegaard stelde dat de mens alleen dan zinvol kan leven als hij vooruit loopt op de dood. Nietzsche was in de moderne tijd een van de eerste denkers die niet langer de dood maar het leven pontificaal op een filosofisch voetstuk zette en ook zijn eigen werk beschouwde als een afirmatie van het leven in alle denkbare verschijningsvormen. Al met al een hele verademing na het etaleren – en uiteraard sublimeren – van al die doodsdriften binnen de westerse filosofie. Deze aandacht en liefde voor het leven gaat bij Nietzsche trouwens gepaard met het koesteren van maar weinig vrees voor het ‘vrouwelijke’, op zich ook al een unicum in de westerse wijsbegeerte. De Franse filosofen, en Nietzsche kenners bij uitstek, Sarah Kofman, Gilles Deleuze en

Jacques Derrida wijzen erop dat hij in zijn aforismen kwistig strooit met vele metaforen van vrouwelijkheid, zoals bijvoorbeeld zwangerschap en geboorte. Zo vergeleek Nietzsche zichzelf na de publicatie van *Also sprach Zarathustra* met een olifantenmoeder, die immers ook na achttien maanden haar jong ter wereld brengt, maar legt hij ook herhaaldelijk de parallel tussen het leven en *das Weib*, zoals bijvoorbeeld in het voorwoord op de *De vrolijke wetenschap*: ‘Misschien is de naam voor het leven, om eens Grieks te spreken, *Baubo*? Oh! Die Grieken, hoe die wisten te leven’.

Baubo was, behalve het Griekse woord voor het vrouwelijke geslacht, in de Griekse mythologie de vrouw die Demeter, de godin van de vruchtbaarheid, weer aan het lachen kreeg toen die treurde om het verlies van haar dochter Persephone en van verdriet al negen dagen niet meer gegeten en gedronken had. Door haar rokken op te tillen en haar geslacht te tonen maakte Baubo de godin aan het lachen en herinnerde ze haar ook aan de kracht van haar geslacht. Daaruit putte Demeter moed, ze begon weer eten en de vruchtbaarheid van de aarde werd niet langer bedreigd. De vrouw staat in Nietzsches werk voor de scheppende kracht van het leven, schrijft Kofman in haar tekst over Baubo in *Nietzsche et la scene philosophique* (1986), die ik in 1987 met Henk van der Waal onder de titel ‘Baubo’ in het Nederlands vertaalde. Baubo is de affirmatieve vrouw die Nietzsche regelmatig doet uitroepen: ‘Ja, het leven is een vrouw!’ Zij is de vrouw die het leven in al haar veelvoudige verschijningen weet te bevestigen. In *De geboorte van de tragedie* (1872) beschreef Nietzsche deze affirmatieve kracht als volgt: ‘Het ja-zeggen tegen het leven, zelfs tegen zijn moeilijkste en vreemdste problemen, het zich verheugen over de wil tot leven, huist in het offer van de hoogste levensvormen, als de bevestiging van haar onuitputtelijkheid. (...) Het is de eeuwige lust van het worden *zelf* te zijn.’

Hoewel Nietzsche ook menige kritische noot kraakte over de vrouw, vooral als zij haar levensaffirmatieve natuur wilde ontkennen door bijvoorbeeld hetzelfde als de man te willen worden, en de nodige plaagstootjes uitdeelde – ‘de vrouw is Gods *tweede* vergissing’ – , maar rara wie de *eerste* was, heeft geen andere denker voor of na hem aan kunstenaars en filosofen én aan zichzelf zo vaak een ‘vrouwelijke geest’ en ‘een vrouwelijke tempo’ toegedicht. Vrouwelijk, omdat: ‘het ongeduldige geesten geesten zijn, waarin letterlijk een behagen in de waanzin uitbreekt, omdat de waanzin er zo’n vrolijk tempo op nahoudt’ (*De vrolijke wetenschap*, nr. 70). Hij verbaasde zich ook over de grote geringschatting van vrouwen in zijn tijd: ‘De dieren denken heel anders over de vrouw dan de mensen; voor hen is het wijfje het productieve wezen’ (*De vrolijke wetenschap*, nr. 72.). Nietzsche gebruikte vaker de metafoor van het ‘cyclisch ziek en weer gezond worden’, als voorwaarde voor het

creatieve denken. Volgens Lou Andreas-Salomé was deze cyclus, waar hij zelf in de vorm van migraine ook aan leed, voor hem zo van belang, omdat ‘het een periode van het leven, van het denken, onderscheidt van de voorafgaande. Zij laat alle dingen voor de geest telkens opnieuw geboren worden. “Nieuw smaken” noemde Nietzsche dat.’ (in *Friedrich Nietzsche in seinem Werken*, p. 24) Ook het verlangen om te willen afwijken van de rechte weg en Nietzsche’s afkeer van de ‘dorre en droge waarheden’ van de wetenschap en de metafysica zag zij als zijn ‘vrouwelijke inborst’: ‘Het valt de vrouw immers niet gemakkelijk een steeds verder lopende rechte weg te volgen, nooit eens af te wijken, niet aan een plotselinge impuls gehoor te geven en verandering toe te juichen’ (p. 96) De thematisering door Nietzsche van de geboorte (van het denken, de tragedie en de kunst), de creativiteit, het lijden en het leven kan in zijn werk niet los gezien worden van de affirmatieve kracht die hij aan (sommige) vrouwen toekende.

Als we over het menselijke vermogen om iets nieuws te beginnen willen nadenken, kunnen we ons behalve door Nietzsche en Arendt, ook laten inspireren door filosofen als Henri Bergson en Ernst Bloch, die zich in hun werk met name gericht hebben op het leven, op de *elan vital*, op de geboorte en op het menselijke vermogen het ‘nog niet’ gedachte te scheppen. Wat de mens van andere levende organismen onderscheidt is volgens hen niet zozeer het bewustzijn van zijn sterfelijkheid, maar het vermogen om opnieuw te beginnen. De mens is en blijft *in statu nascendi*, schreef Ernst Bloch: zo lang hij leeft staat hij voortdurend op het punt van beginnen. ‘*Born again*’, zoals Michael Kiwanuka zingt, want vanaf onze geboorte wordt de mens steeds opnieuw geboren. Arendt gaf er daarom de voorkeur aan de mens een geboortelijk in plaats van een sterfelijk wezen te noemen, omdat juist dat ons onderscheidt van alle overige sterfelijke wezens: ‘De mens, hoewel hij uiteraard moet sterven, wordt niet geboren om te sterven, maar om te beginnen.’ Alle levende wezens staan uit naar de dood, maar alleen de mens kan getypeerd worden als een *Sein zum Anfang*, hetgeen toch beduidend anders klinkt dan een *Sein zum Tode*. Een mooie en hoopvolle gedachte, die we nodig zullen hebben als we in deze eeuw op wat voor manier dan ook veranderingen willen bewerkstelligen. Het geloof aan verandering en het maken van een nieuw begin staat in Arendts werk gelijk aan de menselijke vrijheid. Aan het einde van haar boek *Over totalitaire regimes*, waarin ze het geweld van de dictaturen beschrijft waaraan ze zelf tot tweemaal toe ternauwernood wist te ontsnappen, schrijft ze: ‘Maar er blijft ook de waarheid dat ieder einde noodzakelijkerwijs een nieuw begin bevat; dit begin is de belofte, de enige boodschap die het einde ooit voort kan brengen. Het beginnen is het hoogste vermogen van de mens, politiek gezien staat het identiek met de menselijke vrijheid.’

## *Begin en beginsel*

Achter de zin ‘ons is een kind geboren’ gloort de belofte van een nieuw begin, stelt Hannah Arendt in *The Human Condition*, dat letterlijk *wonderbaarlijk* is, omdat het kind louter door geboren te worden de hoop en de mogelijkheid van verandering reeds in zich draagt. Ze noemt dit beginnen het wonder dat de wereld redt: ‘Het wonder dat de wereld redt is het feit van de nataliteit, waarin het vermogen tot handelen ontologisch zijn wortels vindt’, (p. 249). Met de geboorte van elk kind komt er zo niet alleen een nieuw leven ter wereld, maar ook het principe van het beginnen zelf. Op meerdere plaatsen in haar werk citeert Arendt de bekende uitspraak van Augustinus: *Initium ut esset, homo creatus est*, hetgeen betekent: ‘opdat er een begin zou zijn, is de mens geschapen’. De mens is dus niet alleen zelf een beginnen, maar met hem is het principe van het beginnen pas in de wereld gekomen. Voor de mens er was, bestond dit principe eenvoudigweg nog niet. Een opmerkelijke gedachte, maar het wordt nog opmerkelijker als we ons realiseren dat het ‘principe van het beginnen’ eigenlijk een pleonasme is, omdat het Latijnse *principium* zowel begin (aanvang) als beginsel (principe) betekent; een verwevenheid die ook in het Nederlands doorklinkt. Ook het Griekse *arche* kent die dubbele betekenis van begin en beginsel. Archeologie is de kennis van het begin, maar *arche* betekent ook richtlijn, beginsel. Arendt laat zien hoe het Engelse en Franse werkwoord voor handelen, *to act* en *agir*, beide afstammen van het Griekse *archein* en het Latijnse *agere*, dat oorspronkelijk ook beginnen betekende. Zonder nieuwe beginselen zijn nieuwe daden, inzichten of handelingen in zekere zin stuurloos.

Nieuwe voorstellen of initiatieven op welk terrein dan ook vragen om een diepgaande reflectie op de beginselen die haar sturen. Alleen dan zal het nieuwe begin ook iets weten te ‘redden’, zoals Plato in *De wetten* schreef. Hij noemde het beginnen in die tekst zelfs een god, juist omdat begin en beginsel een zijn. Het volledige citaat, dat door Arendt op meerdere plaatsen in haar werk wordt geciteerd, luidt: ‘Het beginnen is, *omdat* het zijn eigen beginsel bevat, een echte god die zo lang hij zich onder de mensen begeeft en hun daden inspireert, alles weet te redden.’ Juist vanwege het samenvallen van begin en beginsel kan er dus iets veranderd of gered worden. De onderlinge verwantschap tussen begin en beginsel is zo belangrijk, omdat deze op de onmogelijkheid wijst om met een louter cynische, nihilistische of technocratische houding een verandering te bewerkstelligen. Als we een nieuw begin, met wat dan ook, willen maken, dan zullen we eerst over de richtlijnen die dat begin motiveren,

moeten nadenken. De fout die door nogal wat politici, bedrijven en instellingen gemaakt wordt, is dat zij wel graag willen veranderen of tot verandering willen aanzetten, maar daarbij vergeten dat hiervoor een leidend beginsel noodzakelijk is. Zonder nieuwe visie of nieuw beginsel zul je die vurig gewenste verandering eenvoudigweg niet op gang weten te brengen. Eerst zal onderzocht moeten worden waarheen de verandering ons moet voeren. En waarom. En waartoe. Consultants, adviseurs en managers die graag veranderingsprocessen willen aansturen, maar niet goed in staat zijn het leidende beginsel te formuleren zullen uiteindelijk maar weinig nieuws weten te bewerkstelligen.

Ook politieke bestuurders die niet aan ‘visie willen doen’, zoals Mark Rutte onlangs nog in zijn H.J. Schoo-lezing (2013) beweerde en alle politieke kwesties bij voorkeur vanuit een economisch perspectief wensen te benaderen, zullen bij burgers maar weinig enthousiasme voor enige vorm van politieke betrokkenheid oproepen noch het initiërende vermogen van mensen weten aan te wakkeren. De opmerking van de premier ‘dat visie een olifant is die het zicht belemmert’ zorgde terecht voor nogal wat tumult, want afgezien van de kromme beeldspraak mag men van een politiek leider toch minstens verwachten dat hij een bepaalde visie op de toekomst heeft. Maar Mark Rutte verdedigde zich door te stellen dat ‘je niet zomaar in het wilde weg stippen aan de horizon kunt plaatsen’. Niemand die hem echter had gevraagd om dat in het wilde weg zou doen. Er was en is eerder behoefte aan een doordachte en weloverwogen visie. Maar Rutte, die telkens het woord ‘visie’ met ‘blauwdruk’ verwarde, zei niet ‘roekeloos met visie te werk’ te willen gaan, voordat hij wist wat hij ermee wilde bereiken. En ‘daarvan hebben we op dit moment geen idee’, luidde zijn conclusie. Een regering die er niet voor terugdeinst miljarden euro’s al dan niet ‘in het wilde weg’ te bezuinigen, heeft tegelijkertijd ‘geen idee’ wat ze ermee wil bereiken. Over roekeloosheid gesproken. Tenslotte verzuchtte onze premier nog dat ‘je heel voorzichtig moet zijn met het schetsen van vergezichten: je moet het kortzichtig houden’.

Als er door politici alleen maar gerekend wordt in plaats van zelf betrokken te zijn op de wereld en van daaruit nieuwe visies te ontwikkelen, dan verwordt de politiek tot een economische technocratie, waar geld en de hoeveelheid stemmen nog de enige maatstaven voor het handelen zijn. Dan volstaat het niet om een kreet als ‘participatiesamenleving’ te lanceren, in de hoop dat het dan allemaal wel goed komt. In *Over menselijkheid in donkere tijden* (1959) waarschuwde Hannah Arendt voor de aantasting van menselijke waarden en voor de dreiging van *wereldloosheid* die ons bij een gebrek aan visie, politieke betrokkenheid en een gemeenschappelijke verantwoordelijkheid voor de wereld boven het hoofd hangt: ‘Het is een angstwekkend wegwijzen van alle vermogens waarmee wij op de wereld gericht zijn –

om te beginnen met de gemeenschapszin en het gezond mensenverstand, waarmee we ons in de gemeenschappelijke wereld oriënteren, tot onze zin voor schoonheid of onze smaak, waarmee we de wereld liefhebben.’ Een dergelijke wereldloosheid leidde volgens Arendt in de geschiedenis bijna altijd tot een vorm van barbarij. Voor haar ging het er om te voorkomen ‘dat menselijkheid opnieuw een frase of een hersenschim wordt’.