

## Dankwoord

Een oordeel vellen is geen sinecure en er lijken altijd nog andere aspecten aan de zaak te zijn dan je dacht. ‘Er zijn altijd drie kanten’, zegt mijn oma. Uit schrik een van die kanten over het hoofd te zien, probeerde ik mijn oordeel zo lang mogelijk uit te stellen tot ik oud en wijs genoeg zou zijn. Een verkeerde keuze, zo bleek later, want oordelen vellen is als knopen doorhakken: wie oordelen te lang uitstelt, komt in een onontwarbaar kluwen terecht. De keuze voor ‘oordelen bij Hannah Arendt’ lag daarom eigenlijk voor de hand. Wat zij daarover dacht, heb ik twee jaar lang kunnen bestuderen. Om te kijken en te leren, en om te besluiten dat oordelen levensnoodzakelijk is. Ik dank dan ook de mensen die deze studie mogelijk hebben gemaakt. Professor R. Foqué die mij in het eerste jaar zonder kwetsende woorden aangaf dat er iets fout zat. Professor B. Raymaekers die mij in het tweede jaar de ruimte bood te zoeken en mij uitdaagde in mijn denken verder te gaan. Mijn vrienden voor de uren vol begrip en de troostende woorden. Maarten voor de maanden van verdriet en het opnemen van het ‘co-promotorschap’. Mijn ouders voor de jaren geduld en de eindeloze kansen om opnieuw te beginnen. Stevie voor vijf mooie jaren. Ik dank jullie allemaal van harte.

## INHOUDSTAFEL

<b>Dankwoord</b> .....	<b>1</b>
<b>Sigla</b> .....	<b>4</b>
<b>Inleiding</b> .....	<b>5</b>
<b>Hoofdstuk 1: De spanningsverhouding tussen filosofie en politiek</b> .....	<b>9</b>
<b>1. 1. Vita activa en vita contemplativa</b> .....	<b>10</b>
1. 1. 1. Vita activa.....	11
1. 1. 2. Vita contemplativa.....	15
1. 1. 3. Kritiek op de westerse filosofie .....	16
1. 1. 4. Zichtbaarheid en onzichtbaarheid.....	20
<b>1. 2. Handelen en denken</b> .....	<b>22</b>
1. 2. 1. Handelen.....	23
1. 2. 1. 1. Fenomenologische betekenis van handelen.....	28
1. 2. 1. 2. Fragmentarische betekenissen van handelen.....	30
1. 2. 2. Denken.....	36
1. 2. 2. 1. De activiteit van denken.....	37
1. 2. 2. 2. De woonplaats van en in het denken.....	40
<b>1. 3. Filosofie en politiek</b> .....	<b>43</b>
1. 3. 1. Filosofie.....	43
1. 3. 2. Politiek.....	45
1. 3. 3. De spanningsverhouding tussen filosofie en politiek.....	48
<b>Hoofdstuk 2: Oordelen</b> .....	<b>52</b>
<b>2. 1. Oordelen in perspectief</b> .....	<b>54</b>
2. 1. 1. Oordelen als een deel van het actieve leven van de mens.....	54
2. 1. 1. 1. Doxa.....	54
2. 1. 1. 2. Politieke oordelen.....	57
2. 1. 2. Oordelen over Eichmann.....	60
2. 1. 3. Oordelen als deel van het geestesleven van de mens.....	63
2. 1. 3. 1. Morele oordelen.....	63
2. 1. 3. 2. Oordelen in en over een totalitair regime.....	64
<b>2. 2. Oordelen in Lezingen over Kants politieke Filosofie</b> .....	<b>65</b>
2. 2. 1. Kants theorie over oordelen.....	67
2. 2. 1. 1. Het reflexief oordeel.....	67
2. 2. 1. 2. Het smaakoordeel.....	68
2. 2. 1. 3. Subjectieve algemeengeldigheid.....	69
2. 2. 1. 4. Sensus Communis.....	70
2. 2. 2. Arendts theorie over oordelen.....	71
2. 2. 2. 1. Het particuliere.....	72
2. 2. 2. 2. Het smaakoordeel.....	73
2. 2. 2. 3. Arendts theorie van het oordeelsvermogen.....	74
2. 2. 2. 4. Sensus Communis.....	78
2. 2. 2. 5. Actor en toeschouwer.....	84
2. 2. 2. 6. Oordelen van de historicus.....	88
2. 2. 2. 7. Exemplarische geldigheid.....	89
2. 2. 3. Oordelen als plicht.....	90
2. 2. 3. 1. Oordelen als activiteit.....	90
2. 2. 3. 2. Oordelen als resultaat.....	91

2. 2. 3. 3. Oordeelsplicht.....	95
<b>2. 3. Oordelen tussen handelen en denken.....</b>	<b>96</b>
<i>Conclusie.....</i>	<i>99</i>
<i>Bibliografie.....</i>	<i>106</i>

## **Sigla**

*CC* = *De crisis in de cultuur*

*LKF* = *Oordelen*

*MDT* = *Men in Dark Times*

*OR* = *Over revolutie*

*Pdt* = *Politiek in donkere tijden*

*T* = *The Life of the Mind. Thinking*

*Tvt* = *Tussen verleden en toekomst*

*VA* = *Vita Activa*

*Vo* = *Verantwoordelijkheid en oordeel*

## Inleiding

Hannah Arendt en Martin Heidegger ontmoeten elkaar in 1924 aan de universiteit van Marburg. Heidegger is aangetrokken door de briljante, eigenzinnige verschijning die Hannah Arendt is. Arendt ziet in Heidegger dan weer de geniale denker, de vaderfiguur die ze nooit gekend heeft. Hij belooft haar altijd van haar te houden, haar te helpen en te begeleiden. In 1925 beginnen ze een passionele relatie die duurt tot 1930. De wereld van de menselijke aangelegenheden –het nazisme in het Duitsland van toen- dringt zich steeds meer op in hun levens. In 1933 wordt Heidegger lid van de nazistische partij. Als rector van de universiteit van Freiburg (van april 1933 tot april 1934) steunt hij de nazistische doelstelling. In een brief uit 1933 vraagt Arendt hem naar de geruchten van zijn antisemitische houding die over hem de ronde doen. Heidegger weerlegt ze als lasterpraatjes. Ook het feit dat hij een verhouding had met haar, haalt hij aan. Dat kan toch moeilijk als antisemitisme bestempeld worden. De joodse Hannah vlucht in datzelfde jaar naar Parijs. Vanaf 1941 verblijft ze -voorgoed- in de Verenigde Staten. Hannah Arendt zegt later in een interview met Günter Gaus het volgende: ‘Het probleem, het persoonlijke probleem was niet zozeer wat onze vijanden deden, maar was wat onze vrienden deden.’<sup>1</sup> Die uitspraak slaat natuurlijk ook op Heidegger. ‘Vijfmaal vijf jaar’ noemt Heidegger de periode in zijn gedichten waarbij ze elkaar niet meer zien of spreken. Pas in de winter van 1949 keert Arendt voor het eerst terug naar Duitsland en ontmoet ze Heidegger op haar eigen initiatief- opnieuw. Het weerzien is voor beide eerder pijnlijk, ook doordat Heidegger zijn vrouw intussen over hun affaire heeft ingelicht. Toch schrijven ze opnieuw brieven naar elkaar en ontmoeten ze elkaar sporadisch. Heidegger wil Arendt daarbij vooral van zijn onschuld overtuigen. Hij scheidt een beeld van zichzelf als slachtoffer van het nazisme. De reden waarom hij het nationaal-socialisme gesteund heeft in de beginjaren, was omdat de westerse wereld bedreigd werd door het communisme en hij de westerse beschaving wou redden. Heidegger slaagt in zijn opzet om Arendt aan zijn kant te krijgen. Arendt neemt het op zich om Heidegger te introduceren in de Verenigde Staten. Ze zoekt voor hem uitgevers, vertalers en negotieert contracten. Ze probeert ook Heidegger te verzoenen met Karl Jaspers bij wie ze promoveerde. De verzoening mislukt.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Interview met Günter Gaus. In: Hannah Arendt, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. München, Piper Verlag, 1998, 45. Eigen vertaling.

<sup>2</sup> Zie Elzbieta Ettinger, *Hannah Arendt. Martin Heidegger*. New Haven en Londen, Yale University Press, 1995, 139

Voor de rest lijkt ze angstvallig te zwijgen over Heideggers liefde voor het nazisme. Pas in 1969 spreekt ze naar aanleiding van Heideggers tachtigste verjaardag openlijk over de misstap die hij beging. Ze verwoordt zijn ‘voorliefde voor het tirannieke’ eufemistisch als ‘beroepsmisvorming’.<sup>3</sup>

Dat alles betekent echter niet dat Heideggers misstap geen rol speelt in haar filosofie. Integendeel. De impact van Heideggers liefde voor het tirannieke toont zich op twee manieren. Ten eerste vormt Heideggers keuze een voorbeeld voor Arendt wat de spanningsverhouding tussen filosofie en politiek betreft. Die spanningsverhouding vormt zelfs de rode draad in haar filosofie. Arendt heeft zich in haar filosofisch werk vaak –bewust of onbewust- op die spanning toegelegd. Volgens haar koesteren de meeste filosofen een soort vijandigheid tegen de politiek. Die vijandigheid is zelfs eigen aan de filosofie. Historisch heeft de filosofie op twee verschillende manieren gereageerd op de politiek. Sommige filosofen hebben geprobeerd de politiek uit te schakelen door zelf heerser te worden. We denken daarbij onmiddellijk aan de filosoof-koning van Plato, maar ook Heidegger vormt daarvan een voorbeeld. De meeste filosofen hebben geopteerd voor de tweede manier. Zij hebben zich zo ver mogelijk van de politiek afgewend. Waar zij zich toch nog aan ‘politieke filosofie’ bezondigden, was dat eerder als Spielerei bedoeld dan als een serieuze filosofie van de wereld van de menselijke aangelegenheden.

Ten tweede heeft Heideggers misstap bij Arendt geleid tot een soort van afkeer tegenover de filosofie. Arendt weigert resoluut de benaming van filosofe. In hetzelfde interview met Günter Gaus zegt ze: ‘Ik behoor niet tot de kring van filosofen. Mijn beroep –als daarvan al sprake kan zijn- is politieke theorie. Ik voel mij helemaal geen filosofe.’<sup>4</sup> Met de historische gebeurtenissen van haar tijd geconfronteerd, is Arendt zich bewust van het belang van politiek. Ze wil zich dan ook inlaten met politiek, maar niet zoals een politicus dat doet. Ze wil het ook niet doen als filosofe, omdat de filosofie niet neutraal staat tegenover de politiek. ‘Mijn beroep –als men daar al van kan spreken- is politieke theorie.’<sup>5</sup>

De spanningsverhouding tussen filosofie en politiek is geen nieuw gegeven. Arendt brengt in verschillende van haar werken het verhaal van het Thracische boerenmeisje in herinnering. Dat

---

<sup>3</sup> Hannah Arendt, ‘Martin Heidegger is tachtig jaar oud’(radiovoordracht, uitgezonden door de Bayerische Rundfunk). In: Hannah Arendt, *Politiek in donkere tijden. Essays over vrijheid en vriendschap*. Amsterdam, Boom, 1999, 212. In het vervolg weergegeven als *Pdt*.

<sup>4</sup> Interview met Günter Gaus. In: Hannah Arendt, o.c., 44. Eigen vertaling.

<sup>5</sup> Interview met Günter Gaus. In: Hannah Arendt, o.c., 44. Eigen vertaling.

verhaal –beschreven door Plato in de *Theaetetus*- vertelt hoe Thales, de filosoof, in een bron valt terwijl hij de hemellichamen bestudeert. Het Thracische boerenmeisje dat het ziet gebeuren, barst in lachen uit. Sinds de Klassieke Oudheid bestaat dus reeds het beeld van de filosoof die zijn blik op de hemel richt zonder te zien wat er zich vlak voor zijn voeten bevindt. Traditioneel maakten de Grieken een onderscheid tussen de wijze –de sophos- en de verstandige –de phronimos. Enkel deze laatste was geschikt voor het leiderschap, aangezien hij inzicht had in de wereld van de menselijke aangelegenheden. Waar de filosofen zich toch met de politiek willen bemoeien, loopt het fout. Filosofen lopen als het ware te veel met hun hoofd in de wolken om voeling te hebben met de menselijke aangelegenheden. Daardoor verkreeg het woord ‘filosoof’ ook de spottende connotatie van wijsneus. De Thracische boerenmeisjes, de mensen met ‘gezond verstand’, lachen de filosofen uit. De politieke wereld ligt er blijkbaar niet wakker van dat de filosofie zich afzijdig houdt van de politiek.

Kan de filosofie dan werkelijk niks voor de politiek betekenen? Blijven de filosofen maar beter ver weg van de wereld van de menselijke aangelegenheden, om niet het risico te lopen uitgelachen te worden door Thracische boerenmeisjes? Is er eigenlijk wel zoiets mogelijk als ‘politieke filosofie’ of kunnen we ons maar beter houden aan ‘politieke theorie’, zoals Arendt dat zelf doet?

Die vragen willen wij in deze thesis behandelen. Wij richten ons daarbij op Hannah Arendt. De spanning tussen filosofie en politiek vormt immers een hoofdthema in haar filosofisch werk. Bovendien heeft ze ook een origineel antwoord gegeven op dat probleem, aan de hand van haar theorie over oordelen. Voorts bevindt haar leven zelf zich in deze spanning tussen filosofie en politiek. Met haar levenskeuze maakt Arendt duidelijk dat er nog andere mogelijkheden zijn om met politiek om te gaan dan de keuze die Heidegger maakte. Daarbij heeft zij zich volgens ons vooral laten inspireren door Socrates. Zij is als het ware in zijn voetsporen getreden.

In het eerste hoofdstuk gaan we in op Arendts visie op spanningsverhouding tussen filosofie en politiek. Daarvoor werken we aan de hand van drie begrippenparen die centraal staan in Arendts filosofie. Elk van de drie paragrafen van het eerste hoofdstuk werkt een begrippenpaar uit en plaatst het in samenhang met de andere begrippen. Zo werpen we niet enkel licht op de tegenstelling filosofie en politiek, maar krijgen we uiteindelijk zicht op Arendts filosofie en

verwerven we inzicht in de indelingen die Arendt gebruikt. We sluiten af met de vaststelling dat de filosoof en de politicus elk een andere woonplaats hebben.

In het tweede hoofdstuk behandelen we Arendts visie op oordelen. We maken daarbij een onderscheid tussen de activiteit van het oordelen en de resultaten van die activiteit. Die resultaten delen we op in politieke, morele en retrospectieve oordelen. Arendt baseert haar theorie over het oordeelsvermogen op Kants esthetiek. Volgens Arendt verschilt namelijk de manier waarop we zeggen ‘dit is mooi, dit is lelijk’ niet zo erg veel van de manier waarop we zeggen ‘dit is juist, dit is verkeerd’. Om dat te verduidelijken bespreken we eerst Kants theorie over het oordeelsvermogen. Daarna tonen we wat Arendt met Kants theorie gedaan heeft. Daarbij schenken we heel wat aandacht aan de *sensus communis*. We geven ook aan dat oordelen volgens Arendt een plicht is. Het tweede hoofdstuk wordt afgesloten met de beschrijving van hoe oordelen zich in Arendts filosofie verhoudt tot denken en handelen.

Tot slot gaan we in onze conclusie na waar Arendt zich bevindt in de spanning tussen filosofie en politiek. Dat doen we aan de hand van het leven van Socrates. Arendt bewandelt haar levensweg in de voetsporen van Socrates.



# Hoofdstuk 1: De spanningsverhouding tussen filosofie en politiek

In dit eerste hoofdstuk onderzoeken we hoe Hannah Arendt de spanningsverhouding tussen filosofie en politiek ziet. In de filosofische traditie kent men de tegenstelling tussen theorie en praktijk. Hannah Arendt herneemt die problematiek op haar eigenzinnige manier. Ze verwoordt de traditie met haar eigen begrippen van denken en handelen en richt zich op wat haar het meest bij dat probleem boeit: de politiek. Daarbij is het haar vooral om de moeilijke verhouding tussen filosofie en politiek te doen. Volgens Arendt staan filosofen meestal vijandig tegenover de politiek. Ze bekijken politiek niet met de neutrale, verwonderende blik waarmee ze andere onderzoeksdomeinen wel aanschouwen. In een interview met Günter Gaus in 1964 zegt Arendt:

[Er] bestaat een soort van vijandigheid tegenover de politiek in zijn geheel bij de meeste filosofen. Er bestaan maar weinig uitzonderingen. Kant is zo'n uitzondering. Deze vijandigheid is voor dit geheel buitengewoon belangrijk omdat het geen persoonlijke vraag is. Ze ligt in het wezen van de zaak zelf.<sup>6</sup>

De politieke filosofie is dus wezenlijk vijandig tegenover 'de wereld van de menselijke aangelegenheden'. Die spanning tussen filosofie en politiek vormt de blijvende achtergrond van Arendts filosofische oeuvre. 'Spanningen tussen het afgezonderde leven van de geest en de publieke wereld van de politiek maken haar werk voortdurend ingewikkelder[.]'<sup>7</sup> Daarbij gaat het niet over een statische passe-partout die haar filosofisch werk een mooie omkadering biedt, maar een –voor haar ook persoonlijk- probleem dat een voortdurende invloed heeft op haar denken en werk. Ze probeert namelijk haar eigen ervaringen te plaatsen in de spanningsverhouding tussen filosofie en politiek, wat dan weer tot veranderingen in die verhouding leidt. Die wisselwerking tussen concrete ervaringen en Arendts filosofische beschrijvingen ervan heeft als gevolg dat Arendts begrippen de neiging vertonen te verschuiven. Onduidelijkheden in haar werk zijn vaak conceptueel te verklaren. Ten eerste gebruikt Arendt vaak gewone, dagdagelijkse termen op een bijzondere manier waardoor de specifieke betekenis je dreigt te ontgaan. Die eenvoudige termen

---

<sup>6</sup> Interview met Günter Gaus. In: Hannah Arendt, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. München, Piper Verlag, 1998, 45. Eigen vertaling. Citaten van Hannah Arendt worden in het Nederlands weergegeven. Citaten van andere auteurs worden vertaald. In de voetnoten vindt men de onvertaalde versie van deze citaten.

<sup>7</sup> Margaret Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 7: 'Tensions between the solitary life of the mind and the public world of politics continually complicate her work[.]' Eigen vertaling

zijn ook veel vatbaarder voor betekenisverwarring. Ten tweede evolueren haar begrippen in betekenis afhankelijk van de problemen waarmee ze zich geconfronteerd ziet. Het is dan ook geen sinecure om Arendts begrippen en gedachten te vatten. Arendts filosofie is geen kunstwerk dat af is, maar een dynamisch schouwspel dat vraagt om de voortdurende aandacht voor de betekenisverschuivingen.

In dit eerste hoofdstuk willen we daarom de spanningsverhouding tussen filosofie en politiek overzichtelijk afbakenen. We gaan duidelijk weergeven wat volgens Arendt de vijandigheid is tussen filosofie en politiek en wat ze bedoelt met termen als denken, handelen, *vita activa*... Daarvoor baseren we ons in eerste instantie op de *Vita Activa*, maar ook *The Life of the Mind*. Conceptueel beschrijven we de spanning rond drie begrippenparen die centraal staan in Arendts werk:

- *vita activa* en *vita contemplativa* (1. 1.)
- handelen en denken (1. 2.)
- politiek en filosofie (1. 3.)

Zo verkrijgen we uiteindelijk een beeld van de spanningsverhouding tussen filosofie en politiek (1. 3. 3.). Die duidelijke afbakening van Arendts problematiek vormt dan de achtergrond van ons tweede hoofdstuk over oordelen.

## **1. 1. *Vita activa en vita contemplativa***

De traditionele termen ‘*vita activa*’ en ‘*vita contemplativa*’ spelen in *The Human Condition* een belangrijke rol.<sup>8</sup> Arendt gebruikt die traditionele indeling om de menselijke conditie onder te verdelen. In de inleiding van *Thinking* schrijft Arendt dat ‘*vita activa*’ een betere titel was geweest voor *The Human Condition*.<sup>9</sup> De titel van de Duitse vertaling –die Arendt zelf schrijft– is dan ook *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. Ook in het Nederlands verschijnt het boek onder de

---

<sup>8</sup> Hannah Arendt, *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press, 1958, 333. Wij zullen Arendt citeren vanuit de Nederlandse vertaling: Hannah Arendt, *Vita Activa. De mens: bestaan en bestemming*. Amsterdam, Boom, 1994, 400. In het vervolg weergegeven als *VA*.

<sup>9</sup> Hannah Arendt, *The life of the Mind: Thinking*. London, Secker & Warburg, 1977, 6. In het vervolg weergegeven als *T*.

titel *Vita activa*. Arendt wil in de *VA* het verwaarloosde deel van het menselijk leven in de schijnwerpers plaatsen: de *vita activa*.

### 1. 1. 1. *Vita activa*

Om het onderscheid en de evolutie van de *vita activa* en de *vita contemplativa* uit te leggen, verwijst Arendt naar Aristoteles. Die verwoordde in zijn *Ethica* de traditionele Griekse opvattingen over de drie verschillende levenswijzen, ook ‘*bioi*’ genaamd:

- het epicuristische leven van de zintuiglijke geneugten
- het leven gewijd aan de zaken van de polis (‘*bios politikos*’)
- het leven van de filosoof, gewijd aan het onderzoek van en de contemplatie over de eeuwige dingen (‘*bios theoretikos*’).<sup>10</sup>

Andere levenswijzen verdienden de naam ‘*bios*’ niet volgens de Grieken. De drie bovengenoemde levenswijzen waren voorbehouden aan de vrije mens. Vrij waren die mensen die zich niet moesten bekommeren om hun dagelijkse behoeften en levensonderhoud. Wie slaaf was of handelaar, was geen vrije mens. De levenswijze die gericht was op geld verdienen, kon volgens de Grieken enkel noodgedwongen worden gekozen. Want dan hield men zich bezig met de noodzakelijke behoeften van het dagelijkse leven en kon men zich niet wijden aan een van de drie ‘vrije’ levenswijzen die tot geluk konden leiden. Natuurlijk kon niemand de hele tijd volledig vrij zijn van de beslomeringen die het leven met zich bracht. Elke mens moest eten, slapen, zich wassen. Toch konden sommige mensen zich ook nog met andere zaken bezighouden. Zij konden zich ophouden met ‘luxeproblemen’. Enkel die mensen kenden de echte betekenis van vrijheid. Slaven, vrouwen en kinderen waren daarom nooit vrij. Het huiselijke leven stond nu eenmaal ten dienste van de menselijke behoeften en kende hiërarchische verhoudingen tussen zijn leden. Relaties tussen ouders en kinderen werden geformuleerd in termen van gezag, respect en gehoorzaamheid. Kinderen, vrouwen en slaven waren afhankelijk van hun vaders, mannen en meesters. Gelijkheid was dan ook de term die enkel de relaties tussen de vrije mensen kon omschrijven. Enkel de vrije mensen waren gelijk, aangezien zij allemaal een vrije levenswijze genoten. Die drie vrije levenswijzen verbond Aristoteles met het ‘schone’, in tegenstelling tot het

<sup>10</sup> *VA*, 24. Zie Aristoteles, *Ethica*. Deventer, Salland de Lange, 1999, 320-326

noodzakelijke en het nuttige van de onvrije levenswijzen. Het epicuristische leven hield in dat men van het schone kon genieten. Iemand die zich richtte op de zaken van de polis wou uitblinken in het verrichten van schone daden en de filosoof richtte zich op de eeuwige dingen waarvan de schoonheid wel door de mens kon worden bestudeerd, maar niet kon worden opgeroepen.<sup>11</sup>

Tussen die drie levenswijzen bestond er ook een hiërarchie. Een leven gewijd aan het genot werd ondergeschikt aan de politieke levenswijze. Die laatste werd op haar beurt ondergeschikt aan de levenswijze gewijd aan het contemplatieve schouwen. Volgens Aristoteles was het leven gewijd aan studie het voortreffelijkst. De beschouwelijke activiteit was namelijk ook de hoogste activiteit waarmee een mens zich kon bezighouden. Het streven naar filosofisch inzicht was niet enkel de aangenaamste maar ook de zuiverste en onafhankelijkste van alle menselijke activiteiten. Het volmaakte geluk van de mens bestond volgens Aristoteles in die activiteit.

Arendt ziet voor die hiërarchie tussen de drie verschillende levenswijzen nog een bijkomende reden die Aristoteles in zijn *Ethica* niet vermeldde. Volgens haar had ook de historische gebeurtenis van de veroordeling van Socrates een enorme invloed op de hiërarchie tussen de verschillende levenswijzen. Het proces en de veroordeling van Socrates hadden Plato doen twifelen aan de politieke levenswijze. De polis bleek een bedreiging te vormen voor hen die zich wilden wijden aan de ‘theorie’. Plato heeft dan ook fel gereageerd tegen de polis en zo het politieke denken beïnvloed. Volgens Arendt maakte Plato ten eerste een groot onderscheid tussen ‘doxa’ – te vertalen als opinie maar ook faam, roem- en ‘aletheia’ -absolute waarheid. Ze beschrijft dat in het essay ‘Filosofie en politiek’ uit 1954.<sup>12</sup> Doxa is verwant met het woord ‘dokein’ – vertaald als schijnen. Opinies waren de verwoordingen van het ‘dokei moi’: het lijkt me zo, het verschijnt aan mij zo-en-zo. In de polis kwam het erop aan anderen te overtuigen van zijn opinies. Plato minachtte die veranderlijke en onvoorspelbare opinies van de burgers. Plato wou volgens Arendt absolute normen waarmee de wereld van de menselijke aangelegenheden dan geregeerd moest worden. Die vond hij in de waarheid. Waarheid was iets onveranderlijks dat zich niet met de schijn inliet. Ze kon verworven worden door het aanschouwen van het eeuwige en onveranderlijke. Van die waarheid moest men niet overtuigd worden: ze was dwingend. Arendt gaat met de tegenstelling tussen doxa en waarheid iets te snel over de kennisleer van

---

<sup>11</sup> VA, 24

<sup>12</sup> Hannah Arendt, ‘Filosofie en politiek’. In: *Pdt*, 117-151

Plato. Plato maakte een scherp onderscheid tussen noësis of denken en aisthèsis of waarneming. Alleen de eerste verschafte epistèmè of ware kennis. De waarneming verschafte daarentegen gebrekkige kennis of doxa omdat zij zich richt op de empirische werkelijkheid. Zo bracht Plato een tweedeling in de wereld. Enerzijds was er de zintuiglijke wereld, die voortdurend in verandering is. In het beste geval leidde de waarneming van die wereld tot ware doxa. Doxa was dus gekoppeld aan de particuliere ervaringen. Anderzijds was er de ‘ideeënwereld’, waarvan kennis of epistèmè mogelijk was. Die kennis was dan gekoppeld aan het universele.<sup>13</sup>

Ten tweede ontwierp Plato zijn opvatting over de ideale staat. Daarbij moest hij die de waarheid had aanschouwd en dus zijn leven gewijd had aan de contemplatie, heerser worden over de polis. Door de filosoof aan te stellen als heerser over de polis, werd niet enkel de rechtvaardige staat verwezenlijkt; op die manier werd de filosoof ook beschermd tegen de polis en zijn wispelturige burgers.

In het Griekse denken was er volgens Arendt nog een andere scheidingslijn aanwezig die de hiërarchie van de drie verschillende levenswijzen aannemelijk maakte. Ze spreekt over de ‘scheidingslijn tussen rust en on-rust, tussen een bijna ademloos zich onthouden van uiterlijke fysieke beweging enerzijds en elke vorm van activiteit anderzijds’.<sup>14</sup> Activiteit en beweging stonden de waarheid in de weg. ‘De waarheid, de antieke waarheid van het Zijn of de christelijke waarheid van de levende God, kan zich slechts openbaren in de volmaakte stilte van de menselijke zelfinkeer.’<sup>15</sup> Dat idee heeft te maken met de Griekse opvatting van de kosmos. Geen werk van mensenhanden kon ooit de schoonheid en de waarheid evenaren van de eeuwige, onveranderlijke kosmos. Niet via een actief ingrijpen en onderzoeken van de kosmos, maar enkel via het stille aanschouwen kon de mens toegang krijgen tot de waarheid. Het politieke leven kon dan ook –in tegenstelling tot het contemplatieve leven- geen toegang verwerven tot die waarheid. Waarheid heeft de rust van de contemplatie nodig.

Bios theoretikos werd in het Latijn vertaald als ‘vita contemplativa’. Theorie –vertaald als studie, beschouwing, onderzoek- vormde de grondslag van de beschouwelijke levenswijze. Bios politikos werd vertaald als ‘vita activa’, maar betekende echter niet meer hetzelfde. In de

<sup>13</sup> Hierin verschilt Aristoteles ook van Plato. Aristoteles maakte geen verschil tussen de zintuiglijke wereld en de ideeënwereld. Daarbij was volgens hem kennis over de veranderlijke dingen wel mogelijk. Dit was de phronesis die in tegenstelling stond tot de kennis over de onveranderlijke dingen, namelijk de sophia. We komen hier verder op terug in 2. 1. 1. 2.

<sup>14</sup> VA, 26

<sup>15</sup> VA, 26

Middeleeuwen bleef namelijk enkel nog een leven gewijd aan de contemplatie over als vrije levenswijze. De twee andere wijzen van leven werden niet langer geacht vrije levenswijzen te zijn. Activiteiten die verband hielden met de politieke organisatie van de staat, werden onder invloed van het christendom beschouwd als noodzakelijke bekommernissen van het dagelijkse leven. Door dat statusverlies van de politieke levenswijze als vrije levenswijze, verloor de Latijnse vertaling –*vita activa*– haar specifiek politieke betekenis. Ze werd de term om alle noodzakelijke vormen van betrokkenheid op de wereld aan te duiden. *Vita activa* verenigde de onvrije manieren van leven: zowel het huiselijke leven als het politieke leven. *Vita contemplativa* was de enige vrije manier van leven die nog overbleef. Door die verschuiving veranderde ook vrijheid van betekenis volgens Arendt. Vrijheid betekende steeds meer vrijgesteld zijn van alle activiteiten, ook van politieke activiteiten.<sup>16</sup> Die idee van vrijheid bestond ook al in de late Oudheid. Denken we maar aan Epicurus met zijn oproep om ‘verborgen te leven’. Hij raadde in de derde eeuw voor Christus de mensen al af zich in te laten met staatszaken of met het najagen van rijkdom. Volgens de stoïcijnen daarentegen hebben wij wel degelijk maatschappelijke en politieke taken te vervullen, maar ook zij beschreven vrijheid niet als het vrijgesteld zijn van de dagdagelijkse beslommingen van het leven. Vrijheid voor de stoïcijnen was eerder een vrijgesteld zijn van de affecten. Echt vrij was maar de mens die zijn irrationele stemmingen naar aanleiding van uitwendige gebeurtenissen kon overwinnen. Vrijheid maakte dus deel uit van het innerlijke van de mens. De idee dat vrijheid behoort tot het innerlijke van de mens zal in de filosofie steeds meer veld winnen. Ook Kant, een van de invloedrijkste filosofen van de moderne tijd, ziet vrijheid als het vermogen zich door de rede te laten leiden. Wanneer we handelen vanuit onze verlangens, emoties of interesses zijn wij niet vrij maar onderworpen aan de causaliteit van de natuur.<sup>17</sup> Het vrijgesteld zijn van zorg om het dagelijkse bestaan, zouden wij tegenwoordig eerder definiëren als vrije tijd.

Arendt verstaat *vita activa* echter op haar eigen manier. ‘De *vita activa*, het leven van de mens voor zover het zich afspeelt in menselijke activiteiten’ bestaat volgens haar uit drie activiteiten.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> We kunnen dit in verband brengen met ‘de scheidslijn tussen rust en on-rust’ die Arendt opmerkt. Vrijheid betekende onder invloed van de filosofie steeds meer beschikken over de rust die nodig was voor de contemplatie.

<sup>17</sup> Roger Scruton, *Kopstukken Filosofie: Kant*. Rotterdam, Lemniscaat, 2000, 123

<sup>18</sup> *VA*, 33

‘Met de term *vita activa* wil ik drie fundamenteel menselijke activiteiten aanduiden: arbeiden, werken en handelen. Ze zijn fundamenteel, omdat elk van deze activiteiten correspondeert met een van de fundamentele voorwaarden, waaronder aan de mens het leven op aarde is gegeven.<sup>19</sup>

Ze gebruikt de term *vita activa* dus in tegenspraak met de traditie.<sup>20</sup> Die drie activiteiten staan volgens Arendt in een hiërarchische volgorde. Handelen en spreken zijn de voornaamste activiteiten. Daarna volgt de activiteit werken. ‘Werken schept een ‘kunstmatige’ wereld van dingen.’<sup>21</sup> Ten slotte volgt de activiteit van arbeiden waardoor we het menselijke organisme in leven kunnen houden. We bespreken deze activiteiten uitgebreider in 1. 2.

### **1. 1. 2. Vita contemplativa**

De term *vita contemplativa* slaat op de levenswijze van de filosoof. Daarbij staat de contemplatie centraal. De contemplatie moet in eerste instantie onderscheiden worden van het denken. Contemplatie werd gekenmerkt door het volledig ophouden van elke activiteit. Denken daarentegen werd opgevat als de innerlijke dialoog met zichzelf. Die dialoog kon dan wel niet gezien of gehoord worden, toch bleef het een activiteit, een heel intensieve activiteit zelfs. Denken werd in de Griekse traditie wel gezien als de meest directe en belangrijkste weg om tot contemplatie en waarheid te komen. Het was als het ware een opstapje om het eeuwige te aanschouwen. Denken fungeerde als de dienstmaagd van de contemplatie.

Volgens Arendt is de idee van het contemplatieve schouwen historisch gezien tweeledig van oorsprong. De eerste oorsprong van contemplatie lag in de sprakeloze verwondering van het zijn. Filosofie kende zijn begin in dit sprakeloos aanschouwen. Volgens Arendt zou die bewering van Plato voortspuiten uit zijn ervaringen met Socrates. Socrates zou namelijk verschillende keren urenlang in gedachten verzonken zijn geweest, nadat hij door een plotselinge gedachte was gegrepen. Socrates werd als het ware met verstomming geslagen. Die vorm van contemplatie kon je niet zelf bewerkstelligen. Ze overviel je als een donderslag.

De tweede oorsprong van contemplatie was ook bij Plato te vinden en schuilde in zijn ideeënleer. Om dingen te vervaardigen heeft de mens in zijn geest een beeld voor ogen, het zogenaamde

---

<sup>19</sup> *VA*, 19

<sup>20</sup> *VA*, 19: Ze doet dit omdat ze twijfelt aan de hiërarchische rangorde die van meet af aan lag opgesloten tussen de *vita activa* en de *vita contemplativa*. We bespreken dit in 1. 1. 3.

<sup>21</sup> *VA*, 19

‘eidos’. Aan de hand van dat beeld vervaardigt hij dan voorwerpen. Tijdens deze vorm van contemplatie roept hij dat beeld voor op, maar laat de vervaardiging van een voorwerp achterwege. Deze tweede vorm van contemplatie werd overheersend in de traditie van de filosofie. Ze was dan ook veel beheersbaarder dan de eerste vorm, waarbij we door de verwondering overvallen worden. De contemplatie kon gemakkelijk bewerkstelligd worden, gewoon door de producerende activiteit die normaal gezien volgt op het aanschouwen van het beeld, na te laten.

Beide vormen van contemplatief schouwen leidden tot de eeuwige en onveranderlijke waarheid. We zagen reeds in 1. 1. 1. hoe volgens de Grieken de waarheid zich enkel kon openbaren in de stilte van de menselijke inkeer. Waarheid als het resultaat van het contemplatieve schouwen was zo een soort van openbaring. Ze kon niet verkregen worden door een actief ingrijpen van de mens. Waarheid was niet het resultaat van een menselijke activiteit, maar van een onthouden van een activiteit.

Vanaf de moderne tijd week men af van deze opvatting. Waarheid was dan niet langer iets dat aan de mens gegeven of geopenbaard werd, maar iets dat voortgebracht werd door de menselijke geest na een activiteit. Het pure schouwen, het passieve waarnemen moest zelfs gewantouwd worden. Niets bleek zo bedriegelijk te zijn als de verschijning. Om zekere kennis en dus waarheid te verwerven, moest er iets gedaan worden. De werkelijkheid moest getest worden via allerlei apparaten van menselijke makelij. ‘Sindsdien lopen de wegen van wetenschappelijke waarheid en filosofische waarheid uiteen; wetenschappelijke waarheid behoeft niet slechts geen eeuwige waarheid te zijn, ze behoeft zelfs niet meer begrijpelijk [...] te zijn’.<sup>22</sup> Filosofische waarheid streefde wel nog naar eeuwigheid, maar verloor haar betekenis aangezien zij niet praktisch bruikbaar bleek. Zo werd contemplatie in de moderne tijd volledig afgeschreven. De *vita activa* trad op de voorgrond.

### **1. 1. 3. Kritiek op de westerse filosofie**

---

<sup>22</sup> VA, 289



Aan de hand van deze traditionele indeling tussen de *vita activa* en de *vita contemplativa* formuleert Arendt haar kritiek op de westerse filosofie. ‘Ten eerste [heeft] het ontzaglijke gewicht, in de traditionele hiërarchie aan contemplatie gegeven, de scheidslijnen tussen de rangorden en geledingen binnen de *vita activa* zelf verdoezeld’.<sup>23</sup> De natuurlijke hiërarchie tussen arbeiden, werken en handelen is dus volgens Arendt al sinds de antieke oudheid verstoord.

In de antieke Oudheid bleef arbeiden weliswaar op zijn plaats. Werken en handelen daarentegen verwisselden van positie. Handelen heeft namelijk het nadeel onvoorspelbaar te zijn. Het werd dan ook maar al te graag vervangen door werken, dat wel voorspelbaar is. Onder invloed van de overheersing van werken verkreeg handelen zelf ook steeds meer de trekken van werken. In de moderne tijd onderging de natuurlijke hiërarchie nog een tweede wijziging. Arbeiden stootte nu werken van zijn troon: productieve arbeid kwam voorop te staan. Handelen werd opgevat als ‘vervaardigen’ en vervaardigen werd beschouwd als een andere vorm van arbeiden.

Arendt wil in de *VA* ‘de menselijke conditie aan een hernieuwd onderzoek onderwerpen in het licht van onze jongste ervaringen en meest recente zorgen’.<sup>24</sup> Daarbij wil ze de algemeen menselijke vermogens ontleden. Ze doet daarvoor een beroep op de nog ongeschonden ervaring van de prefilosofische polis. Daarnaast wil ze aan de hand van een historische analyse de wortels van de moderne wereldvervreemding opsporen.<sup>25</sup>

Daardoor ontstaat een hermeneutisch probleem in Arendts filosofie. Arendt baseert zich op de nog ongeschonden ervaring van de prefilosofische polis om haar basisindeling op te bouwen -de hiërarchie tussen arbeiden, werken en handelen- en om haar cultuurkritiek te formuleren. Ze doet dat om twee redenen. Arendt heeft een voorliefde voor de Griekse Oudheid. Door haar klassieke scholing is ze ook heel vertrouwd met het Griekse denken. Maar er is nog een andere en veel dwingender reden voor die methode. Vanaf het prille begin van de politieke filosofie heeft die metafysische uitgangspunten aangenomen die het beeld van politiek bepaalden. Die uitgangspunten hebben niet enkel ‘de scheidslijnen tussen de rangorden en geledingen binnen de *vita activa* zelf verdoezeld’ zoals we reeds aangaven.<sup>26</sup> Zij lagen ook aan de oorsprong van het beeld van politiek als heerschappij en hiërarchie. Om het oorspronkelijke politieke handelen te voorschijn te laten komen, moeten we daarom volgens Arendt terugkeren naar de oorspronkelijke ervaringen van politiek. Arendt vindt die in de prefilosofische polis, maar ook in nog een aantal

---

<sup>23</sup> *VA*, 28

<sup>24</sup> *VA*, 16

<sup>25</sup> *VA*, 17

<sup>26</sup> *VA*, 28

andere ervaringen die later nog aan bod zullen komen in 1. 2. 1. 2. Arendts wens om de traditie van de politieke theorie te ontmantelen en terug te keren naar de oorspronkelijke ervaringen, vertoont daarbij gelijkenis met Heideggers werkwijze.<sup>27</sup> Ook Heidegger, haar leermeester, delft de waarheid weer op uit de diepten van de Griekse Oudheid. In *De Sofist* schrijft hij dat we moeten begrijpen wat voor ons vanzelfsprekend is geworden door terug te keren naar de oorspronkelijke ervaring.<sup>28</sup> Als een archeoloog moeten we alle later toegevoegde lagen wegschrapen tot we uiteindelijk weer het oorspronkelijke kunnen aanschouwen. Enkel zo kunnen we de heersende en verstarde opvattingen terug openbreken en het Zijn te voorschijn brengen. Arendt beweegt ‘als archeoloog’ wel buiten de grenzen van de filosofie. Zij gaat op zoek naar oorspronkelijke ervaringen van politiek. De evidente vraag is dan natuurlijk hoe Arendt en ook Heidegger toegang hebben tot deze oorspronkelijke ervaringen. Hoe kan Arendt de ervaring van de Griekse polis weer opgraven uit de diepten van de geschiedenis? Hoeveel materiaal de Oudheid ons ook levert, geeft dat niet nog altijd slechts een beperkt beeld? Kunnen we op basis van de archeologische resten een hele cultuur en mentaliteit doen herleven?

Zoals we reeds aangaven, heeft het ontzaglijke gewicht aan de contemplatie gegeven ervoor gezorgd dat de scheidingslijnen tussen de rangorden en geledingen binnen de *vita activa* verdoezeld zijn. Ten tweede heeft de traditionele hiërarchie van de contemplatie ook haar invloed gehad op het denken. Denken werd traditioneel gezien als de belangrijkste weg om tot contemplatie te komen. Het was de dienstmaagd van de contemplatie. Denken paste als activiteit zelfs niet in de tweedeling van *vita activa* en *vita contemplativa*. De moderne tijd veranderde daar niks aan. Het denken werd weliswaar niet afgeschreven zoals de contemplatie, maar het werd gewoon de dienstmaagd van iets anders. Het denken moest nu de mens helpen om de natuurlijke processen te begrijpen en te imiteren en hem zo in staat te stellen kennis te verwerven om vervolgens over de menselijke aangelegenheden te heersen. Noch de Oudheid, noch de Moderne Tijd was gericht op het denken zelf, maar op zijn resultaten.

De vraag ‘Wat is denken?’ zal Arendt na de *VA* dan ook niet meer loslaten, zoals ze zelf schrijft in *Thinking*.<sup>29</sup> Denken komt centraal te staan in Arendts filosofie. Arendt ontwikkelt een nieuwe

<sup>27</sup> Bart Prins, *Op de bres voor vrijheid en pluraliteit. Politiek in de post-metafysische revisie van Hannah Arendt*, Amsterdam, VU Uitgeverij, 1990, 28-29

<sup>28</sup> Martin Heidegger, ‘Platon: Sophistes’. In: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. Band 19, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, 10-11. Deze colleges in het wintersemester van 1924 zijn trouwens de eerste die Arendt bij Heidegger volgt.

<sup>29</sup> *T*, 6

indeling waarin wel plaats is voor denken. Zij spreekt niet langer over de *vita contemplativa*, maar over ‘het leven van de geest’. Bij Arendt staat niet de contemplatie, maar de activiteit van het denken centraal. Arendt wijkt hier af van de traditie van de filosoof als de mens die zich wijdt aan de contemplatie. In de stilte van de menselijke inkeer is de mens volgens Arendt niet rustig, maar juist actiever dan wanneer hij in gezelschap verkeerd. Daarnaast verwijst ook een door haar geliefd citaat van Cato: ‘Nooit is hij actiever dan wanneer hij niets doet, nooit is hij minder alleen dan wanneer hij met zichzelf alleen is.’<sup>30</sup>(We gaan nader in op denken in 1. 2. 2.)

Aan de hand van dat citaat kunnen we Arendts filosofie indelen in twee periodes. In de eerste periode –eind jaren ’40 en jaren ’50- concentreert Arendt zich op de politieke catastrofes van het midden van de twintigste eeuw. In 1951 geeft Arendt haar typering van totalitaire overheersing in *The Origins of Totalitarianism*.<sup>31</sup> Die omschrijving leidt indirect tot de vraag naar de menselijke activiteiten. Haar onderzoek daarover mondt uit in de *Vita Activa* –voor het eerst gepubliceerd in 1958.

De tweede periode vangt aan begin jaren ’60 en kan verbonden worden met het Eichmannproces en de controverse die *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* veroorzaakt.<sup>32</sup> Arendt richt zich vanaf dan steeds meer op de vraag wat een mens doet wanneer hij niets doet. Haar denken rond die vraag resulteert uiteindelijk in *The Life of the Mind*. Het behandelt het geestesleven van de mens. Dat deel van haar filosofie deelt Arendt in in drie activiteiten: denken, willen en oordelen.

De *Vita Activa* en *The Life of the Mind* vormen uiteindelijk haar analyse van de menselijke conditie. Tussen het actieve leven en het geestesleven van de mens en hun respectieve activiteiten bestaan subtiele evenwichten. Waar één activiteit te overheersend wordt, kan dat verschuivingen met zich meebrengen voor alle andere activiteiten. Die verschuivingen gaven we hierboven weer. Arendts cultuurkritiek bestaat dan ook uit het aanwijzen van onevenwichtigheden tussen beide delen of tussen verschillende activiteiten. Wat het actieve leven van het geestesleven onderscheidt, is niet de tegenstelling activiteit en passiviteit maar zichtbaarheid en onzichtbaarheid. In de volgende paragraaf gaan we daar nader op in.

---

<sup>30</sup> VA, 326

<sup>31</sup> Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1951, 527

<sup>32</sup> Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York, Viking Express, 1963, 275

#### 1. 1. 4. Zichtbaarheid en onzichtbaarheid

Arendt heeft van nature een erg beeldende schrijfrant. Ze heeft daarbij een voorliefde voor de metaforiek van het licht. Licht bepaalt de zichtbaarheid van de dingen en staat daarbij voor ‘gezien en gehoord kunnen worden’. Ze gebruikt licht dan ook vaak in haar beschrijvingen van de menselijke activiteiten. De metaforiek van het licht in Arendts werk heeft volgens ons verschillende redenen. Ten eerste is er Arendts liefde voor het Griekse denken, waarin licht vaak een centrale rol speelt. Het mooiste voorbeeld daarvan is natuurlijk Plato’s allegorie van de grot. Ten tweede schenkt ook haar leermeester Heidegger veel aandacht aan het thema. Zo is er Heideggers beschrijving van de waarheid als ‘Un-verborgenheit’. Het a-privativum uit a-letheia toont aan dat de wereld niet van het begin af aan ontsloten is. Volgens Heidegger begrepen de Grieken a-letheia als een niet verhuld-zijn van de wereld dat overwonnen moet worden. Wat in het natuurlijke leven is ontsloten, wordt meteen weer toegedekt door het spreken.<sup>33</sup> Ook andere typisch Heideggeriaanse termen zoals ‘Belichtung’, ‘Aufklärung’, ‘Durchsichtigkeit’ wijzen naar de metaforiek van het licht. Ten derde verwijst ook het politieke vocabularium vaak naar licht en zichtbaarheid. Denken we maar aan de openbare ruimte of het belang van doorzichtige maatregelen.

Arendt brengt onderscheidingen aan in de menselijke fenomenen aan de hand van het criterium van de zichtbaarheid. Wat is zichtbaar voor de mens en zijn medemens en wat niet? Dat criterium verwoordt ze expliciet in *Thinking*:

Als we de volledige schaal van menselijke activiteiten beschouwen wat betreft hun verschijning, dan vinden we vele graden van verschijnen. Noch arbeiden, noch fabricatie vereisen het tentoonstellen van de activiteit zelf; enkel handelen en spreken hebben behoefte aan een verschijningsplaats –en ook aan mensen die zien en horen- om gewoonweg aanwezig te kunnen zijn. Maar geen enkel van deze activiteiten is onzichtbaar.<sup>34</sup>

Dat, en niet zozeer de vraag naar wat de mensen doen, is de eigenlijke scheidingslijn die Arendt gebruikt om de menselijke conditie in te delen. Alle activiteiten die Arendt bespreekt, kunnen we dus indelen naargelang hun zichtbaarheid.

<sup>33</sup> Martin Heidegger, ‘Platon: Sophistes’. In: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. Band 19, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, 16. Zie ook Jacques Taminiaux, *Het Thracische dienstmeisje en de professionele denker. Hannah Arendt en Martin Heidegger*. Nijmegen, Uitgeverij SUN, 2000, 17

<sup>34</sup> T, 72. Eigen vertaling

De activiteiten die Arendt bespreekt in de *Vita Activa*, kunnen gezien en gehoord worden. Arbeiden en werken zijn zichtbare activiteiten waarbij de zichtbaarheid geen essentieel bestanddeel uitmaakt van de activiteit. Ook zonder te worden gezien, vinden die activiteiten plaats. Dat, in tegenstelling tot handelen en spreken. Die activiteiten zijn essentieel zichtbaar. Wanneer handelen en spreken niet gezien, noch gehoord worden, is er geen sprake van die activiteiten. Ze hebben behoefte aan een ruimte waarin ze verschijnen en aan mensen die zien en horen. De oprichting van de polis vormt volgens Arendt de tegemoetkoming aan die voorwaarde. De polis is ‘een soort georganiseerd geheugen’.<sup>35</sup> Ze zorgt voor een ruimte, een platform waar ik kan verschijnen aan anderen. Handelen en spreken in de Arendtiaanse zin van het woord kun je niet op je eentje. Er zijn altijd meerdere mensen voor nodig. Dat gegeven zal Arendt uitwerken in haar begrip van pluraliteit. Pluraliteit betekent voor Arendt dat de wereld niet bewoond wordt door ‘de Mens’, maar door mensen die in die wereld allemaal een verschillende plaats innemen. ‘[N]iemand is ooit gelijk aan iemand anders die ooit heeft geleefd, leeft of zal leven.’<sup>36</sup>

De mentale activiteiten die Arendt in *The Life of the Mind* onderscheidt, zijn daarentegen niet zichtbaar, noch hoorbaar. ‘Vanuit het perspectief van de wereld van de verschijningen en de activiteiten die er door bepaald worden, is het hoofdkenmerk van de mentale activiteiten hun onzichtbaarheid.’<sup>37</sup> Het gaat om mentale processen die aan het menselijk oog en oor onttrokken zijn, zowel voor mezelf als voor anderen.

Zo komt er een scheiding tot stand tussen de zichtbare activiteiten van het actieve leven en de onzichtbare activiteiten van het geestesleven van de mens. Die scheiding brengt meteen ook een traditioneel filosofisch probleem met zich mee. Hoe kan het actieve leven van de mens in verband worden gebracht met het geestesleven van de mens? Hoe kan het onderscheid tussen beide overbrugd worden?

Arendt gebruikt de metafoer van het licht ook om de fenomenologische wereld verder in te delen in verschillende ruimtes afhankelijk van de hoeveelheid licht. Zo kent de publieke ruimte het felle licht van de voortdurende aanwezigheid van anderen, terwijl ons persoonlijke en intieme leven zich in de schemering bevindt. Die laatste levenssfeer kan de voortdurende aanwezigheid van anderen niet verdragen en kan er zelfs door vernietigd worden.

---

<sup>35</sup> *VA*, 196

<sup>36</sup> *VA*, 20

<sup>37</sup> *T*, 71. Eigen vertaling

Licht staat bij Arendt voor de aanwezigheid van anderen die ons zien en horen. Licht bepaalt zo de werkelijkheid van de dingen en de wereld. Ons gevoel voor werkelijkheid is afhankelijk van de zichtbaarheid, van de aanwezigheid van anderen. Enkel wat ‘belicht’ kan worden, wat gezien en gehoord kan worden door anderen, vormt voor ons de werkelijkheid. Daarom is de polis van wezenlijk belang voor de activiteiten van handelen en spreken. ‘Aan wie deze [verschijnings]ruimte is ontzegd, is de werkelijkheid ontzegd die, menselijk en politiek gesproken, hetzelfde is als worden gezien en gehoord.’<sup>38</sup> Wie niet langer onder de mensen is, is eigenlijk dood. De Romeinen drukten dat uit als ‘inter homines esse desinere’.<sup>39</sup> Wat geen zichtbare of hoorbare gestalte aanneemt, vormt geen deel van de werkelijkheid. Dat vormt een probleem voor de onzichtbare activiteiten. Die mentale processen zijn onttrokken aan het licht en maken dan ook geen deel uit van de werkelijkheid.

Om dingen van de wereld te worden, dat wil zeggen: daden en feiten en gebeurtenissen en gedachten- of ideeënstelsels, moeten ze eerst worden gezien, gehoord, in herinnering bewaard en dan worden omgezet, als het ware gereïficeerd, tot dingen –tot de spraak van de poëzie, de geschreven bladzijde of het gedrukte boek, tot schilderijen of beeldhouwwerken, tot alle mogelijke soorten verslagen, documenten of monumenten.<sup>40</sup>

Door die materialisering laten de onzichtbare activiteiten een spoor na in de wereld en verkrijgen zij een werkelijkheidswaarde. Door mijn gedachten uit te spreken, door mijn oordelen in de groep te gooien, worden ze deel van de wereld en de werkelijkheid. Ze worden dan materie om over te spreken en zetten aan tot handelen.

Licht heeft de merkwaardige eigenschap dat het andere dingen doet verschijnen, maar zelf eigenlijk onzichtbaar blijft. Licht kan daarbij ook maar ‘belichten’ indien er een afstand is tussen de dingen. Licht heeft altijd ruimte nodig. Waar alles op elkaar gestapeld is, kan het licht niet bij en blijven de dingen onzichtbaar. Mensen en dingen moeten zich daarom op een bepaalde afstand van elkaar bevinden.

## **1. 2. Handelen en denken**

---

<sup>38</sup> VA, 197

<sup>39</sup> VA, 20

<sup>40</sup> VA, 98

We zagen reeds in 1. 1. 3. hoe Arendt onder het actieve leven drie menselijke activiteiten verstaat: arbeiden, werken en handelen. In het geestesleven van de mens onderscheidt ze ook drie activiteiten: denken, willen en oordelen. Het actieve leven en het geestesleven van de mens lijken daarbij mooi gescheiden aan de hand van het criterium van de zichtbaarheid, dat we uitwerkten in de vorige paragraaf. In deze paragraaf gaan we dieper in op een aantal van die activiteiten, namelijk handelen en denken. In 1. 2. 1. bespreken we handelen uitvoerig in zijn verschillende betekenissen. In 1. 2. 2. hebben we het over denken. Tot slot vergelijken we handelen en denken in 1. 2. 3.

## **1. 2. 1. Handelen**

In de *Vita Activa* onderwerpt Arendt het verwaarloosde deel in de filosofie –het actieve leven van de mens- aan een fenomenologische analyse. Wie ooit iets van Hannah Arendt gehoord heeft, kent meestal het resultaat van die analyse: de begrippen arbeiden, werken en handelen. Via die basiswoorden deelt Arendt het actieve leven in. Die drie activiteiten verschijnen overal waar mensen zijn. Ze zijn onafhankelijk van de socio-historische voorwaarden en omstandigheden van elk tijdperk. Zo geeft Arendt aan die eenvoudige werkwoorden een fenomenologische betekenis. We vatten heel kort arbeiden en werken samen en bespreken daarna uitgebreid Arendts handelingsbegrip.

In een essay uit 1964 met als titel ‘Arbeiden, werken en handelen’ vat Arendt arbeiden samen als ‘produceren wat noodzakelijk is om het menselijk organisme in leven te houden’.<sup>41</sup> Arbeiden is het produceren van verbruiksgoederen om het menselijk lichaam te voeden en om zo aan onze natuurlijke behoeften te voldoen. Die goederen worden onmiddellijk weer geconsumeerd en zijn dus niet duurzaam. Daarom is deze activiteit van arbeid en consumptie eindeloos repetitief. Steeds opnieuw moeten nieuwe verbruiksgoederen geproduceerd worden om onze steeds terugkerende behoeften te bevredigen. Wij zijn slaven van onze natuurlijke behoeften. Niemand kan aan deze activiteit van arbeiden ontsnappen. Wij eten en verteren voedsel. We trekken

---

<sup>41</sup> Zie Hannah Arendt, ‘Arbeiden, werken en handelen’. In: *Pdt*, 25-48. *Pdt*, 26

dagelijks naar de fabriek of het kantoor om zo geld te verdienen waarmee we consumptiegoederen kunnen kopen en ons in stand kunnen houden.

Arbeiden en consumeren begeleiden de cyclus van ons metabolisme en de cyclus van het leven van de menselijke soort. We worden geboren en we sterven. Het is wat wij gemeen hebben met alle levende wezens. Zo zijn wij één met de natuur. Arendt verbindt arbeiden met de 'aarde'.

Werken wordt door Arendt samengevat als 'scheppen wat nodig is om het menselijk lichaam een onderdak te bieden'.<sup>42</sup> In tegenstelling tot arbeiden gaat het hier over het produceren van gebruiksgoederen. Die goederen beantwoorden ook aan een menselijke behoefte: de behoefte aan veiligheid en geborgenheid. Die goederen zijn in tegenstelling tot de producten van arbeid wel duurzaam. Natuurlijk verslijten ze ook wel, maar onmiddellijke consumptie is niet hun doel. Dit proces van het vervaardigen van gebruiksgoederen kent een begin en een einde en is niet circulair. Het hoeft niet noodzakelijk herhaald te worden. De vervaardiger herhaalt het proces enkel om geld te kunnen verdienen. Die herhaling behoort dus tot arbeid en niet tot het werk van het vervaardigen. Op die manier treedt vaak een overlapping op tussen arbeiden en werken.

Via werken creëren we een kunstmatige omgeving om ons te beschermen tegen de natuur. Die kunstmatige omgeving, die Arendt 'wereld' noemt, staat tussen ons en de alles verslindende natuur. We maken kleren en schoenen, tafels en stoelen,... om het ons gemakkelijk te maken. We bouwen huizen, wegen, steden,... om ons tegen het natuurgeweld te beschermen. We bouwen een wereld die stabiel en stevig is, waarin we ons thuis voelen. Door die objecten kunnen we ons oriënteren en verhouden in de wereld. Daarop berust het houvast van de mens. Die wereld van objecten overleeft ons. Werken is het creëren van duurzaamheid.

Het doel, namelijk een wereld bouwen waarin we ons thuis voelen, rechtvaardigt het geweld dat we plegen tegen de natuur. We hebben wol en leer nodig voor kleren en schoenen, en hout en stenen voor onze meubels en huizen. Via de activiteit van werken ontwikkelen we onze instrumentele rationaliteit: het doel heiligt de middelen en elk doel wordt opnieuw een middel voor een hoger doel. Zo worden we heer en meester van de natuur.

In de Moderne Tijd wordt werken de belangrijkste van de drie. De mens wordt uiteindelijk tot het ultieme doel verheven. Bruikbaarheid en nuttigheid worden uitgeroepen tot de ultieme maatstaven. De middel-doelrationaliteit wordt allesbepalend. Denken staat in functie van werken.

---

<sup>42</sup> *Pdt*, 26



Men gelooft dat er voor elk probleem een oplossing te vinden is en dat de mens over alles vrij kan beschikken.<sup>43</sup>

Het handelingsbegrip is voor Hannah Arendt van ontzettend groot belang. Spreken wordt daarbij altijd in één adem vernoemd met handelen. Ons vermogen tot handelen en spreken is wat ons onderscheidt van de andere levende wezens. Mensen kunnen zich uitdrukken in woord en daad. Van het begrip handelen leidt Arendt dan ook politiek af. Het is het aspect van de menselijke conditie waaruit politiek stamt. Om Arendts begrip van politiek te begrijpen, is het daarom essentieel om een goed inzicht te krijgen in wat ze met het begrip handelen bedoelt. Nochtans is het niet zo eenvoudig om dat inzicht te verwerven. In het essay uit 1964 vat Arendt handelen samen als ‘het samenleven van vele menselijke wezens organiseren’.<sup>44</sup> Dat is de traditionele definitie van politiek. In de *Vita Activa* uit 1958 schrijft ze daarentegen het volgende:

Handelen wil, in de meest algemene betekenis van het woord, zeggen: een initiatief nemen, beginnen (zoals het Griekse woord *archein*, ‘beginnen’, ‘voorgaan’, en ten slotte ‘regeren’ aanduidt), iets aan de gang brengen (wat de oorspronkelijke betekenis is van het Latijnse *agere*). [...] Het ligt in het wezen van beginnen opgesloten dat een begin wordt gemaakt met iets nieuws dat niet vanzelfsprekend kan worden verwacht van, niet rechtstreeks en onvermijdelijk voortvloeit uit wat er ook aan vooraf mag zijn gegaan.<sup>45</sup>

Iets nieuws beginnen betekent iets onverwachts doen, een einde maken aan het oude. Handelen wordt gekenmerkt door onvoorspelbaarheid en onzekerheid. Door zijn handelingsvermogen is de mens in staat het onvoorspelbare waar te maken. De kenmerken van handelen -iets nieuws beginnen, onvoorspelbaarheid van de uitkomst, onomkeerbaarheid van het proces- blijven steeds aanwezig in de verdere betekenissen die we hier bespreken. Hoe kan Arendt die twee bepalingen van handelen met elkaar verzoenen? Het handelingsbegrip bij Arendt blijkt allesbehalve duidelijk en eenzijdig. In de *VA* lijkt de term zich steeds meer te vernauwen. Oorspronkelijk lijkt iedereen in staat om te handelen, maar hoe verder we komen in de *VA*, hoe meer handelen een zeldzaamheid blijkt te zijn.

Nog een andere vraag is wat spreken voor Arendt inhoudt. Ze vermeldt spreken altijd in één adem met handelen. Nochtans vernemen we er voor de rest niet erg veel over. In de inleiding

---

<sup>43</sup> De instrumentele rationaliteit kan er natuurlijk ook toe leiden dat de mens middel wordt voor een hoger doel. Arendt ziet dit gebeuren in het vooruitgangsgeloof van de Verlichting. Vooruitgangsgeloof gaat daarom in tegen de menselijke waardigheid volgens Arendt. We bespreken dit in 2. 2. 6.

<sup>44</sup> *Pdt*, 26

<sup>45</sup> *VA*, 175

citeert Arendt Aristoteles: '[H]et is de spraak die de mens tot een politiek wezen maakt'.<sup>46</sup> Ook op andere plaatsen waar spreken wordt behandeld, verwijst ze naar de Grieken:

De gestalte van de Homerische Achilles is slechts te begrijpen wanneer hij wordt gezien als 'de verrichter van grote daden en de spreker van grote woorden'. Zulke woorden werden, anders dan in de moderne opvatting, niet geacht groot te zijn omdat ze grote gedachten uitdrukten; maar het was [...] veeleer zo, dat het vermogen om de harde slagen die de goden ons toebrachten met 'grote woorden' (*megaloi logoi*) te pareren, ons misschien ten slotte op onze oude dag begrip zouden bijbrengen.<sup>47</sup>

Grote woorden verwijzen dus niet naar de sublieme gedachten of de welsprekendheid van de spreker. Het zijn grote woorden omdat ze de gepaste antwoorden bieden op de gebeurtenissen die zich voordoen. Daarom neemt Arendt ook aan dat 'het vinden van de juiste woorden op het juiste moment, ongeacht van hun informatieve of communicatieve inhoud, handelen is'.<sup>48</sup> In het Griekse denken werden spreken en handelen geacht 'gelijktijdig en gelijkwaardig, van dezelfde rang en soort te zijn'.<sup>49</sup> Ook die idee neemt Arendt over. Volgens haar is handelen zonder spreken geen handelen meer: '[D]e handelende persoon, de verrichter van daden, is alleen maar een mogelijkheid als hij tegelijkertijd de spreker van woorden is.'<sup>50</sup> Dat heeft te maken met de onthullende eigenschap van spreken. Mensen onthullen wie ze zijn, in woord en daad. Wie we zijn, volgt uit wat we zeggen, en wat we doen. Spreken en handelen openbaren de unieke gevarieerdheid van de menselijke wezens en worden daarom door Arendt meestal samen vermeld. Handelen en spreken zijn elk verbonden met een ander aspect van de menselijke conditie volgens Arendt. Ze wijzen dan ook elk op een ander gegeven van het menselijke bestaan:

Correspondeert het handelen, als zijnde een beginnen, met het feit van de geboorte, is het de effectuering van de menselijke conditie der nataliteit, het spreken correspondeert met het feit van het verschillend-zijn en is de effectuering van de menselijke conditie der pluraliteit, dat wil zeggen: van te leven als een zich van anderen onderscheidend en uniek wezen onder gelijken.<sup>51</sup>

Achter die schijnbaar eenvoudige woorden van handelen en spreken schuilen verschillende betekenissen die verschijnen naar gelang het aspect van de menselijke conditie dat Arendt bespreekt. Volgens Seyla Benhabib zijn die verschillende betekenissen te wijten aan een tweevoudige spiritueel-intellectuele erfenis. Enerzijds behoort Arendt filosofisch en politiek tot

---

<sup>46</sup> VA, 14

<sup>47</sup> VA, 35

<sup>48</sup> VA, 35-36

<sup>49</sup> VA, 35

<sup>50</sup> VA, 176

<sup>51</sup> VA, 176

de moderniteit. Anderzijds is ze als leerling van Heidegger de anti-modernistische theoretica van de Griekse polis en praxis.<sup>52</sup> In Arendts filosofie zijn dus volgens Benhabib twee verschillende verhaallijnen te onderscheiden.

Verschillende auteurs hebben geprobeerd de ambiguïteiten die daardoor ontstaan, op te lossen door verdere onderscheidingen in het handelingsbegrip aan te brengen. In Arendts theorie over handelen zouden twee verschillende modellen van handelen aanwezig zijn. Naar gelang het model dat benadrukt wordt, komen andere aspecten van handelen aan bod.

Zo ziet Maurizio Passerin d'Entrèves een fundamentele spanning tussen het expressieve en het communicatieve handelingsmodel.<sup>53</sup> In dat laatste model ligt de nadruk op het bereiken van overeenstemming waarbij alle individuen als gelijk beschouwd worden. In het expressieve handelingsmodel ligt de nadruk daarentegen op de individuele zelfrealisatie. Daarbij wil men zijn unieke persoonlijkheid uitdrukken. Afhankelijk van het handelingsmodel dat benadrukt wordt, verschijnt politiek ook op een andere manier.

Seyla Benhabib spreekt liever over het agonale versus het narratieve model van handelen.<sup>54</sup> Het agonale model benadrukt de zelfopenbaring. Het laat de persoon in zijn eigenheid verschijnen. Bij het narratieve model verschijnt de persoon in het gebeuren. De nadruk ligt hier op het verhaal. Wij maken nog een andere indeling. Wij nemen aan dat Arendt naast de fenomenologische betekenis van handelen ook nog fragmentarische betekenissen van handelen hanteert. De fenomenologische betekenis van handelen is aanwezig onafhankelijk van tijd en ruimte. Ook arbeiden en werken hebben een dergelijke fenomenologische betekenis. Overal waar mensen verschijnen, verschijnen de drie activiteiten van arbeiden, werken en handelen. De fenomenologische betekenis vormt de achtergrond van de fragmentarische betekenissen van handelen. In het geval van die fragmentarische betekenissen daarentegen koppelt Arendt een specifieke betekenis aan een authentieke ervaring van handelen. Ze neemt fragmenten uit het verleden die ze niet verloren wil laten gaan. In *Thinking* schrijft ze daarover:

Als sommige van mijn luisteraars of lezers in verleiding zouden gebracht zijn om een poging te wagen deze techniek van ontmanteling toe te passen, laat ze voorzichtig zijn niet het 'rijke en

---

<sup>52</sup> Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks, Sage Publications, 1996, 118: 'Expressed in somewhat stylized form, while Hannah Arendt, the stateless and persecuted Jew is the philosophical and political modernist, Arendt, the student of Martin Heidegger, is the antimodernist Grecophile theorist of the polis and of the originary experience of praxis.'

<sup>53</sup> Maurizio Passerin d'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London, Routledge, 1994, 84-85

<sup>54</sup> Seyla Benhabib, o.c., 118

zeldzame', het 'koraal' en de 'parels' te verwoesten, die waarschijnlijk enkel kunnen gered worden als fragmenten.<sup>55</sup>

Als kostbare parels wil ze dus de betekenissen van die fragmenten uit de zee van het verleden redden. In een essay over Walter Benjamin, een vriend van haar, legt ze indirect uit hoe we 'het redden van de parels' moeten begrijpen. Walter Benjamin wou een boek schrijven dat volledig uit citaten bestond. In die doelstelling hangt volgens Arendt de behoefte tot behoud samen met de behoefte tot vernietiging. Een verzamelaar neemt objecten uit hun oorspronkelijke context –zoals de parelduiker de parels uit de zee haalt- en vernietigt zo de oorspronkelijke context van de objecten. Het streven naar het behoud van enkele fragmenten versterkt dus de destructie van de traditie. Wat Arendt beschrijft bij Benjamin, doet ze dus zelf ook. Arendt wenst de traditie van de politieke theorie te ontmantelen en terug te keren naar de oorspronkelijke betekenissen van politiek. De authentieke ervaringen die ze weet op te vissen –als een parelduikster- uit de geschiedenis, belichten aspecten van handelen die anders dreigen verloren te gaan.<sup>56</sup>

We bespreken eerst de fenomenologische betekenis in 1. 2. 1. 1. en daarna, in 1. 2. 1. 2., drie fragmentarische betekenissen die we bij Arendt kunnen onderscheiden.

### **1. 2. 1. 1. Fenomenologische betekenis van handelen**

Mensen verschijnen in de wereld via spreken en handelen. Door met elkaar te spreken en te handelen tonen we aan elkaar wie we zijn en onderscheiden we onszelf van de anderen. We geven onze unieke persoonlijkheid bloot. Door woord en daad onthullen we wie we zijn. We openbaren onszelf aan anderen en daardoor openbaren we aan onszelf onze eigen identiteit. Wij zijn in staat onze individualiteit door woord en daad uit te drukken.<sup>57</sup> Daarin verschillen wij van de andere levende wezens. 'Alleen het handelen is het uitsluitend aan de mens voorbehouden prerogatief; dier noch god is ertoe in staat, en alleen het handelen is geheel afhankelijk van de voortdurende aanwezigheid van anderen.'<sup>58</sup> Andere mensen maken dus een wezenlijk deel uit van die openbaring. Zonder andere mensen die ons kunnen zien en horen, kunnen wij niet verschijnen. Zichtbaarheid is een essentieel onderdeel van handelen en spreken. Wie aan woord

---

<sup>55</sup> *T*, 212

<sup>56</sup> Bart Prins, o.c., 31

<sup>57</sup> *VA*, 176

<sup>58</sup> *VA*, 34

en daad verzaakt, is dood voor de wereld, aangezien hij niet langer onder de mensen is.<sup>59</sup> Hij verschijnt niet langer voor anderen.

Waar mensen samen spreken en handelen, ontstaat wat Arendt een ‘publieke ruimte’ noemt. Het begrip ‘publiek’ verwijst daarbij naar ‘twee nauw samenhangende maar niet geheel identieke verschijnselen (aan)’.<sup>60</sup> In de eerste plaats betekent het verschijningsplaats, plaats der ontmoeting. ‘De plaats der ontmoeting ontstaat overal vanzelf waar mensen te zamen zijn in die zin dat zij met elkaar spreken en handelen[.]’<sup>61</sup> Verschijning vormt voor ons namelijk de werkelijkheid. Zolang onze gedachten en gevoelens niet door ons verwoord worden en daardoor een publieke gestalte aannemen, vormen ze geen deel van de werkelijkheid. Ze blijven onzichtbaar voor de anderen.

‘In de tweede plaats slaat de term ‘publiek’ op de wereld zelf voor zover die ons gemeenschappelijke ‘tehuis’ vormt, en ter onderscheiding van ons eigen, strikt persoonlijke domein daarin.’<sup>62</sup> Het verschijnen in die gemeenschappelijke wereld noemt Arendt onze ‘tweede geboorte’.<sup>63</sup> Eerst worden we geboren in de fysieke wereld. Dat is de wereld vol gebruiksgoederen die de mens vervaardigd heeft om zich te beschermen tegen de natuur. Door woord en daad voegen we ons in nog een tweede wereld, in een reeds bestaande wereld vol van andere mensen: onze ouders, familie, klasgenoten, vrienden, collega’s,... Een wereld van mensen en levensverhalen, die ons omringen ons vanaf onze geboorte. Arendt noemt dat het ‘netwerk van de intermenselijke betrekkingen’. Met die geboorte komt een nieuw verschijningsproces op gang: de nieuwgeborene onthult zichzelf in woord en daad in interactie met de anderen. Zo ontstaat zijn levensverhaal als een uniek samenspel van woorden en daden tussen hem en zijn medemensen. Handelen gebeurt altijd te midden van andere mensen die handelen en spreken, waardoor we nooit enkel handelen maar ook de handelingen van andere mensen moet ondergaan. Ons levensverhaal ontstaat zo als de unieke wisselwerking van initiatief nemen en handelingen en woorden van anderen ondergaan.

Die verschijning in de menselijke wereld is kenmerkend voor elke mens. Elke mens handelt in de fenomenologische betekenis van het woord. Handelen in die betekenis is een aspect van de

---

<sup>59</sup> Leven wordt in het Latijn uitgedrukt als ‘inter homines esse’. Sterven daarentegen is ‘inter homines esse desinere’. Zie *VA*, 20. Zie ook 1. 1. 4.

<sup>60</sup> *VA*, 57

<sup>61</sup> *VA*, 198

<sup>62</sup> *VA*, 52

<sup>63</sup> *VA*, 176

menselijke conditie. Ze vormt de blijvende achtergrond van de fragmentarische betekenissen van handelen, maar ook van alle andere menselijke activiteiten.

### **1. 2. 1. 2. Fragmentarische betekenissen van handelen**

Handelen lijkt nochtans op verschillende plaatsen in de *Vita Activa* een enger begrip dan wat hierboven beschreven werd. Die engere betekenis van handelen koppelt Arendt aan authentieke ervaringen uit de geschiedenis. Volgens Margaret Canovan kunnen we drie authentieke ervaringen onderscheiden bij Arendt, die elk een ander aspect van het handelingsbegrip onthullen:

- de Griekse polis
- de revolutie en de republiek
- de Christelijke vergevingsgezindheid.<sup>64</sup>

We behandelen eerst het Griekse aspect van handelen. Daarna komen het revolutionaire en christelijke aspect (komen daarna) aan bod.

In de *VA* komt vooral de betekenis van handelen aan bod zoals ze in de Griekse polis beleefd werd. Het samen zijn was volgens de Grieken niet iets typisch menselijks, maar iets dat we met de dieren gemeen hadden. Wat de mens(en) van de dieren onderscheidde, was volgens de Grieken dus niet zijn sociale aard maar zijn vermogen tot het politieke. De mens werd door de Grieken beschreven als *zoon politikon*. Die Griekse ervaring werd na de Griekse stadstaat vergeten. *Zoon politikon* werd vertaald als *animal socialis*. Het politieke werd vervangen door het sociale. Ook het Latijnse woord *societas* had oorspronkelijk een politieke betekenis, als ‘verbintenis tussen mensen met een bepaald doel’. Maar het woord verloor die betekenis en ging fungeren als synoniem voor maatschappelijk.

Arendt wil de originele Griekse ervaring van politiek uit de vergetelheid halen.

Handelen wordt bij Arendt dan ook onmiddellijk gekoppeld aan politieke organisatie. Naast de natuurlijke gemeenschap die mensen (net zoals de dieren) vormen, ontstond er een georganiseerde gemeenschap waar andere maatstaven golden.

---

<sup>64</sup> Margeret Canovan, o.c., 141

Volgens het Griekse denken was het vermogen van de mens tot politieke organisatie niet slechts iets geheel anders dan die natuurlijke verbondenheid die haar middelpunt vond in huis (*oikia*) en gezin, maar stond er zelfs recht tegenover. De opkomst van de stadstaat 'bracht voor de mens naast zijn persoonlijke leven een soort tweede leven mee, zijn *bios politikos*. Nu heeft iedere burger deel aan twee vormen van bestaan; en er is een scherp onderscheid tussen wat in zijn leven strikt individueel (*idion*) en wat gemeenschappelijk (*koinon*) is'.<sup>65</sup>

In de natuurlijke gemeenschap van de familie waren arbeiden en werken de voornaamste activiteiten. Daar gold de noodzaak van overleven en heersen over de ander. In de georganiseerde gemeenschap waren handelen en spreken de voornaamste activiteiten en werd alles wat de noodzaak diende, uitgesloten.<sup>66</sup> Handelen en spreken waren dan ook de 'politieke' activiteiten.

Die georganiseerde gemeenschap kende een aantal institutionele bestaansvoorwaarden.

Voordat mensen konden overgaan tot handelen, moest een zekere ruimte zijn afgepaald en een zeker systeem zijn opgebouwd waarbinnen alle opvolgende handelingen zich zouden kunnen voltrekken, en die ruimte was het publieke domein van de *polis* en dat systeem was de wet; wetgever en bouwmeester behoorden tot dezelfde categorie. Maar deze concrete ruimte en dit concrete systeem maakten niet de inhoud uit van de politiek (niet Athene was, de Atheners waren de *polis*)[.]<sup>67</sup>

De publieke ruimte heeft hier een andere betekenis dan bij de fenomenologische betekenis van handelen. Het is hier een geïnstitutionaliseerde ruimte, die via de grondwet, wetten, statuten en gebruiken wordt beschermd. Dat heeft dan weer met de afstamming van het Griekse begrip van politiek te maken. Politiek bij de Grieken vloeide voort uit de Homerische helden. Zij bestreden elkaar met zwaarden en woorden. De dichters beschreven die grote daden en woorden en leverden ze over aan de volgende generatie waardoor ze niet in de vergetelheid raakten. De polis voldeed via een geïnstitutionaliseerde ruimte aan de vereisten om die Homerische traditie verder te zetten. Net zoals de Homerische helden konden de Griekse burgers de vertrouwde omgeving van hun huizen verlaten en onbekende oorden betreden: de publieke ruimte. Moed was dan ook de politieke deugd bij uitstek. Elke Griekse burger kon in die publieke ruimte een Homerische held zijn: 'de verrichter van grote daden en de spreker van grote woorden'.<sup>68</sup> In die ruimte konden de burgers concurreren met elkaar zoals de Homerische helden dat eeuwen voor hen gedaan hadden. Door gehoord en gezien te worden door anderen zouden hun woorden en daden ook niet vergeten worden. De installatie van de publieke ruimte zorgde voor 'een soort georganiseerd geheugen'.<sup>69</sup>

---

<sup>65</sup> VA, 34-35

<sup>66</sup> VA, 24-25

<sup>67</sup> VA, 193

<sup>68</sup> VA, 35

<sup>69</sup> VA, 196

Ze geeft de sterfelijke man van de daad de zekerheid dat zijn kortstondig bestaan en vergankelijke grootheid nooit de werkelijkheid zullen ontberen die er is in het worden gezien en gehoord, en in het algemeen in het optreden voor het forum van zijn medemensen, een werkelijkheid die buiten de polis slechts de korte duur van dit optreden zelf zou hebben bezeten[.]<sup>70</sup>

Door zijn Homerische afstamming was handelen een zeer concurrentiële notie. Er heerste onder de Griekse burgers een voortdurende strijd om uit te blinken. Iedereen wou de beste zijn. Handelen was een zeer individualistisch begrip. Seyla Benhabib noemt die fragmentarische betekenis ‘het agonale model van handelen’.<sup>71</sup> Wij noemen het daarentegen de Griekse betekenis van handelen.

Velen hebben hieruit afgeleid dat de Atheense democratie Arendts model is om handelen te denken, wat dan weer geleid heeft tot een van de meest voorkomende kritieken op Arendt.

Hoe kan ze namelijk de polis waar een aantal mannen het lot van alle andere mensen bepaalden als voorbeeld van politiek aannemen? Hoe kan ze als typevoorbeeld voor politiek een samenleving kiezen waar vrouwen, allochtonen en slaven niet meetellen? Margaret Canovan heeft er in *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her political Thought* op gewezen dat dat niet het enige fragment uit de geschiedenis is op basis waarvan Arendt handelen denkt. We moeten volgens Canovan af van het idee dat Arendt de moderne politiek beoordeelt in het licht van een handelingsbegrip dat louter afgeleid is van een idealisatie van de Griekse polis. Arendts handelingsbegrip is veel genuanceerder dan louter ‘het verrichten van grote daden en het spreken van grote woorden’. Het is ook geen afgesloten begrip, het blijft aan de dynamiek van haar denken onderworpen. Het handelingsbegrip is na de *VA* geen afgewerkt product, maar een term die onderhevig blijft aan betekenisverschuivingen. De *VA* moet volgens Canovan gelezen worden als een van de vele, partiële oplossingen omtrent problemen waarmee Arendt worstelt na 1950. In de *VA* wil Arendt benadrukken hoe mensen in staat zijn om zelfs in de meest hopeloze situaties iets wezenlijks te veranderen. Naast de Griekse ervaring verwijst ze ook naar de ervaring van de revolutie en de Romeinse republiek en naar de christelijke vergevingsgezindheid.

In de *VA* verwijst Arendt een aantal keren naar de Romeinse republiek en noemt ze de Romeinen ‘misschien het politiek meest begaafde volk dat wij hebben gekend’.<sup>72</sup> Nochtans blijft ze voor de

---

<sup>70</sup> *VA*, 196

<sup>71</sup> Seyla Benhabib, o.c., 125

<sup>72</sup> *VA*, 20



rest in de *VA* eerder vaag over het belang van de Romeinen. Het is veeleer in een ander boek dat ze de Romeinse betekenis van politiek belicht: *Over revolutie*.<sup>73</sup> Zoals de titel al aangeeft, bespreekt Arendt in dat werk de moderne revoluties zoals de Franse en de Amerikaanse revolutie. De revoluties uit de achttiende eeuw -samen met de Romeinse en Griekse Oudheid- zouden tot de dag van vandaag ons politieke woordgebruik bepalen. Volgens Arendt is onze moderne politieke terminologie van revolutionaire herkomst.<sup>74</sup> Arendt bakent het woord revolutie op haar eigen manier af:

Om het verschijnsel revolutie te beschrijven is geweld [...] niet geschikter dan verandering; alleen als er verandering optreedt in de betekenis van een nieuw begin, als er geweld wordt gebruikt om een geheel nieuwe regeringsvorm te vestigen, om de vorming van een nieuw politiek lichaam te bewerkstelligen, als de bevrijding van onderdrukking op zijn minst op de grondvesting van vrijheid mikt, kunnen we van revolutie spreken.<sup>75</sup>

Revoluties confronteren ons met het probleem van een begin. Hoe kunnen burgers iets nieuws doen verrijzen dat daarvoor nog niet bestond? En hoe kunnen ze die veranderingen bevestigen en beschermen? Kortom, hoe kunnen ze een nieuwe staat vestigen? Daarbij zijn er steeds twee elementen aanwezig die eigenlijk onverenigbaar en zelfs tegenstrijdig zijn.

De daad van het grondvesten van het nieuwe politieke lichaam, van het ontwerpen van de nieuwe regeringsvorm brengt de zwaarwegende zorg voor de stabiliteit en duurzaamheid van de nieuwe structuur met zich mee; degenen die zich met deze zwaarwegende zaak bezig houden ondergaan echter onvermijdelijk de opwindende gewaarwording van het menselijke vermogen tot beginnen, de onverschrokkenheid waarmee de geboorte van iets nieuws op aarde altijd gepaard gaat.<sup>76</sup>

Eenzijds vereist de revolutie dus de daad van het grondvesten van een nieuw politiek lichaam. Anderzijds bestaat er de zorg voor de stabiliteit en duurzaamheid van die nieuwe structuur. Vaak vormt de republiek voor de revolutionairen de voor de hand liggende keuze, aangezien deze staatsvorm de stabielste en duurzaamste regeringen uit de geschiedenis kende. De Romeinse republiek en haar politieke instellingen fungeerden dan ook vaak als blindelings te volgen voorbeelden.

Het spreekt voor zich dat handelen in de politieke context van revoluties een volledig andere betekenis krijgt dan handelen in de Griekse polis. Tijdens de revolutie is handelen nauw verbonden met het vermogen om iets nieuws te beginnen. Daarbij moet nauw worden samengewerkt. Na de revolutie wordt die ervaring van samenwerking behouden via raden. Handelen krijgt hier veel meer de connotatie van interactie. Burgers ondernemen samen actie en

---

<sup>73</sup> Hannah Arendt, *Over revolutie*. Amsterdam en Antwerpen, Atlas, 2004, 397. In het vervolg weergegeven als *Or*.

<sup>74</sup> *Or*, 265

<sup>75</sup> *Or*, 51

<sup>76</sup> *Or*, 265

bouwen aan een nieuwe staat. Ze zijn elkaars gelijken en overleggen hoe ze zullen handelen. Het gaat hier niet om de competitie tussen de voornaamsten in de samenleving maar om het samen bouwen aan een nieuwe, politieke organisatie. Die nieuwe organisatie beschikt dan over institutionele waarborgen om haar te beschermen tegen oude machten en de nodige stabiliteit te bezorgen. Dat is de republikeinse betekenis van handelen.

Margaret Canovan ziet nog een derde ervaring in Arendts werk: de ervaring van de christelijke vergevingsgezindheid. Handelen wordt gekenmerkt door onvoorspelbaarheid en onomkeerbaarheid. Na een daad te hebben verricht, hebben we geen controle over de gevolgen van die daad. Toch staan we niet compleet machteloos tegen die kenmerken van handelen. De remedie tegen de onvoorspelbaarheid ligt volgens Arendt in het vermogen om beloften te doen en ze te houden. Wij kunnen rekening houden met de toekomst alsof ze het heden is en daardoor de onvoorspelbaarheid enigszins beheersen. De remedie tegen de onomkeerbaarheid is vergevingsgezindheid. De gevolgen van handelen kunnen worden gestopt via vergevingsgezindheid. Volgens Arendt was het Jezus van Nazareth die de rol van die vergevingsgezindheid in de menselijke aangelegenheden ontdekte.<sup>77</sup>

Slechts wanneer zij elkaar voortdurend vrijspreken van wat zij hebben gedaan, kunnen mensen vrij blijven in hun handelen, slechts wanneer zij voortdurend bereid zijn hun fouten te erkennen en zich voor te nemen het in het vervolg beter te doen, kan hun de zo grote macht om iets nieuws te beginnen worden toevertrouwd.<sup>78</sup>

Door elkaar te vergeven kunnen wij opnieuw beginnen, een nieuwe start nemen en de gevolgen van handelen tenietdoen. Mensen kunnen de kettingreactie van wraakacties die ‘oog om oog, tand om tand’ met zich meebrengt, stoppen door iets totaal onverwachts te doen, zoals Jezus van Nazareth het hen heeft voorgedaan: de mens kan zijn medemens zijn andere wang tonen. Zo kan hij zichzelf bevrijden uit wraak, die ‘zowel dader als slachtoffer tot gevangene maakt van het genadeloze automatisme van het handelingsproces, dat uit zichzelf nooit een einde zou behoeven te nemen’.<sup>79</sup> Vergeven is een nieuwe, onverwachte daad waardoor handelen in die betekenis nog verder gaat:

Het paradigma van miraculeus handelen dat ze [Arendt] ontdekt in het vroege Christendom is de daad van vergeving die een einde kan maken aan een onrecht, de potentiële eindeloze keten van gevolgen kan breken en het voor de dader mogelijk maakt opnieuw te beginnen. Meer algemeen echter is de christelijke bewering van de mogelijkheid van het bewerkstelligen van mirakels,

---

<sup>77</sup> VA, 237

<sup>78</sup> VA, 239

<sup>79</sup> VA, 239

namelijk het vermogen van de menselijke wezens om het volkomen onverwachte te doen, soms met grote politieke gevolgen.<sup>80</sup>

Handelen is het vermogen van de mens om het onverwachte te doen. Dat onverwachte kan zo spectaculair zijn dat het lijkt op een mirakel. De machteloosheid van de enkeling staat altijd in groot contrast met de overheersende orde. Maar een handeling van die orde is zo totaal onverwacht en onvoorspelbaar dat de heersende macht en orde ondermijnd worden. De handeling kan niet begrepen worden door de heersende politieke logica, waardoor die tot verandering gedwongen wordt. Dat is de christelijke betekenis van handelen. Die is het minste uitgewerkt in Arendts filosofie.

De drie fragmentarische betekenissen belichten elk een ander aspect van handelen, afhankelijk van de historische ervaringen waaruit Arendt ze distilleert. In al die betekenissen heeft handelen steeds het aspect van ‘iets nieuws te beginnen’. Handelen in de ware zin van het woord bevat een aspect van de drie fragmentarische betekenissen. Geen enkele betekenis mag overheersen aangezien zij elk ook hun gevaren met zich mee dragen. Handelen vraagt om een goed evenwicht tussen die drie betekenissen (van handelen). Daardoor lijkt echt handelen in de Arendtiaanse zin van het woord eerder een zeldzaamheid te zijn.

Ten eerste wordt handelen van binnen uit bedreigd door zijn neiging om te vervallen. Wanneer de Griekse betekenis te overheersend wordt, wordt de concurrentie tussen de voornaamsten zo groot dat handelen in geweld vervalt. Er ontstaat dan als het ware een Hobbesiaanse natuurtoestand waar de voornaamsten voortdurend met elkaar wedijveren. Maar ook het republikeinse aspect van handelen mag niet gaan overheersen. Wanneer te veel de nadruk wordt gelegd op duurzaamheid, is handelen niet meer mogelijk. De instituties die dat model doen verschijnen, hebben namelijk de neiging rigide te worden. Politiek vervalt dan in een bureaucratie. Handelen vanuit het christelijke model gedacht, vertoont dan weer de neiging zijn machtsverbrekende kracht te verliezen. Het vernieuwende aan de handeling die de heersende politieke logica doorbrak, wordt dan zelf de nieuwe heersende politieke logica.

---

<sup>80</sup> Margeret Canovan, o.c., 146: ‘The paradigm of miraculous action which she [Arendt] finds in early Christianity is the act of forgiveness, which can put an end to an injury, break its potentially boundless chain of consequences and enable its perpetrator to start afresh. More generally, however, the Christian assertion of the possibility of working miracles, namely the capacity of human beings to do the utterly unexpected, sometimes to great political effect.’  
Eigen vertaling

Ten tweede wordt handelen bedreigd door de andere menselijke activiteiten van arbeiden en werken zoals we reeds in 1. 1. 3. opmerkten.

Groot is altijd de verleiding geweest, zowel voor de mannen van de daad als voor de mannen van de gedachte, er iets anders op te verzinnen, een substituut voor het handelen te vinden dat meer houvast bood, in de hoop het domein van de menselijke aangelegenheden te kunnen vrijwaren voor de onberekenbaarheid en morele onverantwoordelijkheid, die een veelheid van handelenden nu eenmaal meebrengt. [...] In het algemeen komen ze neer op een poging de bezwaren van het handelen te ondervangen door de regeling van de menselijke activiteiten te herleiden tot een activiteit waarin één man, geïsoleerd van alle anderen, van begin tot einde heer en meester blijft over zijn doen en laten.<sup>81</sup>

Dat zal uiteindelijk de grootste dreiging voor handelen blijken te zijn. Zowel politici als filosofen hebben steeds geprobeerd het onvoorspelbare handelen uit te schakelen met alle gevolgen van dien, zoals later nog zal blijken.

## 1. 2. 2. Denken

Sinds het beëindigen van de *Vita Activa* is de filosofische vraag ‘Wat is denken?’ door Arendts hoofd blijven spoken. ‘Wat ‘doen’ we wanneer we niks anders doen dan denken? Waar zijn we wanneer wij – die normaal gezien altijd omringd worden door onze medemensen- samen zijn met niemand anders dan onszelf?’<sup>82</sup> Arendt wil de tegenhanger van het actieve leven onderzoeken. Ze begint dan ook in 1971 met het schrijven van *The Life of the Mind*. In de introductie van dat werk vermeldt Arendt naast het schrijven van de *Vita Activa* nog een tweede bron voor haar interesse in de mentale activiteiten van de mens. In 1961 heeft Arendt het proces van Eichmann in Jeruzalem bijgewoond. Dat geeft haar denken een nieuwe wending. Door het Eichmannproces wordt Arendt geconfronteerd met heel andere vragen dan de politieke problemen waar ze tot dan toe mee bezig is geweest. Die vragen zijn eerder van morele aard en hebben een ongelooflijke invloed op haar filosofie.

In de *VA* heeft Arendt zich eerder negatief uitgelaten over de innerlijke ervaringen van hartstochten, gedachten en zintuiglijke genietingen. Ze kennen volgens haar een eerder ‘onzeker en schimmig bestaan’ aangezien zij door het ontbreken van een publieke gestalte geen werkelijkheidswaarde bezitten.<sup>83</sup> De publieke ruimte ontvluchten door een vlucht in de

<sup>81</sup> *VA*, 218

<sup>82</sup> *T*, 8. Eigen vertaling

<sup>83</sup> *VA*, 58.

gedachtenwereld is dan ook negatief voor de publieke ruimte. Het vermogen van de mens om een wereld op te bouwen, wordt er door aangetast. Arendt noemt die vlucht: ‘innerlijke migratie’.<sup>84</sup>

Ze schrijft in *Men in Dark Times*:

Hoe verleidelijk was het om, bijvoorbeeld, het onverdraaglijk stomme gepraat van de Nazi's simpelweg te negeren. Maar hoe verleidelijk het ook mag zijn om voor deze verlokkingen te zwichten en te vertoeven in het vluchthuis van zijn eigen psyche, het resultaat zal altijd een verlies aan menselijkheid zijn, samen met het in de steek laten van realiteit.<sup>85</sup>

Naar aanleiding van het Eichmannproces moet ze haar visie op het innerlijke van de mens nuanceren. Innerlijke ervaringen kunnen dan wel een onzeker en schimmig bestaan leiden, toch blijken ze van groot belang voor de moraal. Haar analyse van Eichmann leidt tot een andere bron van kwaad dan de traditie tot dan toe heeft aangenomen. Eichmann werd niet tot zijn weerzinwekkende daden gebracht door afgunst, zwakheid of wraak, maar wel door oppervlakkigheid en onnadenkendheid. De man blijkt niet in staat te zijn kritisch te denken. Onder invloed van die bevinding stelt Arendt zich de volgende vragen:

Zou deze activiteit van denken op zichzelf, de gewoonte om te onderzoeken wat er ook gebeurt of aandacht trekt, ongeacht van de resultaten en een specifieke inhoud, zou deze activiteit tot de voorwaarden kunnen behoren om mensen af te houden van kwaad doen of die hen zelfs conditioneren om geen kwaad te doen?<sup>86</sup>

Is denken een voorwaarde voor ethiek, voor goed handelen? De invloed van die vraag op haar latere filosofische werk kan nauwelijks overschat worden. Arendts antwoord is dan ook bevestigend. Denken heeft namelijk een ‘bijverschijnsel’: het geweten.<sup>87</sup>

In de volgende twee paragrafen geven we een antwoord op de vragen wat we doen en waar we zijn, wanneer we denken.

### **1. 2. 2. 1. De activiteit van denken**

Arendt onderscheidt eerst de geest van de ziel:

---

<sup>84</sup> Hannah Arendt, *Men in Dark Times*. San Diego, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1968, 22. Eigen vertaling. In het vervolg weergegeven als *MDT*.

<sup>85</sup> *MDT*, 23. Eigen vertaling

<sup>86</sup> *T*, 5. Eigen vertaling

<sup>87</sup> *Vo*, 183: ‘Als denken, de twee-in-één van de stilzwijgende dialoog, het anderszijn binnen onze identiteit verwerkelijk maakt zoals het in het bewustzijn is gegeven en daardoor leidt tot het geweten als een bijverschijnsel daarvan,...

De ziel, waar onze passies, onze gevoelens en emoties ontstaan, is min of meer een chaotische wemeling van gebeurtenissen die we niet veroorzaken maar ondergaan (*pathein*) en die in gevallen van grote intensiteit ons kunnen overweldigen zoals pijn of plezier dat doen; zijn onzichtbaarheid gelijkt op de onzichtbaarheid van onze inwendige organen waarvan we het functioneren of niet-functioneren ook wel gewaarworden, maar niet kunnen controleren. Het leven van de geest daarentegen is pure activiteit, en deze activiteit kan zoals andere activiteiten gestart en gestopt worden zoals we willen.<sup>88</sup>

Zo koppelt Arendt het geestelijke leven van de mens los van zijn gevoelsleven.

Arendt onderscheidt in de geest drie mentale activiteiten. ‘Denken, willen en oordelen, zijn de drie mentale basisactiviteiten; ze kunnen niet afgeleid worden van elkaar en hoewel ze bepaalde gemeenschappelijke eigenschappen hebben, kunnen ze niet onder één gemeenschappelijke noemer geplaatst worden.’<sup>89</sup> Een van die gemeenschappelijke eigenschappen bespraken we reeds in 1. 1. 4.: onzichtbaarheid.

Volgens Arendt wordt het geestesleven en vooral denken ook gekenmerkt door een dualiteit:

[S]amen zijn met mezelf en omgang hebben met mezelf is een voortreffelijke beschrijving van het geestesleven. [...] Mentale activiteiten en [...] vooral denken –de geluidloze dialoog van ik met mezelf- kan begrepen worden als de verwezenlijking van de oorspronkelijke dualiteit of splitsing tussen mij en mezelf die eigen is aan alle bewustzijn.<sup>90</sup>

‘Mensen bestaan niet alleen in het meervoud, zoals alle aardse wezens, maar dragen in zichzelf een indicatie van deze pluraliteit.’<sup>91</sup> Nochtans lijkt het ons correcter te stellen dat denken enkel verwijst naar een dualiteit zoals Arendt doet in het aangehaalde citaat. Oordelen is eerder een indicatie voor de menselijke pluraliteit.<sup>92</sup> De dualiteit laat zich zelfs nog beter verklaren als een ‘gericht zijn op’, wat niets anders is dan intentionaliteit. Bij denken ben ik ‘gericht op mezelf’. En zelfs de pluraliteit waarnaar oordelen verwijst, kan verstaan worden als een ‘gericht zijn op de anderen’.

Bewustzijn is het merkwaardige feit dat ik niet enkel voor anderen besta, maar dat ik ook voor mezelf besta. Het Latijnse ‘conscientia’ betekent letterlijk ‘samen met mezelf weten’.<sup>93</sup> Bewustzijn is de gewaarwording van het Ik: het Ik ben Ik. ‘Bewustzijn is niet hetzelfde als denken, maar zonder bewustzijn zou denken onmogelijk zijn.’<sup>94</sup> Denken is namelijk de dialoog

<sup>88</sup> *T*, 72. Eigen vertaling. Het is zeer de vraag of het geestelijke leven van de mens wel zo controleerbaar is als Hannah Arendt hier laat uitschijnen. We kunnen ons daarnaast ook vragen stellen bij het strenge onderscheid tussen het gevoelsleven en het geestesleven van de mens.

<sup>89</sup> *T*, 69. Eigen vertaling

<sup>90</sup> *T*, 74. Eigen vertaling

<sup>91</sup> *Pdt*, 133

<sup>92</sup> Zie 2. 2. 3. 1.

<sup>93</sup> *T*, 183. Vertaling uit Hannah Arendt, *Verantwoordelijkheid en oordeel*. Lemniscaat, Rotterdam, 2003, 179. In het vervolg weergegeven als *Vo*.

<sup>94</sup> *Vo*, 180

van het Ik met het Ik uit het ‘Ik ben Ik’ van het bewustzijn. Ik ben degene die de vragen stelt en ook de vragen beantwoordt. Door die dialoog fungeert het denken als een echte activiteit. Het is bovendien geen eenzame, maar een solitaire activiteit.

‘Denken in zijn niet-cognitieve, niet-gespecialiseerde zin als een natuurlijke behoefte in een mensenleven[...] is geen voorrecht van enkelingen.’<sup>95</sup> Alle mensen doen het in normale omstandigheden. ‘Denken kan dialectisch en kritisch worden omdat het door dit proces van vragen en antwoorden gaat, door de dialoog van *dialegethai*, wat eigenlijk een ‘reizen door woorden’ is, [...] waarbij we ons steeds de basisvraag van Socrates stellen: *Wat bedoel je als je zegt...?* [...]’<sup>96</sup> Daarbij is het enige criterium waaraan het denken moet voldoen: consistent zijn met jezelf. Arendt verduidelijkt dat steeds met een stelling van Socrates:

‘Zelf zou ik er de voorkeur aan geven, m’n beste, dat mijn lier ontstemd was en vals klonk, en een koor dat op mijn kosten zong en danste, en dat massa’s mensen precies het omgekeerde zeiden van wat ik zeg, liever dan dat ik in mijn ééntje [...] in disharmonie was met mijzelf en mijzelf tegensprak.’<sup>97</sup>

De twee-in-één die Ik ben, mogen elkaar niet tegenspreken. Doen zij dat wel, dan ben ik niet consistent met mezelf en spreek ik mezelf tegen. Door dat criterium vertoont denken ook een destructief kantje. Het zuivert het denken door de implicaties van niet-onderzochte meningen – waarden, leerstellingen, theorieën en zelfs overtuigingen- aan het licht te brengen en ze te vernietigen.<sup>98</sup>

Om een goede dialoog te voeren, moeten de gesprekpartners goede vrienden zijn. Goede vrienden zijn gelijke partners in een gemeenschappelijke wereld. Ze zijn niet identiek aan elkaar, maar vinden dat verschil verrijkend. Ook voor de innerlijke dialoog bij het denken is het noodzakelijk dat de twee-in-één vrienden zijn.

‘De partner die tot leven komt wanneer je alert en alleen bent, is de enige die je nooit kunt ontlopen, tenzij je ophoudt met denken. Het is beter kwaad te lijden dan kwaad te doen, want je kunt vrienden blijven met een lijdende, maar wie wil er vrienden zijn of zelfs samenwonen met een moordenaar?’<sup>99</sup>

Deze gesprekspartner, deze vriend die ‘Ik’ heet, staat altijd op je te wachten, hoe laat je ook thuiskomt. De vrees voor zijn reactie is het geweten. Het geweten is het ‘bijverschijnsel’ van het denken en het bewustzijn volgens Arendt.<sup>100</sup> Het geweten kan uitgeschakeld worden door ‘niet

---

<sup>95</sup> *Vo*, 182

<sup>96</sup> *T*, 185. Eigen vertaling

<sup>97</sup> *Vo*, 177

<sup>98</sup> *Vo*, 183

<sup>99</sup> *T*, 188. Eigen vertaling

<sup>100</sup> *Vo*, 183

thuis te komen', dat wil zeggen door niet te denken of iemand de kans niet te geven om te denken. 'Niemand kan zijn geweten intact houden, als hij de dialoog met zichzelf niet kan actualiseren, d.i. wanneer hij die eenzaamheid mist die nodig is voor gelijk welke vorm van denken.'<sup>101</sup> 'Zelfs Socrates, die zoveel houdt van de marktplaats, moet naar huis gaan, waar hij alleen is om zijn andere vriend te ontmoeten.'<sup>102</sup>

Op die manier linkt Arendt het kwade aan onnadenkendheid. Het kwaad dat Arendt hier voor ogen heeft, is niet de wrok en de nijd van negatieve helden en grote schurken die traditioneel als de bronnen van het kwaad worden beschouwd. Het is het kwaad waartoe Jan met de pet in staat is. Hij heeft geen speciale motieven en kan juist daarom overgaan tot grenzeloos kwaad volgens Arendt.<sup>103</sup>

### **1. 2. 2. 2. De woonplaats van en in het denken**

Wat alle mentale activiteiten nog gemeen hebben, is de terugtrekking uit de fenomenale wereld. Volgens Arendt werkt de geest niet met de directe gegevens van de zintuigen, maar met representaties. De verbeelding representeert wat in eerste instantie door de zintuigen gegeven is. Dat vermogen tot representatie door de verbeelding is uniek voor de geest. Voor denken is het zelfs de enige echte voorwaarde.<sup>104</sup> Denken houdt zich bezig met het afwezige, met zaken of dingen die aan de onmiddellijke waarneming onttrokken zijn.<sup>105</sup> Dat is trouwens de reden waarom denken zo'n onnatuurlijk karakter heeft volgens Arendt. Het staat namelijk in contrast met de menselijke conditie, omdat het het actieve leven verhindert. Het denken heeft een verlamrende werking op de menselijke activiteiten. 'Het onderbreekt elke activiteit, alle ordinaire bezigheden, ongeacht wat ze zijn. Alle denken vereist een stop-en-denken.'<sup>106</sup> Zelfs al zijn er nog andere mensen aanwezig, dan heb ik mij toch al stilletjes teruggetrokken en ben ik in gesprek met mezelf.

Mensen bevinden zich dus in een paradoxale situatie. Enerzijds worden zij gekenmerkt als wezens die een wereld bouwen en daarin samenleven. Zij nemen deel aan de fenomenale wereld.

---

<sup>101</sup> *Pdt*, 136

<sup>102</sup> *T*, 190. Eigen vertaling

<sup>103</sup> *Vo*, 182

<sup>104</sup> *T*, 78

<sup>105</sup> *Pdt*, 208

<sup>106</sup> *T*, 78. Eigen vertaling



Anderzijds kunnen zij zich uit die fenomenale wereld terugtrekken in een innerlijke wereld van gedachten. Dat is wat Arendt innerlijke migratie<sup>107</sup> noemt. Denken speelt zich af in een innerlijke wereld.

Uitzonderlijke mensen kunnen van die innerlijke wereld van gedachten hun woonplaats maken.

‘Het vermogen’ om zich minstens occasioneel ‘over het eenvoudige te verwonderen’ hoort vermoedelijk alle mensen toe, en de ons uit het verleden en heden bekende denkers kunnen zich dan daardoor onderscheiden dat ze uit deze verwondering het vermogen om te denken, d.w.z. telkens hun eigen denken, ontwikkelen. Met het vermogen ‘deze verwondering als woonplaats aan te nemen’ gaat het er anders aan toe. Het komt buitengewoon zelden voor[.]<sup>108</sup>

Heidegger is volgens Arendt zo’n uitzondering. Ze zegt dat in een radiovoordracht naar aanleiding van Heideggers tachtigste verjaardag.<sup>109</sup> Heidegger heeft zijn woonplaats in het denken. Hij is een ‘professioneel denker’. Zo omschrijft Jacques Taminiaux Heidegger in zijn boek over de intellectuele relatie tussen Heidegger en Arendt. ‘Professioneel’ verwijst daarbij naar verschillende zaken. Heidegger maakt door zijn benoeming als professor in de filosofie van denken zijn beroep. Maar wat nog belangrijker was: Heidegger laat het denken weer tot leven komen volgens Arendt. Heidegger vindt het denken heruit als vakkundige activiteit, waarbij hij boort naar de diepte ‘om, in de diepte verblijvend, wegen te leggen en ‘wegmarkeringen’ aan te brengen’.<sup>110</sup> Verblijven in de diepte wijst natuurlijk naar de woonplaats van het denken. Wonen in de wereld van het denken, leidt altijd tot een terugtrekking uit de wereld van de menselijke aangelegenheden, want enkel daar kan denken plaatsvinden. Zelfs wie wil denken over de menselijke aangelegenheden, moet zich terugtrekken uit deze wereld van de menselijke aangelegenheden en moet juist de verleiding weerstaan om zich met de wereld van de menselijke aangelegenheden in te laten.

Heidegger is daar niet in geslaagd. Daardoor wordt ook de laatste betekenis van de ‘professionele denker’ duidelijk. Met de titel *-Het Thracische dienstmeisje en de professionele denker-* verwijst Taminiaux naar het verhaal dat we reeds in de inleiding vermeldden. In dat verhaal barst het Thracische boerenmeisje in lachen uit wanneer ze Thales in een bron ziet vallen. Ook Heidegger valt in een bron door niet meer te zien wat er vlak voor hem gebeurt. Hij heeft zich laten verleiden om zijn woonplaats in het denken om te ruilen voor een woonplaats in de wereld van de

---

<sup>107</sup> *T*, 45. Zie ook 1. 2. 2.

<sup>108</sup> *Pdt*, 210

<sup>109</sup> Hannah Arendt, ‘Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt’ (radiovoordracht, uitgezonden door de Bayerische Rundfunk). In: Hannah Arendt, *Pdt*, 212.

<sup>110</sup> *Pdt*, 202-203

menselijke aangelegenheden.<sup>111</sup> Daarmee verwijst Arendt natuurlijk naar Heideggers sympathieën voor het nazisme, die ze eufemistisch als ‘beroepsmisvorming’ beschrijft:

Wij, die de denkers willen eren, ook al ligt onze woonplaats midden in de wereld, kunnen er bezwaarlijk omheen het opvallend en misschien ergerlijk te vinden dat zowel Plato als Heidegger hun toevlucht gezocht hebben bij tirannen en dictators, toen zij zich met de menselijke aangelegenheden inlieten. Dit zou kunnen te wijten zijn, niet aan de toenmalige tijdsomstandigheden en nog minder aan een karakteriële ingesteldheid, dan wel aan wat de Fransen een *déformation professionnelle* noemen. Want in de theorieën van haast alle grote denkers valt een voorliefde voor het tirannieke te bespeuren (Kant is de grote uitzondering).<sup>112</sup>

Heidegger had niet het kwade voor ogen toen hij zichzelf ‘inschakelde’ in het nazisme. Zijn liefde voor het denken heeft als nevenverschijnsel zijn voorliefde voor het tirannieke.<sup>113</sup> Het is de neiging om het voorspelbare werken te begunstigen boven het onvoorspelbare handelen. Een neiging die Arendt vaststelt bij alle filosofen. Volgens Arendt is er bij bijna alle filosofen een soort van vijandigheid tegenover de politiek te ontdekken. Daarbij gaat het niet om een persoonlijke aangelegenheid, maar een vijandigheid die eigen is aan de filosofie.<sup>114</sup> Niettemin rijzen er bij Arendts verklaring van Heideggers misstap toch een aantal vragen.

We kunnen ons afvragen waarom er niet meer grote denkers hun toevlucht zochten bij dictators en tirannen, aangezien Arendt bij allen een voorliefde voor het tirannieke bespeurt. Waarom gingen alleen Plato en Heidegger letterlijk op visite bij dictators? Waarom hebben niet meer filosofen hetzelfde gedaan? Vele filosofen, ook politieke filosofen, moesten daarentegen vluchten omwille van hun ideeën, weg van dictators en tirannen, omdat zij ijverden voor een democratischer bestuur. Wat houdt die ‘beroepsmisvorming’ juist in? Wijst Arendt hier op het traditionele onderscheid tussen de filosoof en de *phronimos*, waarbij de ‘wijze’ daarom nog geen verstand heeft van de menselijke aangelegenheden? Of moeten we dat nog anders verklaren?<sup>115</sup>

De gelijkenis tussen de misstappen van Heidegger en Eichmann kan Arendt toch niet ontgaan zijn? Seyla Benhabib omschrijft het treffend als volgt:

Degene die kon denken als geen ander, namelijk Martin Heidegger, en degene die helemaal niet kon denken, namelijk Adolf Eichmann, werden uiteindelijk allebei verleid door dezelfde politieke ideologie en politieke beweging.<sup>116</sup>

---

<sup>111</sup> *Pdt*, 211

<sup>112</sup> *Pdt*, 212

<sup>113</sup> Zie inleidend hoofdstuk

<sup>114</sup> Interview met Günter Gaus. In: Hannah Arendt, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. München, Piper Verlag, 1998, 45. ‘Und so gibt es eine Art von Feindseligkeit gegen alle Politik bei den meisten Philosophen, ganz wenige ausgenommen. Kant ist ausgenommen. Eine Feindseligkeit, die für diesen Komplex ausserordentlich wichtig ist, weil es keine Personalfrage ist. Es liegt im Wesen der Sache selber.’

<sup>115</sup> We beantwoorden deze vraag in 2. 2. 3. 2.

Arendt verklaart het als volgt –met Heidegger duidelijk in het achterhoofd:

[H]et onvermogen om te denken [is] niet het ‘voorrecht’ van de vele mensen die het aan intelligentie ontbreekt, maar de altijd aanwezige mogelijkheid van iedereen –wetenschappers, geleerden en andere specialisten in ondernemingen van de geest niet uitgezonderd- om die omgang met zichzelf [...] uit de weg te gaan’.<sup>117</sup>

‘De omgang met zichzelf uit de weg gaan’ wijst op wat we reeds eerder zagen als ‘niet thuis komen’. Zo krijgt het geweten geen kans vervelende vragen te stellen. Zich nooit terugtrekken uit de fenomenale wereld in de woonplaats van het denken, zoals Eichmann deed, kan tot onnadenkendheid leiden en kwaad met zich meebrengen. Maar zich voortdurend terugtrekken uit de fenomenale wereld en van het denken zijn woonplaats maken zoals Heidegger, heeft blijkbaar dezelfde negatieve gevolgen. We mogen blijkbaar nooit te lang op dezelfde plaats vertoeven en moeten nu en dan eens op bezoek gaan bij anderen.

### **1. 3. Filosofie en politiek**

In de vorige paragrafen bespraken we reeds de *vita activa* en de *vita contemplativa* en de activiteiten handelen en denken. In deze derde en laatste paragraaf bespreken we de spanningsverhouding in Arendts filosofie tussen filosofie en politiek. Die spanning vormt de rode draad in haar werk. In 1. 3. 1. en 1. 3. 2. bespreken we eerst wat Arendt onder filosofie en politiek verstaat. In 1. 3. 3. tenslotte plaatsen we de twee begrippen tegenover elkaar.

#### **1. 3. 1. Filosofie**

De term filosofie is bij Arendt geen eenzijdig begrip. Volgens Margaret Canovan heeft Arendt ‘twee concepties van filosofie’:

---

<sup>116</sup> Seyla Benhabib, o.c., 192: ‘[T]he one who could think like no other, namely Martin Heidegger, and the one who could not think at all, namely, Adolf Eichmann, ended up being tempted by the same political ideology and political movement.’ Eigen vertaling

<sup>117</sup> *Vo*, 182

De traditionele opvatting volgens de welke de filosofie streeft naar ware doctrine en de moderne opvatting die zowel Jaspers als de latere Heidegger gemeenschappelijk hebben, volgens de welke filosofie een eindeloze beweging is die geen resultaten produceert.<sup>118</sup>

Arendt gebruikt het woord filosofie ten eerste in zijn traditionele betekenis. Die betekenis heeft een lange geschiedenis die zijn oorsprong bij de Grieken vindt. Zij hadden het over de ‘philosophos’: hij die van wijsheid houdt. Die wijsheid was vanaf het prille begin gericht op waarheid en kennis. Filosofisch inzicht is volgens Aristoteles de wetenschappelijke en intuïtieve kennis van de objecten die van nature het meest verheven zijn. Die kennis werd verworven door het aanschouwen van het zijn. ‘Bios theoretikos’ was dan ook dé levenswijze van de filosoof.

In de Middeleeuwen werd de bios theoretikos vervangen door de Latijnse ‘vita contemplativa’. Die levenswijze werd gelijkgesteld aan de filosofie. Daarom gebruikt Arendt de termen filosofie en vita contemplativa soms door elkaar.

In de Moderne Tijd verloor de filosofie zich van de stiefmoederlijke behandeling door de theologie. Ook de ‘Absolute Waarheid’ kwam zwaar onder vuur te liggen. Vanaf de achttiende eeuw verspreidde zich het inzicht dat de menselijke vermogens zwak zijn en de waarheid buiten ons redelijk vermogen ligt. Nochtans heeft de filosofie daarmee niet haar streven naar kennis opgegeven. Het mag dan al niet meer de ultieme waarheid zijn, filosofie probeert nog steeds met resultaten voor de dag te komen, steeds meer in de hoop een alternatief te bieden voor de moderne wetenschap.<sup>119</sup>

Arendt gebruikt het woord filosofie echter ook nog op een andere manier. Filosofie is voor haar iets anders dan op de proppen komen met resultaten. Filosofie in die betekenis is niet gericht op kennis. Kennis en denken zijn volgens haar vaak verward geworden. Vaak werden ze gelijkgesteld aan elkaar, terwijl ze nochtans anders zijn. Denken en kennen zijn zelfs twee verschillende mentale activiteiten volgens Arendt.<sup>120</sup> Denken zoekt naar betekenis, terwijl kennen kennis van waarheden beoogt. Waarheid en betekenis zijn natuurlijk niet hetzelfde. Waarheid kan daarbij volgens Arendt niet door de filosofie verkregen worden. De kennis over de werkelijkheid die filosofie in de traditionele zin van het woord zoekt, bestaat enkel als de pluraliteit van perspectieven in de publieke ruimte. Het is de veelheid van standpunten en invalshoeken die

---

<sup>118</sup> Margeret Canovan, o.c., 267: ‘The traditional conception according to which philosophy aims at true doctrine, and the modern one, common both to Jaspers and the later Heidegger, according to which it is an endless motion that does not produce results.’ Eigen vertaling

<sup>119</sup> Over de opgave van de filosofie, zie ook 2. 2. 3. 2. Oordelen van de filosoof en voetnoot 238

<sup>120</sup> T, 14

realiteit en dus waarheid schept. Arendt gaat hier lijnrecht in tegen Plato en haar leermeester Heidegger. Voor die laatste is waarheid de On-verborgenheid van het zijn, waar geen pluraliteit aan te pas komt. De vele meningen van mensen stollen volgens hem weer tot begrippen en uitspraken die het zijnde opnieuw verhullen. Daarom moeten die ‘doxa’s’ bestreden worden.

Filosofie in de Arendtiaanse betekenis is niet het vinden van waarheden, maar het zoeken naar de betekenis van de dingen waarbij de nadruk ligt op de activiteit van het zoeken. Denken is niet bekommerd om de resultaten, maar het is een eindeloos proces waarbij de nadruk ligt op de activiteit zelf. Bij het resultaat van het denken is filosofie al niet meer aanwezig. Denken heeft volgens Arendt zelfs geen doel voor ogen. Het is een passie met destructieve gevolgen en vertoont gelijkenis met de ‘sluier van Penelope’: het zou uit zichzelf datgene wat overdag gesponnen is, ’s nachts onverbiddelijk weer lostornen om ’s anderendaags opnieuw te kunnen beginnen’.<sup>121</sup> De eigenlijke resultaten die denken opleveren, moeten door de denker steeds opnieuw gedacht worden. Filosofie slaat bij Arendt duidelijk op het denkproces en niet op de mogelijke resultaten. In Arendts filosofie is er duidelijk een opsplitsing tussen de activiteit zelf en het resultaat van de activiteit. Die opsplitsing gebeurt niet enkel bij denken, maar ook bij de andere mentale activiteiten en de zichtbare activiteiten van arbeiden, werken en handelen. Zo ontstaan er door arbeid verbruiksgoederen en door werk gebruiksgoederen. Bij handelen en spreken zijn dat daden en woorden.

Met dat begrip van filosofie treedt Arendt duidelijk in de voetsporen van Socrates. Ook hij was niet geïnteresseerd in een algemene waarheid als resultaat, maar richtte zich op het ‘dialegesthai’. ‘Het feit iets doorgepraat te hebben, over iets gesproken te hebben [...] leek al meer dan resultaat genoeg’ voor Socrates.<sup>122</sup>

### **1. 3. 2. Politiek**

Net zoals filosofie heeft ‘politiek’ bij Arendt twee betekenissen. Politiek wordt traditioneel gedefinieerd als de organisatie van het menselijk samenleven. En soms verwijst Arendt naar die traditionele betekenis wanneer ze over politiek spreekt. Daarnaast kent Arendt nog haar eigen

---

<sup>121</sup> *Pdt*, 205

<sup>122</sup> *Pdt*, 126

betekenis van politiek. De organisatie van het menselijke samenleven kan natuurlijk op verschillende manieren gebeuren. Mensen kunnen samenleven in een democratie, maar ook in een tirannie of een bureaucratie. Naar die laatste samenlevingsvormen verwijst Arendt niet wanneer ze haar politieke begrip gebruikt. Politiek in de Arendtiaanse betekenis is geboren uit de Griekse polis, zoals ook uit haar etymologische oorsprong blijkt. Om van politiek te spreken moeten voor Arendt zowel een vormelijke als een inhoudelijke voorwaarde voldaan zijn.

Er moet een publieke, geïnstitutionaliseerde ruimte aanwezig zijn. Dat is de vormvoorwaarde voor politiek. Waar die ruimte ontbreekt, kan politiek niet aanwezig zijn in de ware betekenis van het woord. Toch volstaat de aanwezigheid van die ruimte niet om over politiek te spreken.

In die ruimte moeten bovendien de ‘politieke’ activiteiten handelen en spreken plaatsvinden. Zij vormen de bestaansvoorwaarde van de publieke ruimte. Hoe goed de publieke ruimte ook via institutionele waarborgen beschermd is, zodra handelen en spreken niet meer plaatsvinden, verliest de publieke ruimte haar karakter. Arendt voegt daaraan toe dat de menselijke behoeften niet het onderwerp mogen zijn van dat handelen en spreken. Die eis hangt samen met de zin van politiek: de vrijheid. Zonder de vrijheid heeft politiek geen betekenis. Vrijheid is de eigenlijke reden waarom mensen überhaupt binnen een politieke organisatie samenleven.<sup>123</sup> Vrijheid mag hier evenwel niet verkeerd begrepen worden. Zoals we al vroeger aangaven, slaat vrijheid hier op het vrij zijn van de noodwendigheden van het leven en de bekommernissen om het levensonderhoud. Enkel de vrije mens is in staat om zich in de publieke ruimte te begeven om andere mensen in woord en daad te ontmoeten. Daardoor houdt hij zich in die ruimte ook niet bezig met de noodzakelijke behoeften van de mens. Arendt ontzegt de economische en sociale vraagstukken de toegang tot de publieke ruimte. Zij vormen geen deel van politiek in de Arendtiaanse betekenis van het woord. Wanneer ze toch hun intrede doen in de publieke ruimte, leidt dat tot de vermaatschappelijking van de samenleving:

Toen de maatschappij voor het eerst haar intrede deed op het publieke domein, was het in de vormomming van een organisatie van bezitters die, in plaats van op grond van hun rijkdom toegang te eisen tot het publieke domein, daarvan bescherming vroegen voor het vergaren van meer rijkdom.<sup>124</sup>

Er mag geen twijfel rond bestaan dat de intrede van economische en sociale vraagstukken in de publieke ruimte voor Arendt een negatieve zaak is. Door die vermaatschappelijking gaan zowel

---

<sup>123</sup> Hannah Arendt, *Tussen verleden en toekomst, vier oefeningen in politiek denken*. Leuven, Garant, 1994, 76. In het vervolg weergegeven als *Tvt*.

<sup>124</sup> *VA*, 73

de publieke als de persoonlijke levenssfeer verloren: ‘de publieke omdat ze een functie van de persoonlijke is geworden, en de persoonlijke omdat ze het enige gemeenschappelijke belang is geworden’.<sup>125</sup> Maatschappelijke problemen behoren volgens Arendt dus niet tot de politiek. De vraag is dan natuurlijk waarover politiek wel gaat. Die vraag werd Arendt ook letterlijk gesteld op een conferentie in 1972 met als titel ‘The Work of Hannah Arendt’. Mary McCarthy, een goede vriendin van Arendt, vroeg haar het volgende: ‘Wat moet iemand eigenlijk doen op de openbare tribune, in de publieke ruime wanneer hij zich niet met het sociale bezighoudt? Met andere woorden: wat schiet er dan nog over?’<sup>126</sup> McCarthy vraagt zich af of er dan -na het ontwerpen van de grondwet en een aantal andere kaderwetten- nog iets overblijft behalve oorlog voeren of zich ertegen wapenen. Arendts antwoord op de vraag is niet erg bevredigend. Ze wijst erop dat ze zich dat ook heeft afgevraagd en dat er uiteindelijk wel steeds dingen geweest zijn die in alle openheid moesten besproken worden. Als voorbeeld geeft ze het bouwen van grote kathedralen in de Middeleeuwen. De interpretaties die anderen op dit punt aan Arendt geven, lijken hier bevredigender dan Arendts eigen antwoord. Zo interpreteert Seyla Benhabib Arendt als volgt:

Zich engageren in politiek betekent niet het bannen van economische of sociale kwesties; het betekent ervoor vechten in de naam van principes, belangen en waarden die een veralgemeenbare basis hebben, en die ons aanbelangen als leden van een collectiviteit. Politiek voor Arendt houdt de transformatie in van het partiële en gelimiteerde perspectief van elke klasse, groep of individu naar de wijdere visie van de “verruimde geest”.<sup>127</sup>

Volgens Benhabib definieert Arendt politiek niet aan de hand van de toegelaten onderwerpen of bepaalde instituties, maar betekent politiek voor haar dat handelen en spreken aan een bepaalde kwaliteitsnorm moeten voldoen. Politiek is ‘handelen en spreken met een verruimde geest’. Arendt werkt de basis voor die betekenis van politiek pas veel later uit volgens Benhabib.<sup>128</sup> Benhabib verwijst hier natuurlijk naar het oordeelsvermogen van *Oordelen. Lezingen over Kants politieke filosofie*.<sup>129</sup>

---

<sup>125</sup> VA, 74

<sup>126</sup> Hannah Arendt, ‘4. Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto’. In: Hannah Arendt, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. München, Piper Verlag, 1998, 87. Eigen vertaling.

<sup>127</sup> Seyla Benhabib, o.c., 145: ‘Engaging in politics does not mean abandoning economic or social issues; it means fighting for them in the name of principles, interests, values that have a generalizable basis, and that concern us as members of a collectivity. The political for Arendt involves the transformation of the partial and the limited perspective of each class, group or individual into a broader vision of the “enlarged mentality”.’ Eigen vertaling

<sup>128</sup> Seyla Benhabib, o.c., 146

<sup>129</sup> Hannah Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*. Chicago, The University of Chicago Press, 1992, 174. Wij zullen Arendt citeren uit de Nederlandse vertaling: Hannah Arendt, *Oordelen. Lezingen over Kants politieke filosofie*. Amsterdam, Krisis/Parresia, 1994, 125 In het vervolg weergegeven als LKF.

Donald Loose heeft het in dat verband over ‘Arendts ideaaltype van de politiek’:

Volgens Arendt is het niet de taak van de politiek om iets te maken of iets ongedaan te maken. Ze moet slechts het platform bieden waarop politieke actie mogelijk wordt. Ze moet de publieke ruimte instaureren en daarvan op constitutionele wijze de duurzaamheid bewaken, opdat de menselijke activiteiten eerder op een politieke wijze ontplooid zouden worden dan als bruto geweld, als toevallige overmacht of opgelegd zouden worden door de waanbeelden van een enkeling.<sup>130</sup>

We kunnen Arendts definitie van politiek dan ook samenvatten als ‘vrij handelen en spreken in een geïnstitutionaliseerde ruimte’. Die definitie fungeert eigenlijk als een normatieve regel die bepaalt wat er nodig is om van politiek in de ware zin van het woord te kunnen spreken. Ze bepaalt dat er een openbare ruimte aanwezig moet zijn, welke activiteiten er moeten plaatsvinden en aan welke kwaliteitsnormen die activiteiten moeten beantwoorden. De inhoud van de activiteit wordt niet bepaald. Zowel de verschijningsruimte als spreken en handelen vereisen pluraliteit. Wanneer mensen samenkomen om met elkaar te praten in een ruimte waar iedereen gezien en gehoord wordt, kunnen we dus spreken van politiek in de Arendtiaanse zin van het woord.

### **1. 3. 3. De spanningsverhouding tussen filosofie en politiek**

Filosofie en politiek staan volgens Arendt al op gespannen voet met elkaar sinds het prille begin van de filosofie.

Historisch gezien ontstond de kloof tussen filosofie en politiek met het proces en de veroordeling van Socrates –een keerpunt in de geschiedenis van het politieke denken, precies zoals het proces en de veroordeling van Jezus een keerpunt vormen in de geschiedenis van de religie.<sup>131</sup>

Plato’s felle reactie tegen Socrates’ veroordeling leidde tot een ware tegenstelling tussen politiek en filosofie in de traditionele betekenis van het woord. Het antagonisme tussen de Absolute Waarheid van de filosoof en de wisselvallige opinies en meningen van de burgers deed zijn intrede. Oorspronkelijk pleitte Plato er dan ook voor om het heft in eigen handen te nemen en het beleid van de polis aan de filosofen over te laten. Maar na hem trokken de filosofen zich terug uit

---

<sup>130</sup> Donald Loose, ‘De moderne invasie van de behoefte in het rijk van de vrijheid? Politiek en het sociale vraagstuk’. In: Jacques De Visscher, Marc Van den Bossche en Maurice Weyembergh, (ed.), *Hannah Arendt en de moderniteit*. Kampen, Kok Agora, 1992, 51

<sup>131</sup> *Pdt*, 117



de wereld van de menselijke aangelegenheden. Filosofen verwachtten enkel nog dat de politiek hen met rust liet, zodat zij zich in alle rust konden overgeven aan de contemplatie.

Filosofen over politiek –de politieke filosofie dus- ontstond dan ook als een tegenreactie tegen de polis. Die tak van de filosofie vond zijn oorsprong niet in de verwondering over het zijn, maar in de beschermingsreflex van de filosofen na de veroordeling van Socrates. Politiek was een bedreiging voor de waarheid en de filosoof. Daarom probeerde de filosofie om het onvoorspelbare handelen te vervangen door werken. De filosofie heeft vanaf het prille begin de authentieke politieke ervaringen links laten liggen en politiek gedegradeerd. Ze heeft systematisch misleidende visies over politiek en haar mogelijkheden verspreid omdat politiek aanschouwd werd vanuit het standpunt van de filosoof, niet van de politieke ‘actor’<sup>132</sup>. Daarnaast heeft de filosofie zich van politiek en de wereld van de menselijke aangelegenheden afgewend. Waar filosofen zich toch nog eens met die aangelegenheden bezighielden, was dat eerder als Spielerei bedoeld.

Toch ligt de spanning tussen filosofie en politiek volgens Arendt nog dieper. Niet enkel historisch liep het fout tussen de twee. Tussen filosofie en politiek –beide in de Arendtiaanse zin van het woord gebruikt- ligt een wezenlijke spanning. De activiteit van het denken en de politieke activiteiten handelen en spreken lijken niet samen te gaan. Wie zich in de plaats van het denken bevindt, kan niet op hetzelfde moment vrij handelen en spreken in een geïnstitutionaliseerde ruimte. Denken verhindert het actieve leven. De denker trekt zich terug uit de fenomenale wereld in de innerlijke plaats van het denken. Lichamelijk mag hij dan wel aanwezig zijn in de geïnstitutionaliseerde ruimte, hij is er toch met zijn hoofd niet bij. Politiek daarentegen vindt enkel plaats zolang de activiteit van handelen en spreken plaatsvindt. Zij wordt gekenmerkt door een verplichte aanwezigheid.

Wanneer denken dan professioneel wordt zoals bij de filosofen, dan trekken die mensen zich voor langere tijd terug uit de wereld van de menselijke aangelegenheden, met het risico dat zij (hun) voeling verliezen met die woonplaats van het handelen en het spreken. Door die afwezigheid wordt de filosoof ongeschikt om nog een rol te spelen in de wereld van de menselijke aangelegenheden. ‘Daarom heeft Aristoteles, wie Plato’s grote voorbeeld nog levendig voor ogen

---

<sup>132</sup> We laten het woord onvertaald omdat dit het best uitdrukt wat Arendt bedoelt.

stond, de filosofen al de dringende raad gegeven in de wereld van de politiek geen koning te willen spelen.<sup>133</sup> Heidegger maakt de jammerlijke fout die raad niet op te volgen.

De vraag rijst of politieke filosofie dan nog mogelijk is. In het licht van het bovenstaande lijkt dat een contradictorische onderneming. Enerzijds moet de filosoof zich terugtrekken uit de wereld van de menselijke aangelegenheden om te kunnen denken. Anderzijds moet hij zich juist richten op die politieke wereld. Is het mogelijk om voldoende afstand te nemen van die wereld om toch te kunnen denken, zonder het contact te verliezen met de wereld van mensen en politiek? En als het al mogelijk is, is die positie houdbaar? Het lijkt in ieder geval een delicate evenwichtsoefening.

Dit hoofdstuk kunnen we samenvatten als de spanningsverhouding tussen filosofie en politiek. Politiek en filosofie leven volgens Hannah Arendt op gespannen voet met elkaar. Vanaf het prille begin van de filosofie bestaat er een tegenstelling tussen de ‘philosophos’ en de ‘phronimos’, de verstandige man die inzicht heeft in de wereld van de menselijke aangelegenheden en daarom geschikt is voor het leiderschap. Oorspronkelijk werd die tegenstelling tussen de levenswijze van beiden weergegeven aan de hand van *vita activa* en *vita contemplativa*.

Toch is de spanning niet enkel te wijten aan historische factoren. Dat blijkt wanneer we de menselijke activiteiten van handelen en denken onderzoeken. Terwijl handelen wezenlijk een zichtbare activiteit is die plaatsvindt in de verschijningsruimte onder het oog van vele mensen, is denken een onzichtbare mentale activiteit die zich in de geest afspeelt. De innerlijke dialoog van de twee-in-één die ik ben, vertoont gelijkenissen met spreken. Toch kunnen de activiteiten van handelen en spreken niet samen voorkomen met denken. Het denken vraagt de terugtrekking uit de fenomenale wereld.

De professionele denker en de politicus hebben een andere woonplaats. De professionele denker die zich voor lange tijd uit de wereld van de menselijke aangelegenheden terugtrekt, kan daardoor zijn voeling met die wereld verliezen. Maar ook voor de politicus dreigt er gevaar wanneer hij nooit de wereld van het denken opzoekt. Hij riskeert de voeling met zichzelf en zijn geweten te verliezen. Om die risico's te vermijden, kunnen we dus maar beter nu en dan eens van woonplaats veranderen. We noemden dat in 1. 2. 2. 2. ‘op bezoek gaan bij anderen’. Het

---

<sup>133</sup> *Pdt*, 209

oordeelsvermogen is volgens ons die mogelijkheid voor de mens om op bezoek te gaan bij anderen. We bespreken dat in 2. 2. 3.

## Hoofdstuk 2: Oordelen

In dit tweede hoofdstuk behandelen we Arendts visie over oordelen. Het oordeelsbegrip van Arendt is allesbehalve een eenvoudig begrip. Het is veel minder systematisch uitgewerkt en aan veel meer evolutie onderworpen dan haar handelingsbegrip in de *Vita Activa*. ‘Oordelen’ duikt al erg vroeg in haar filosofie op. Veel vroeger dan *Lezingen over Kants politieke filosofie* doet vermoeden. Al in de *Vita Activa* uit 1958 wordt oordelen vernoemd, zij het eerder beperkt.<sup>134</sup> Nochtans zal het begrip niet meer uit haar werk verdwijnen. In 1961 publiceert Arendt *Between Past and Future*. In twee artikels uit dat werk -‘Truth and Politics’ en ‘The Crisis in Culture’- haalt ze expliciet het oordeelsvermogen aan. In het artikel ‘Thinking and Moral Considerations’ uit 1971 doet ze dat nog een keer.<sup>135</sup> In *The Life of the Mind* bespreekt Arendt oordelen als een van de drie mentale activiteiten.

Door het lange tijdsverloop tussen het moment waarop Arendt oordelen een eerste keer gebruikt, en latere vermeldingen van het begrip in uiteenlopende contexten, ontstaan er interpretatievragen rond haar oordeelsbegrip. Wat is oordelen nu voor Arendt? Beiner, de uitgever van *LKF*, schrijft in zijn interpretatieve essay dat aan de uitgave van *LKF* wordt toegevoegd, dat er in Arendts denken eigenlijk twee verschillende theorieën over oordelen te onderscheiden zijn. In haar geschriften van de jaren ’60 zijn er eerder versnipperde verwijzingen naar het oordeelsvermogen terug te vinden. Vanaf de jaren ’70 is er volgens Beiner een subtiele verandering merkbaar:

In haar geschriften tot het essay ‘Denken en morele overwegingen’ uit 1971 wordt oordelen beschouwd vanuit het standpunt van de *vita activa*. In haar geschriften vanaf dat essay wordt oordelen beschouwd vanuit het standpunt van het leven van de geest. De nadruk verschuift van het representatieve denken en verruimde geest van de politieke actoren naar de toeschouwers en het retrospectieve oordeel van de historici en de verhalenvertellers.<sup>136</sup>

---

<sup>134</sup> Het gaat hierbij om het beoordelen van handelen. Zie *VA*, 204

<sup>135</sup> Al deze artikels werden in het Nederlands vertaald. ‘Waarheid en politiek’ In: *Tvt*, 125-162; Hannah Arendt, *De crisis in de cultuur. Haar sociale en politieke betekenis*. Kampen, Kok Agora, 1995, 125; ‘Denken en morele overwegingen’ In: *Vo*, 162-183

<sup>136</sup> *LKF*, 91: ‘In her writings up until the 1971 essay, “Thinking and Moral Considerations,” judgment is considered from the point of view of the *vita activa*; in her writings from that essay onward, judgment is considered from the point of view of the life of the mind. The emphasis shifts from the representative thought and enlarged mentality of political agents to the spectatorship and retrospective judgment of historians and storytellers.’

Richard Bernstein gaat in zijn essay ‘Judging – the Actor and the Spectator’ niet zo ver om te zeggen dat Arendt twee verschillende oordeelstheorieën hanteert.<sup>137</sup> Hij beperkt zich tot de vaststelling dat oordelen een contradictorisch concept is. Enerzijds is het oordeelsvermogen het politieke vermogen bij uitstek. Anderzijds is het een mentale activiteit. Bernstein probeert de contradictie die schuilt in het oordeelsbegrip, op te heffen door oordelen eerst vanuit de *vita activa*, daarna vanuit de *vita contemplativa* te onderzoeken.

Wij houden er nog een andere visie op na en wijken af van de traditionele tweedeling die in Arendts oordeelstheorie gezien wordt. Volgens ons treffen we bij Arendt maar één theorie aan over het oordeelsvermogen. Pas sinds de jaren '60 duikt de terminologie van het oordeelsvermogen op zoals Arendt het in haar latere filosofie uitwerkt. Haar denken over dat vermogen heeft dan nog geen vaste vormen aangenomen. Dat gebeurt pas in haar lezingen over Kants politieke filosofie. Een eerste reeks van die lezingen geeft ze aan de universiteit van Chicago in 1964. De lezingen die gepubliceerd worden, geeft Arendt in de herfst van 1970 aan de New School for Social Research. Die vormen haar theorie over het oordeelsvermogen. Aan de hand van de gedachten die ze in deze lezingen heeft uitgewerkt, wil ze volgens Beiner haar laatste deel van *The Life of the Mind* vaste vorm geven: *Judging*.

De reden van de idee dat er twee verschillende oordeelstheorieën in Arendts filosofie te vinden zijn, heeft met nog iets anders te maken. Hoewel er bij Arendt maar één theorie over het oordeelsvermogen te vinden is, zijn er in haar filosofie wel verschillende soorten oordelen te vinden. We moeten duidelijk de mentale activiteit van het oordelen onderscheiden van het resultaat van die activiteit: het oordeel. Zoals de activiteit van het denken andere resultaten oplevert naar gelang de materie waarover we denken, zo kan de activiteit van het oordelen verschillende soorten oordelen opleveren naar gelang de materie waarover we oordelen. De theorie van ‘hoe wij oordelen vormen’, ‘hoe het er mentaal aan toe gaat’, werkt Arendt pas echt volledig uit in de *Lezingen over Kants politieke filosofie* in 1970. Voor die lezingen vermeldt ze wel al belangrijke begrippen die aantonen in welke richting ze denkt.

In dit tweede hoofdstuk zullen wij onze visie beargumenteren en de verschillende soorten oordelen die bij Arendt te vinden zijn, uitwerken. In 2. 1. proberen we Arendts theorie over oordelen te schetsen in de tijd. In 2. 2. richten we ons op de theorie van het oordeelsvermogen.

---

<sup>137</sup> Richard Bernstein, *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*. Worcester, Billing & Sons, 1986, 221

Ten slotte geven we aan hoe oordelen zich verhoudt ten opzichte van handelen en denken. Dat gebeurt in 2. 3.

## **2. 1. Oordelen in perspectief**

Om onze visie ruggengraat te geven, brengen wij eerst wat meer perspectief in Arendts oordeelsbegrip. Wij proberen in deze paragraaf aan te tonen hoe haar denklijnen over het oordelen zich vormen. Daarbij schenken wij aandacht aan de sporadische bemerkingen in Arendts eerste denken over oordelen. Haar denken over oordelen wordt veel intenser na het Eichmannproces. Het geeft niet enkel haar theorie over oordelen, maar haar volledige filosofie een andere wending.

2. 1. 1. gaat over oordelen bij Arendt voor het Eichmannproces. In 2. 1. 2. bespreken we de invloed van het Eichmannproces. 2. 1. 3. bespreekt dan natuurlijk oordelen zoals het na het Eichmannproces in Arendts filosofie verschijnt. Het vormt tevens de overgang naar 2. 2.

### **2. 1. 1. Oordelen als een deel van het actieve leven van de mens**

#### **2. 1. 1. 1. Doxa**

In 'Filosofie en politiek' –in 1954 geschreven- beschrijft Arendt welke gevolgen de veroordeling van Socrates heeft op de tegenstelling tussen doxa en waarheid.<sup>138</sup> Remi Peeters beschrijft dat essay in zijn doctoraatsverhandeling als Arendts eerste analyse van oordelen.<sup>139</sup> Volgens hem verschijnt 'doxa' hier vooral in de betekenis van 'oordeel'. Socrates wou er met zijn maieutiek voor zorgen dat de oordelen van de Atheners beter onderbouwd zouden worden. Die maieutiek en ook de phronesis waar Arendt naar verwijst, kan volgens Peeters als een eerste stap worden

---

<sup>138</sup> *Pdt*, 117

<sup>139</sup> Remi Peeters, *Voor een politiek denken. Hannah Arendts ontmanteling van de politieke filosofie*. Leuven, HIW, 1995, 98. Doctoraatsverhandeling.

gezien naar de ‘verruimde denkwijze’ die zich in later werk van Arendt aandient. We vatten Arendts essay hier heel kort samen.

In de polis werd alles beslist via ‘overreding’. De retoriek, de kunst van het overhalen, was de politieke kunst bij uitstek. Dat was de wijze waarop de burgers in de polis benaderd werden. De Grieken waren er trots op dat zij niet met geweld, maar door met elkaar te spreken en elkaar te overhalen hun politieke zaken afhandelden. Het onderscheidde hen van de barbaren, de niet-Grieken. *Doxa* betekende dan ook niet enkel opinie maar ook faam, roem. Door in de publieke ruimte te verschijnen en anderen te overhalen, toonde iemand zichzelf en kon zo roem en faam verwerven.

Socrates daarentegen benaderde de burgers op een andere manier. Hij wou de waarheid die elke mens in zichzelf bevatte, naar buiten brengen. Dat deed hij door als het ware een gesprek onder vrienden te voeren, een dialoog. Socrates wou geen filosofische waarheden vertellen, maar de burgers gevoelig maken voor de waarheid die in hun opinies schuilt. Socrates noemde dat ‘maieutiek’ en hij beschouwde het als een politieke activiteit. Op die manier wou hij de opinies van de burgers over de politiek, meer doordacht maken.

Toen Socrates uiteindelijk niet in staat bleek zijn medeburgers te overtuigen van zijn onschuld en veroordeeld werd, trok Plato daar verre gaande conclusies uit. Voor Plato was de waarheid van de filosofen eeuwig en onveranderlijk, in sterke tegenstelling tot de veranderlijke opinies. Op zich was dat onderscheid niet vernieuwend. De Grieken maakten traditioneel een onderscheid tussen de ‘*sophos*’, de wijze man die kennis had van de ware en eeuwige dingen, en de ‘*phronimos*’, de man die verstand had van de wereld van de menselijke aangelegenheden en wat hem geschikt maakte als leider. Later zou Aristoteles dat onderscheid in zijn ethiek overnemen.<sup>140</sup> Wat vernieuwend was bij Plato, was dat hij de ‘*sophos*’ wou aanstellen als leider van de polis. Plato verwierp de opinies als politieke uitspraken en zocht naar absolute normen om het leven van de polis aan te onderwerpen. De eeuwige en onveranderlijke waarheid moest volgens Plato de wereld van de menselijke aangelegenheden beheersen.

---

<sup>140</sup> Aristoteles was dan ook van mening dat bepaalde mensen die het universele en onveranderlijke niet kennen toch soms meer geschikt waren om te handelen dan zij die deze kennis wel hadden omdat handelen te maken heeft met kennis van het specifieke. Plato week hier met zijn dualisme tussen de zintuiglijke en de ideeënwereld van af. Ware kennis kon enkel over de eeuwige en onveranderlijke dingen bestaan. Enkel zij die ware kennis bezitten, kunnen leider zijn van de polis volgens hem.

Volgens Arendt is dat de meest antisocratische conclusie die Plato uit Socrates' veroordeling kon trekken. De introductie van de waarheid als criterium voor de menselijke aangelegenheden is nefast voor de politiek en verstoort de hiërarchie in het actieve leven van de mens. Volgens Arendt 'maakt waarheid aanspraak op onvoorwaardelijke erkenning en sluit elk debat uit, terwijl debat de essentie zelf van het politieke leven uitmaakt'.<sup>141</sup> Door één onveranderlijke waarheid in te voeren ontstaat de idee van één juiste staatsorde die gemaakt kan worden. Hij die die waarheid in pacht heeft, moet dan natuurlijk verantwoordelijk gesteld worden voor de opbouw en het behoud van die staat. Het onvoorspelbare handelen wordt daarbij uitgeschakeld en herleid tot het voorspelbare werken. Het is precies die perfecte staat die Plato uitwerkte in *De Staat*. Politiek wordt er vervangen door de heerschappij van de filosoof-koning. Het ligt in Arendts bedoeling om het politieke leven te beschermen tegen die filosofische waarheidsnormen. Dat doet ze door de historische processen te beschrijven die een nefaste invloed hebben op de politiek en de opinies en opinievorming in haar geschriften te herwaarderen.

In 'Filosofie en politiek' komen inderdaad veel thema's aan bod die Arendt later zal hernemen in de uitwerking van het oordeelsvermogen. Nochtans blijft het woord 'oordelen' nog opvallend afwezig in die tekst. Arendt spreekt er nog over 'doxa' of opinie. Het zijn die opinies die Socrates met zijn maieutiek wou verbeteren. Die maieutiek wil de burgers van hun vooroordelen verlossen. 'Socrates lijkt geloofd te hebben dat de politieke functie van de filosoof erin bestond behulpzaam te zijn bij het tot stand brengen van dit soort van gemeenschappelijke wereld, die gebouwd is op het begrijpen, eigen aan de vriendschap, en waarin geen heerschappij nodig is'.<sup>142</sup> Hij leert dus als eerste de mensen 'verruimd te denken'. Vooral om die reden ziet Remi Peeters 'Filosofie en politiek' als Arendts eerste analyse over oordelen. Nochtans spreekt Arendt hier nog niet over Kant. Ze verwijst er eerder naar Aristoteles en 'phronesis' of verstandigheid. Phronesis of 'verstandigheid' is volgens Aristoteles 'een rationele eigenschap die de mens volgens waar inzicht doet handelen met betrekking tot wat voor hem goed of slecht is'.<sup>143</sup> 'Politiek en verstandigheid zijn één en dezelfde eigenschap, maar beschouwd vanuit twee verschillende standpunten'.<sup>144</sup> De phronesis mag dan wel al verwijzen naar het verruimde denken, er is toch nog een verschil tussen de phronesis van Aristoteles en het verruimde denken van Kant. De phronesis

---

<sup>141</sup> *Tvt*, 139

<sup>142</sup> *Pdt*, 129

<sup>143</sup> Aristoteles, *Ethica*. Deventer, Salland de Lange, 1999, 185

<sup>144</sup> Aristoteles, o.c., 189



bij Aristoteles is gebaseerd op ervaring. Door ondervinding weten we wat goed voor de mens of voor de polis is. Daarom vereist verstandigheid de nodige levenservaring, die gepaard gaat met de nodige levensjaren. Kant daarentegen verwijst niet naar die ondervinding en levenservaring. Arendt lijkt een soort tussenpositie in te nemen. Zij leest Kant vanuit een Aristotelisch oogpunt. We komen hier in 2. 2. 2. 3. op terug.

## 2. 1. 1. 2. Politieke oordelen

In 1961 schrijft Arendt in *De crisis in de cultuur*<sup>145</sup> dat de kritiek van het esthetische oordeel ‘misschien het grootste en meest originele aspect van Kants politieke filosofie’ bevat.<sup>146</sup> Ze schrijft er ook voor het eerst over de ‘verruimde denkwijze’. De verruimde denkwijze neemt Arendt over van Kant. Arendt vermeldt hier ook de phronesis van de Grieken naast Kants oordeelsvermogen als ‘bijzondere politieke vaardigheid’.<sup>147</sup> ‘Verruimde denkwijze’ is eigenlijk een soort techniek die we mentaal toepassen om een geldig oordeel te verkrijgen. Door de mogelijke oordelen van anderen te betrekken, verruim ik mijn denkwijze en verkrijg ik een oordeel dat geldiger is dan mijn persoonlijke voorkeur. Een oordeel moet afstand doen van de ‘subjectieve privé-voorwaarden’ om geldig te zijn.<sup>148</sup> Het kan niet gebaseerd zijn op de eigen, persoonlijke voorkeuren en verlangens, maar moet zo veel mogelijk verschillende perspectieven overwegen. Zelfs al ben ik op mijn eentje, dan toch communiceer ik met anderen –al is het geen reële dialoog- om na te gaan wat de mogelijke visies van anderen zijn. Een geldig oordeel verwijst in zichzelf naar de aanwezigheid van anderen. Arendt beschrijft de opinievorming via de verruimde denkwijze in ‘Waarheid en politiek’ –een essay uit 1964- als volgt:

Ik vorm me een mening door een gegeven kwestie uit verschillende gezichtspunten te bekijken, door me de standpunten van hen die afwezig zijn voor de geest te halen; dat wil zeggen ik representeer ze. Dit representatieproces aanvaardt niet blindelings de feitelijke opvattingen van diegenen die zich ergers anders bevinden en bijgevolg de wereld uit een ander perspectief bekijken; dit is noch een kwestie van empathie alsof ik zou proberen te zijn of te voelen zoals iemand anders, noch van neuzen tellen en zich aansluiten bij een meerderheid, maar van *zijn en denken in mijn eigen identiteit waar ik in feite niet ben*.<sup>149</sup>

<sup>145</sup> Hannah Arendt, ‘The Crisis in Culture’. In: Hannah Arendt, *Between Past and Future*. New York, Penguin Books, 1993, 219. Wij zullen Arendt citeren vanuit de Nederlandse vertaling: Hannah Arendt, *De crisis in de cultuur. Haar sociale en politieke betekenis*. Kampen, Kok Agora, 1995, 125. In het vervolg weergegeven als CC.

<sup>146</sup> CC, 69

<sup>147</sup> CC, 72-73

<sup>148</sup> CC, 71

<sup>149</sup> *Tvt*, 139. Eigen cursivering

Zonder mijn identiteit te verliezen, verlaat ik dus wel mijn normale positie. Arendt schept daarbij geen duidelijkheid over wie diegenen zijn die afwezig zijn. Het is niet duidelijk wie de anderen zijn met wier mogelijke visies ik rekening houd. Nergens waar ze de verruimde denkwijze ter sprake brengt, maakt Arendt duidelijk wie ze verstaat onder de anderen. Natuurlijk wijst dat enigzins zichzelf uit. Ik kan maar rekening houden met standpunten die ik ken of waar ik toegang tot heb. In 2. 1. 4. 2. geven we aan waarom het zo belangrijk is te weten over wiens standpunten het gaat.

Het essay ‘Waarheid en politiek’ uit 1964 schrijft Arendt naar aanleiding van de controverse na de publicatie van *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*.<sup>150</sup> In de heisa die rond het boek is ontstaan, worden volgens Arendt de feiten afgedaan als haar meningen en ze wil zich daartegen verdedigen. Het essay gaat dan ook over leugens in de politiek en Arendt stelt er de opzettelijke vermenging van feiten en waarheden met oordelen en opinies aan de kaak. Het is volgens Arendt verontrustend te zien hoe onaangename, feitelijke waarheden getransformeerd worden tot meningen. Het onderscheid tussen waarheden en meningen is nochtans essentieel voor de politiek. Politiek bestaat uit het aanvaarden of het tegenspreken van elkaars meningen. Die meningen moeten natuurlijk gefundeerd zijn op waarheden en feiten, maar politiek bestaat niet uit het bediscussiëren van waarheden en feiten. Waarheden en feiten zijn dwingend en onveranderlijk. ‘[Waarheid] heeft te maken met gebeurtenissen en omstandigheden waar velen bij betrokken zijn; zij wordt gestaafd door getuigen en berust op getuigenverklaring; zij bestaat enkel in de mate waarin ze uitgesproken wordt[.]’<sup>151</sup> Feiten vormen de fundamenteën van onze gemeenschappelijke werkelijkheid. Ze hoeven niet beargumenteerd te worden zoals meningen. Natuurlijk heeft elke generatie het recht om haar eigen geschiedenis te schrijven, maar dat betekent niet dat aan het feitenmateriaal zelf mag worden geraakt. Waarheid en feiten ‘leveren de stof voor meningen’.<sup>152</sup> ‘Uit het gezichtspunt van de politiek heeft de waarheid een despotisch karakter.’<sup>153</sup> Daarom is waarheidsliefde geen politieke deugd. De politiek hanteert meningen en meningen moeten in tegenstelling tot de feiten wel overtuigen. Wegens het despotische karakter van de feitelijke waarheid proberen politici de feiten om te vormen tot meningen waardoor ze bediscussieerbaar en betwifelbaar worden. Door die transformatie moeten oorspronkelijke

---

<sup>150</sup> Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York, Viking Express, 1963, 275

<sup>151</sup> *Tvt*, 136.

<sup>152</sup> *Tvt*, 136

<sup>153</sup> *Tvt*, 139

waarheden zich verdedigen. Waarheden, maar vooral onwaarheden, leugens dus, worden dan onder het mom van het recht op vrije meningsuiting de wereld ingezonden. De feitelijke waarheid wordt dan geweld aangedaan.

Ook in *De Crisis in de cultuur* maakt Arendt al een onderscheid tussen waarheid en oordeel:

Cultuur en politiek, nu, horen samen, omdat hier geen kennis of waarheid aan de orde is, maar veeleer oordeel en beslissing: enerzijds de oordeelkundige uitwisseling van opinie over de publieke leefsfeer en de gemeenschappelijke wereld, anderzijds wordt er ook over de keuze van de handelingswijze beslist, alsook over de manier waarop men voortaan zal bepalen welke soort dingen erin moeten verschijnen.<sup>154</sup>

In die vroege essays in verband met oordelen hebben oordelen en meningen duidelijk een politieke betekenis. Oordelen en opinies komen aan bod als de bouwstenen van de politiek. We spreken daarom van ‘politieke oordelen’. Zo onderscheiden we onze eerste soort van oordelen.

Politieke oordelen moeten medeburgers overtuigen van de manier waarop we gaan handelen. Het politieke oordeel is gericht op het toekomstige handelen. Voor we handelen, moeten we ons politieke oordelen vormen over de gepaste handelwijze. Dat verklaart waarom de verruimde denkwijze de aangewezen methode is om oordelen te vormen. Door te anticiperen op de meningen van anderen, heeft de oordelende meer kans om daarna in de publieke ruimte zijn medeburgers te overtuigen. Niet dat hij het oordeel zoekt dat de grootste gemene deler is van de opinies van zijn medeburgers. Hij geeft zijn eigenheid niet prijs, maar neemt afstand van zijn eigen voorkeuren en komt tot een algemeen en daarom overtuigend standpunt. De resultaten van het verruimde denken –de oordelen- krijgen dan werkelijkheidswaarde door ze publiekelijk te verwoorden. Zo worden ze getoetst aan de meningen van anderen en worden ze voer voor discussies. Door de verwoording van zijn politieke opinies probeert de spreker zijn medeburgers te overtuigen om zo-en-zo te beslissen en te handelen. Dat is niets anders dan ‘het spreken van grote woorden’ –typisch voor de homerische helden en de Griekse politici zoals Arendt het beschrijft in de *VA*. Volgens Peeters is spreken nu juist het verwoorden van opinies. Aangezien spreken gelijkaardig is aan handelen, is oordelen een vorm van handelen. Oordelen is volgens Richard Bernstein zelfs dé vorm van handelen die de essentie van politiek uitmaakt.<sup>155</sup> Dat is volgens ons een foutieve gelijkstelling tussen spreken –en dus handelen- met oordelen. Die

---

<sup>154</sup> *CC*, 77. Het is opvallend hoe Arendt cultuur en politiek met elkaar in verband brengt aan de hand van ‘oordeel en beslissing’. Later zal zij schrijven: [I]k geloof dat de manier waarop we zeggen ‘dat is juist, dat is verkeerd’ niet erg verschillend is van de manier waarop we zeggen ‘dit is mooi, dit is lelijk’. Zie 2. 2. 2.

<sup>155</sup> Richard Bernstein, o.c., 231

gelijkstelling is volgens ons te wijten aan het verwarren van de activiteit van het oordelen met de resultaten van die activiteit: de oordelen. Spreken voor Arendt is natuurlijk een verwoorden van opinies en oordelen, maar de oordelen waarover hier gesproken wordt, zijn de resultaten van de activiteit. Door de resultaten van het oordelen uit te spreken, worden ze deel van de werkelijkheid en zijn ze daardoor vatbaar voor gesprek en discussie. Oordelen als activiteit is echter niet gelijk te stellen met spreken. De activiteit van het spreken is noodzakelijk een zichtbare en hoorbare activiteit. De activiteit van het oordelen is daarentegen een onzichtbare activiteit. Dat is nu net het hoofdkenmerk van alle mentale activiteiten. De mentale processen zijn aan het menselijk oog en oor onttrokken, zowel voor mezelf als voor anderen. We bespraken dat onderscheid reeds in 1. 1. 4.

## 2. 1. 2. Oordelen over Eichmann

Na het Eichmannproces verandert de toon bij Arendt wat oordelen betreft. Dat gebeurt niet abrupt. Er verschijnen ook na 1963 essays waar oordelen vooral voor het politieke leven een rol speelt. Toch verschijnen er ook steeds meer essays waar oordelen een morele ondertoon krijgt. *Verantwoordelijkheid en oordeel* biedt een aanblik op die verandering. Het boek bevat onder andere ‘Persoonlijke verantwoordelijkheid onder een dictatuur’ uit 1964 en ‘Denken en morele overwegingen’ uit 1971.<sup>156</sup>

Die verandering van toon na het Eichmannproces is niet verwonderlijk. Door het proces wordt Arendt met andere vragen geconfronteerd dan voorheen. Zoals bij elk proces staat het oordeel van de rechter centraal. Het oordeel van de rechter –zeker in een strafproces- is als de ontknoping van een schouwspel dat weken kan duren. Door het Eichmannproces komt oordelen nog op andere manieren aan bod bij Arendt.

Ten eerste is er de vraag naar het oordeelsvermogen van Eichmann, of beter: zijn gebrek hieraan. Arendt ziet het kwade dat Eichmann heeft verricht, als een gevolg van zijn onvermogen om te denken. Zijn onvermogen te denken brengt de vraag met zich mee naar zijn vermogen te oordelen. Arendt ontdekt daarbij intieme verbanden tussen denken en oordelen. Arendt

---

<sup>156</sup> *Vo*, 274

beantwoordt de vraag naar het oordeelsvermogen van Eichmann deels in *Thinking*, deels in ‘Denken en morele overwegingen’.

Ten tweede rijst de vraag naar het oordeel van zij die Eichmann moeten ver-oordelen. Niet enkel de rechter velst een oordeel. Ook de slachtoffers en hun nabestaanden doen dat. Vaak is hun uitspraak al veel eerder gevallen dan die van de rechter. Daarnaast is er ook nog de ‘publieke opinie’ die oordeelt en ver-oordeelt samen met of tegen de rechter en de slachtoffers. Arendt wijdt heel wat essays aan die vragen, waarbij ze de houding om zich van een oordeel te onthouden streng afwijst. Dat staat voor haar gelijk aan het ontvluchten van onze verantwoordelijkheid.

Ten laatste is er ook de vraag naar het oordeel van de historicus. Historische gebeurtenissen beoordelen we. We gaan na welke en hoeveel betekenis we aan een gebeurtenis moeten toekennen. Zo plaatsen we ze in onze geschiedenis en onze cultuur. De gruwelijke daden van Eichmann in het bijzonder en het naziregime in het algemeen vragen uitdrukkelijk om zo’n plaatsing. Welke betekenis moeten we aan die daden geven? Hoe moeten we met die gruwelijkheden omgaan en hoe kunnen we ze gepast herdenken? Op het oordeel van de historicus richt Arendt zich in *Lezingen over Kants politieke Filosofie*.

Die fundamentele vragen krijgen afwisselend aandacht in Arendts filosofie na 1963, maar allemaal leiden ze haar naar meer aandacht voor het oordeelsvermogen. We kunnen dus nogmaals terecht stellen dat het Eichmannproces geleid heeft tot verregaande verschuivingen in Arendts interesses en gedachten.<sup>157</sup>In de eerste periode van Arendts filosofie geniet oordelen aandacht in de mate dat het belangrijk is voor het politieke leven en deel uitmaakt van het actieve leven van de mens. Politieke oordelen zijn gevormd via een verruimde denkwijze, en worden uitgesproken in de publieke ruimte om zo zijn medeburgers te kunnen overtuigen van zijn gelijk. Die oordelen richten zich vooral op spreken en handelen. Het oordeelsvermogen is als het ware (met de woorden van Richard Bernstein) een politiek vermogen.

Na het Eichmannproces –de tweede periode in Arendts filosofie- vindt er een verschuiving van het oordeelsbegrip plaats onder invloed van de hierbovengenoemde vragen waarmee Arendt in de loop van het proces geconfronteerd wordt. Na het Eichmannproces wordt het oordeelsvermogen ruimer. Oordelen is meer dan louter een politiek vermogen. Er vinden op hetzelfde moment twee

---

<sup>157</sup> Zie ook 1. 1. 3.

veranderingen plaats. Ten eerste ziet Arendt –met de morele vraag van het kwaad geconfronteerd- in oordelen het vermogen om met morele kwesties om te gaan. Zo brengt ze oordelen ook in verband met denken. In ‘Denken en morele overwegingen’ schrijft Arendt:

Als denken, de twee-in-één van de stilzwijgende dialoog, het anderszijn binnen onze identiteit verwerkelijk maakt zoals het in het bewustzijn is gegeven en daardoor leidt tot het geweten als een *bijverschijnsel* daarvan, dan geldt voor oordelen, het bijverschijnsel van het bevrijdende effect van het denken, dat het dit denken verwerkelijk maakt, het in de wereld der verschijnselen manifest maakt, waar ik nooit alleen ben en het altijd veel te druk heb om te denken. De manifestatie van de wind van het denken is geen kennis; het is *het vermogen om goed van kwaad, mooi van lelijk te onderscheiden*. En dit kan inderdaad rampen voorkomen, in ieder geval voor mezelf, tijdens de zeldzame momenten waarop het erop aankomt.<sup>158</sup>

Denken heeft dus als bijverschijnsel het geweten. Dat zagen we reeds in 1. 2. 2. 1. Het oordeelsvermogen is volgens Arendt ook een bijverschijnsel van denken, namelijk van de destructieve gevolgen van denken. De wind van het denken doet het vermogen om ‘goed van kwaad, mooi van lelijk te onderscheiden’ verschijnen. Wat is dan het verschil tussen het geweten en dat vermogen goed van kwaad te onderscheiden? In het aangehaalde citaat lijken het twee aparte bijverschijnselen van denken te zijn. Het oordeelsvermogen vergezelt ons in de wereld van de verschijnselen. Het helpt ons niet enkel te oordelen over hoe we zelf moeten handelen, maar het helpt ons ook anderen en hun handelingen te beoordelen. Het geweten speelt ons enkel parten in de stilte van het denken. Pas na de daad of de grievende woorden –wanneer ons oordeelsvermogen ons in de steek liet- knaagt ons geweten, wanneer we ons teruggetrokken hebben in en bij onszelf. Daarbij ‘ver-oordeel’ ik mijn eigen handelen. Het geweten vormt als het ware de proef op de som van het oordeelsvermogen. Arendt werkt dat verschil jammer genoeg niet verder uit.

Naast de ontdekking van het oordeelsvermogen als vermogen om met morele kwesties om te gaan, vindt er na het Eichmannproces ook een verinnerlijking plaats. Arendt richt zich steeds meer op het geestesleven van de mens. De hoofdvraag daarbij is: ‘Wat doet een mens als hij niks doet behalve denken?’<sup>159</sup> Ook oordelen ondergaat die verandering. Arendt onderscheidt het als één van de drie mentale vermogens. Beide veranderingen komen aan bod in de volgende paragraaf.

---

<sup>158</sup> *Vo*, 183. Eigen cursivering

<sup>159</sup> We bespraken dit reeds in 1. 1. 2. en 1. 2. 2. 1.

## 2. 1. 3. Oordelen als deel van het geestesleven van de mens

### 2. 1. 3. 1. Morele oordelen

Uit de conclusies van *The Origins of Totalitarianism* blijkt dat het volgens Arendt niet eenvoudig is om individuen verantwoordelijk te stellen in een totalitair regime.<sup>160</sup> Het is voor een mens die leeft in een totalitair regime, heel erg moeilijk, zonet onmogelijk om onafhankelijk te denken en te handelen. In de *Vita Activa* schrijft Arendt zelfs dat een pluraliteit van actoren tot morele onverantwoordelijkheid leidt.<sup>161</sup> Ook de morele dimensies van oordelen en handelen komen in haar geschriften voor Eichmann maar sporadisch aan bod. De persoon van Eichmann confronteert Arendt met haar vroegere conclusies. Het Eichmannproces plaatst Arendt voor de vraag naar de morele kant van haar begrippen van handelen en oordelen. De vraag die het Eichmannproces Arendt stelt, is wanneer we iemand verantwoordelijk kunnen stellen voor zijn daden. Indien Arendt de conclusies van *The Origins of Totalitarianism* doortrekt, kan Eichmann moeilijk verantwoordelijk gesteld worden voor zijn daden. Nochtans komt Arendt in *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* tot een andere conclusie. Noch onwetendheid, noch blinde gehoorzaamheid kunnen hem ontheffen van zijn persoonlijke schuld volgens Arendt. Op grond van welk menselijk vermogen kan hij dan wel verantwoordelijk gesteld worden voor zijn daden?

Arendt ziet in het oordeelsvermogen een oplossing voor het morele vraagstuk. Het is het vermogen te zeggen: ‘Dit is mooi en dat is lelijk. Dit is goed en dat is slecht’.<sup>162</sup> De mens kan door het oordeelsvermogen ‘morele oordelen’ vellen. Denken en oordelen zijn hier nauw verbonden. Bij het denken is de hoofdregel consistent te blijven met zichzelf. Bij de innerlijke dialoog mogen de twee-in-één die Ik ben elkaar niet tegenspreken. Het geweten zorgt voor de controle op die regel in de stilte van het denken na het handelen of spreken. Bij morele oordelen houdt het oordeelsvermogen zich bezig met concrete gevallen die we goed- of afkeuren waarbij het criterium van consistentie wordt doorgetrokken. Het oordeelsvermogen kent niet de luxe van de stilte van het denken, maar moet te midden van de wereld van de menselijke aangelegenheden een antwoord vinden op de vraag ‘stem ik in met deze woorden of deze handeling of keur ik ze

---

<sup>160</sup> Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1951, 527

<sup>161</sup> *VA*, 218. Zie ook citaat voetnoot 81

<sup>162</sup> Zie citaat voetnoot 158

af? Van politieke oordelen verschillen ze omdat ze niet zozeer op toekomstig handelen en spreken gericht zijn. Toch kunnen ook deze oordelen een politieke betekenis krijgen volgens Arendt. Vooral ‘tijdens de zeldzame momenten waarop het erop aankomt’.<sup>163</sup> Op deze zeldzame momenten in de geschiedenis waarop alles uit elkaar valt en iedereen gedachteloos wordt meegeslept door wat ieder ander doet en gelooft, wordt de afkeuring van woorden of handelingen meer dan een moreel oordeel. Het wordt een politiek statement. Volgens Arendt wordt het zelfs een ‘vorm van actie’.<sup>164</sup> De zeldzame momenten in de geschiedenis waar Arendt naar verwijst, gaan natuurlijk over het leven in een totalitair regime.

### **2. 1. 3. 2. Oordelen in en over een totalitair regime**

Morele oordelen blijken voor Arendt enerzijds vooral een rol te spelen op de momenten waarop alles uit elkaar valt zoals in een totalitair regime. Nochtans lijkt het anderzijds juist ontzettend moeilijk te zijn om op die zeldzame momenten tot geldige oordelen te komen. Het totalitarisme veroorzaakt ten eerste een radicale breuk met de traditie. We kunnen geen beroep meer doen op de regels en normen die tot gewoonten zijn geworden. De algemene gedragsregels zijn niet meer geldig. Ons standaardgedrag is ontoereikend om met die momenten om te gaan. Ten tweede kunnen we ook niet meer terugvallen op de ‘mogelijke standpunten van anderen’. Om mij een oordeel te vormen over een gegeven kwestie, bekijk ik die kwestie normaal gezien uit de verschillende mogelijke gezichtspunten waar ik weet van heb. Wat gebeurt er nu als al mijn medemensen totalitaire opinies koesteren, als alle mogelijke gezichtspunten totalitaire standpunten zijn? In ‘Persoonlijke verantwoordelijkheid onder een dictatuur’ formuleert Arendt het probleem als volgt: ‘Hoe kan ik goed van kwaad onderscheiden als de meerderheid of mijn gehele omgeving daar al een voorbarig oordeel over heeft geveld?’<sup>165</sup> Die vraag geeft aan dat het belangrijk is te weten wiens mogelijke standpunten ik in gedachten heb wanneer ik mijn oordeel vel. Met welke standpunten moet ik rekening houden? Arendt lijkt te wijzen naar de mogelijke standpunten van de feitelijke mensen om mij heen en niet naar de mogelijke standpunten van ‘iedereen’. Wat het verschil tussen beide is, wordt verduidelijkt in 2. 2. 2. 3. Op het moment dat

---

<sup>163</sup> *Vo*, 183

<sup>164</sup> *Vo*, 183

<sup>165</sup> *Vo*, 52



morele oordelen het meest nodig zijn, blijken we er het minste toe in staat. We lijken geen enkele leidraad te hebben die we kunnen volgen. Seyla Benhabib beschrijft dat zeer mooi als oordelen ‘zonder richtlijnen’.<sup>166</sup>

Door het totalitarisme is ook onze visie op de geschiedenis achterhaald. De terreur van het nazi-regime (maar ook van het stalinisme) kan onmogelijk nog gezien worden als de vooruitgang van onze cultuur. Het vooruitgangdenken kan niet langer gelden. De vraag dringt zich op welke betekenis we aan die gebeurtenissen moeten toekennen. We moeten onze relatie met het verleden opnieuw uitdenken en beoordelen. Daarbij moeten we een oordeel vellen dat niet de betekenis van het gebeuren minimaliseert of terugvalt op een vooruitgangdenken. Dit soort oordelen die betekenis proberen te geven aan ons verleden, die bepalen wat deel uitmaakt van de geschiedenis en wat niet, noemen we ‘oordelen van de historicus’. Dat soort oordelen komt vooral aan bod in de *LKF*. Dergelijke oordelen staan centraal in 2. 2. In die paragraaf behandelen we uitvoerig de lezingen over Kants politieke filosofie.

## **2. 2. Oordelen in Lezingen over Kants politieke Filosofie**

De lezingen over Kants politieke filosofie zijn dertien lezingen over Kant gegeven in het wintersemester van 1970 aan de New School for Social Research. Ronald Beiner, de uitgever van de *Lectures on Kant's Political Philosophy* voegt er ook nog het nawoord van *Thinking* aan toe en Arendts notities van een seminarie over Kants *Kritik der Urteilkraft*, ook gegeven aan de New School for Social Research in 1970. *Lectures on Kant's Political Philosophy* wordt voor het eerst postuum uitgegeven in 1982. Het dunne boekje moet het ontbrekende deel van de trilogie van *The Life of the Mind* die Arendt in 1971 begint, vervangen. Ronald Beiner argumenteert in zijn interpretatieve essay overtuigend dat de lezingen over Kants politieke filosofie een voldoende, betrouwbare basis vormen om Arendts oordeelstheorie te reconstrueren. Ten eerste zijn verschillende passages uit die lezingen opgenomen in *Thinking* en *Willing*, die later geschreven werden dan de notities voor de lezingen. Ten tweede komen de lezingen overeen met de ruwe schets van haar plan in het nawoord in *Thinking*.<sup>167</sup> Het gebeurt bij Arendt vaker dat ze

---

<sup>166</sup> Seyla Benhabib, o.c., 182: ‘The Eichmann trial posed the dilemmas of judging ‘without bannisters’ for everyone involved, from the jurors to the journalists and to world public opinion.’

<sup>167</sup> *LKF*, 91

stukken uit haar lezingen gebruikt in haar boeken. Zo neemt Arendt bepaalde delen uit de lezing ‘Denken en morele overwegingen’ van 1971 op in *Thinking*.

Arendt noemt Kants *Kritik der Urteilskraft* in verschillende werken ‘één van zijn meest politieke werken’.<sup>168</sup> In de *LKF* werkt Arendt die gedachte verder uit. Arendt zegt nochtans in de allereerste lezing dat Kant nooit een politieke filosofie heeft geschreven. Daarmee negeert ze opzettelijk de kleinere werken van Kant die overduidelijk wel als politieke werken kunnen gelden, zoals *Zum ewigen frieden* en *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Arendt gaat zelfs zo ver te zeggen dat Kants *Kritik der Urteilskraft*<sup>169</sup> zijn ongeschreven politieke filosofie is. Nochtans heeft Kant met *Kritik der Urteilskraft* nooit die ambitie gekoesterd. Kant beschrijft in die derde en laatste *Kritik* het esthetische en het teleologische oordeelsvermogen van de mens. Het werk houdt zich niet alleen bezig met een geliefkoosd onderwerp van de achttiende eeuw, de esthetiek, maar wil ook de kloof dichten tussen de *Kritik der Reinen Vernunft* en de *Kritik der Praktischen Vernunft*. Het biedt namelijk Kants antwoord op de vraag hoe natuur en vrijheid met elkaar verbonden kunnen worden.

Arendt trekt zich van dat Kantiaanse project in de *Kritik der Urteilskraft* weinig aan en interpreteert de *Kritik der Ästhetischen Urteilskraft* op haar eigen manier en in haar eigen voordeel. Ze bouwt op zijn esthetiek haar eigen theorie over het oordeelsvermogen. Het gaat daarbij over hoe dat vermogen functioneert.

We blijven hier dus ook het onderscheid maken tussen het oordeelsvermogen of nog anders: de mentale activiteit van het oordelen, en de resultaten van deze activiteit: de oordelen. De theorie van het oordeelsvermogen -uitgewerkt in de *LKF*- maakt ons duidelijk hoe alle oordelen tot stand komen, ongeacht of het over politieke, morele of nog andere oordelen gaat. In de *LKF* wordt daarnaast ook nog een derde soort oordelen besproken: de oordelen van de historicus.

In 2. 2. 2. gaan we in op Arendts oordeelstheorie vanuit de *LKF*. We beschouwen haar theorie als een zelfstandige theorie naast de theorie van Kant. Daarbij geven we aan welke wendingen ze aan Kants theorie geeft. Om het ons daarbij gemakkelijker te maken, richten wij ons eerst op Kants theorie. In de volgende paragraaf bespreken we heel erg beknopt Kants oordeelstheorie.

---

<sup>168</sup> Bijvoorbeeld: *CC*, 69;

<sup>169</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 535. In het vervolg weergegeven als *KU*.

## 2. 2. 1. Kants theorie over oordelen

In 1790 verschijnt voor het eerst de *Kritik der Urteilskraft* van Kant. Het is het slotwerk van zijn 'kritieken'. Volgens Kant is het oordeelsvermogen het vermogen om het bijzondere met het algemene samen te brengen. De *Kritik der Urteilskraft* valt uiteen in twee delen: *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* en *Kritik der teleologischen Urteilskraft*. Het eerste deel is Kants esthetiek; het tweede deel gaat over de doelmatigheid in de natuur. Wij richten ons –in navolging van Arendt- op Kants esthetiek.

### 2. 2. 1. 1. Het reflexief oordeel

Een van de belangrijkste vernieuwingen die Kant in de filosofie aanbrengt, heeft betrekking op het oordeel. Kant definieert het oordeel anders dan zijn voorgangers. Tot voor Kant heeft de hele filosofische traditie aangenomen dat een oordeel het toeschrijven was van een predikaat aan een onderwerp. Kant verandert het oordeel van dit attributieproces in een subsumptieproces.

Het oordeelsvermogen überhaupt is het vermogen het bijzondere als bevat in het algemene te denken. Is het algemene gegeven (de regel, het principe, de wet), dan is het oordeelsvermogen die het bijzondere daaronder subsumeert, [...] bepalend. Is echter het bijzondere geven, waarvan men het algemene moet vinden, dan is het oordeelsvermogen louter reflexief.<sup>170</sup>

Die nieuwe bepaling van het oordeel betekende een grote omwenteling voor de filosofie. Kants innovatie heeft –zoals blijkt uit het citaat- een ontubbeling van het oordeel tot gevolg. Subsumptie kan op twee manieren gebeuren. Kant onderscheidt dan ook twee verschillende soorten oordelen: het bepalende oordeel en het reflexieve oordeel. Het smaakoordeel, dat bijvoorbeeld zegt: dit schilderij is mooi, is volgens Kant dergelijk reflexief oordeel.

---

<sup>170</sup> *KU*, 19: 'Urteilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert, [...] bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß reflektierend.' Eigen vertaling

## 2. 2. 1. 2. Het smaakoordeel

Nog een Kantiaanse ontdekking is dat het oordeelsvermogen van de mens steunt op ons smaakzintuig. Een eigenaardige ontdekking mogen we wel stellen, want luidt het spreekwoord juist niet dat over smaken en kleuren niet te twisten valt? Hoe kan daarop dan ons oordeel gebaseerd zijn? Volgens Kant is het smaakoordeel het resultaat van een complex proces van mentale activiteiten. Nadat we een bepaald object hebben waargenomen, wordt die waarneming door onze geest gewaardeerd. Die waardering gebeurt in twee stappen. Eerst betreft de verbeelding het waargenomen object op het verstand. Daarop vormen verbeelding en verstand een voorstelling van het waargenomene. Kant noemt dat ook het vrije spel van onze kenvermogens. De verbeelding en het verstand nemen bij dit spel elk een bepaalde proportie aan. Bij ‘mooie’ objecten bereiken beide kenvermogens een harmonisch evenwicht tussen die twee proporties. Door die harmonische voorstellingstoestand ontstaat er een speciale staat in de geest. Kant noemt dat een gevoel van behagen (of onbehagen). Dat gevoel van behagen of onbehagen onderscheidt het oordeelsvermogen van het kenvermogen. Bij het kenvermogen wordt de voorstelling op het object betrokken. Bij het oordeelsvermogen daarentegen wordt de voorstelling niet op het object, maar op het subject betrokken. Daardoor voelt het subject zichzelf, neemt het zichzelf waar. Het subject dat dat gevoel van behagen zou rapporteren, voelt nog geen smaakoordeel. Een smaakoordeel is volgens Kant namelijk een a priori oordeel. Het bevat kennis die onze eigen ervaring met het waargenomen object overstijgt. Wat het a priori is in het smaakoordeel, wordt in de tweede stap duidelijk.

Door dat gevoel van behagen getroffen, vraagt het subject zich af wat dat gevoel veroorzaakt heeft. Het subject reflecteert over zijn mentale staat. Het schrijft zijn behagen toe aan de harmonie tussen de verbeelding en het verstand. Die reflectie over het behagen vormt de tweede stap. Op dat moment voegt het subject er nog een eis aan toe, die de loutere vaststelling van het behagen tot een smaakoordeel maakt. Het veronderstelt dat het gevoel van behagen geldig is voor iedereen die dat particuliere object waarneemt. Wanneer iemand iets mooi vindt, dan veronderstelt hij hetzelfde gevoel van behagen ook bij anderen die dat object waarnemen. Kant noemt dat de ‘subjectieve algemeengeldigheid’ van het smaakoordeel. Subjectief moet daarbij niet begrepen worden als van bedenkelijke geldigheid, maar letterlijk, als behorend tot de wereld van de subjecten. De subjectieve algemeengeldigheid betekent niet dat iedereen dezelfde objecten

mooi zal vinden. Het betekent louter dat wanneer we bijvoorbeeld deze bloem als mooi beoordelen, we dan eigenlijk op hetzelfde moment beweren: iedereen zou deze bloem als mooi moeten beoordelen.

Schoonheid is volgens Kant dus geen eigenschap van een object, bijvoorbeeld van een bloem, maar verwijst naar de subjecten, zij die de bloem waarnemen. Dus zeggen dat deze bloem mooi is, is beweren dat iedereen een gevoel van behagen zou moeten hebben bij het aanschouwen van deze bloem. Schoonheid is aanspraak maken op de bijval van iedereen alsof dat een objectief gegeven is. Dat is eigenlijk een heel erg vreemd gegeven. We kunnen het vergelijken met lekker eten of een grapje. Als ik iets niet lekker vind, dan vind ik het gewoon niet lekker. Een ander zal mij niet kunnen overtuigen zodat ik het toch lekker zou vinden. Een grapje dat ik niet grappig vind, is voor mij niet grappig. Het maakt mij niets uit hoeveel anderen dat grapje wel geslaagd vinden. Wie zich daarentegen wel laat overtuigen door de anderen, heeft weinig karakter. Een smaakoordeel vraagt om een autonome beslissing. We moeten ons laten leiden door ons eigen gevoel van behagen (of onbehagen). Hoe kan ik dan toch beweren dat anderen ook dat gevoel van behagen zullen waarnemen?

### 2. 2. 1. 3. Subjectieve algemeengeldigheid

De vraag dringt zich op hoe een dergelijk subjectief algemeengeldig oordeel mogelijk is. Kant moet daarom een antwoord geven op de volgende vraag:

Hoe is een oordeel mogelijk dat, louter op basis van zijn eigen gevoel van behagen bij een object, [...] dit behagen a priori toeschrijft als vasthangend aan de representatie van ditzelfde object bij *elk ander* subject, zonder dat het daarbij moet wachten op de [feitelijke] overeenstemming van de anderen?<sup>171</sup>

Kant beantwoordt die vraag in zijn ‘Deduktion der reinen ästhetischen Urteile’. Volgens hem is het antwoord zelfs makkelijk te geven, omdat we enkel moeten bewijzen dat we gerechtigd zijn om in elke persoon dezelfde subjectieve condities van het oordeelsvermogen te veronderstellen. Dat kan dan weer omdat het vermogen om esthetische oordelen te vellen een beroep doet op dezelfde kenvermogens die nodig zijn om kennisoordelen te vellen. Ook bij kennisoordelen doen wij een beroep op de kenvermogens verbeelding en verstand. Bij kennis wordt de voorstelling

---

<sup>171</sup> KU, 167. Eigen vertaling

echter op het object betrokken. Bij een oordeel over schoonheid wordt de voorstelling op het subject betrokken. Maar zowel kennis als schoonheidsoordelen doen beroep op dezelfde vermogens. Het behagen dat we waarnemen door de harmonie tussen beide vermogens, is dan ook bij iedereen aanwezig omdat het steunt op onze subjectieve condities die ook kennis mogelijk maken.

Daarom is het gevoel van behagen ook algemeen mededeelbaar: iedereen beschikt over die kenvermogens en kent het gevoel van behagen (of onbehagen). We kunnen de reflectie over het gevoel van behagen met iedereen delen. Volgens Paul Guyer, een van de belangrijkste Kant-interpretatoren, wordt op de vraag naar de ‘subjectieve algemeengeldigheid van het oordeel’, de vraag naar de ‘algemene mededeelbaarheid van het oordeel’ en de vraag naar de veronderstelling van een ‘sensus communis’ éénzelfde antwoord gegeven.<sup>172</sup> De onderliggende vraag blijft namelijk hoe ik mijn eigen gevoel van behagen kan toeschrijven aan een ander.

In de termen ‘subjectieve algemeengeldigheid’ en ‘algemene mededeelbaarheid’ schuilt een heel interessant idee. Kant ontdekt hier een zeer originele vorm van universaliteit. Daarbij is wat wij gemeenschappelijk hebben, iets subjectiefs. Wij vinden allemaal andere dingen mooi. Het gevoel van behagen zal dus bij het aanschouwen van een bloem bijvoorbeeld niet bij iedereen hetzelfde zijn. Maar wij kennen wel allemaal het gevoel van behagen (en onbehagen) en reflecteren erover om tot een smaakoordeel te komen. Doordat wij allemaal dat gevoel kennen, kunnen we er ook over communiceren. Kant ontdekt dus iets gemeenschappelijks in wat we het meest private zintuig mogen noemen. Andere mensen zullen misschien niet instemmen met het feit dat ik deze bloem mooi vind, maar ze zullen wel begrijpen wat ik bedoel als ik zeg dat dit een mooie bloem is. We kunnen communiceren over de schoonheid van specifieke objecten. Universaliteit betekent hier dus communiceerbaarheid. Het is juist die originele vorm van universaliteit die het zo aantrekkelijk maakt om Kants esthetiek ook in andere domeinen zoals de politiek te gebruiken.

## **2. 2. 1. 4. Sensus Communis**

---

<sup>172</sup> Paul Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 251

Kant spreekt in zijn esthetiek verschillende keren over de ‘sensus communis’. Volgens Paul Guyer is dat een ‘onnodige complexiteit’ die Kant inbrengt.<sup>173</sup> Dat het daarbij inderdaad om een complex begrip gaat, blijkt uit de drie verschillende betekenissen die Guyer weet te onderscheiden. Twee van die betekenissen komen voor in §20 van de *KU*.

Ten eerste is ‘sensus communis’ het principe dat de smaakoordelen leidt. Het betreft een subjectief<sup>174</sup> principe dat zich daarbij richt op het gevoel van behagen. Het is een vooronderstelling omtrent ‘de universele gelijkheid van de operaties van onze kenvermogens, die ons toelaten het gevoel van behagen veroorzaakt door deze vermogen ook toe te schrijven aan anderen’.<sup>175</sup>

Ten tweede verwijst ‘sensus communis’ in de laatste paragraaf van §20 ook naar de uitwerking die het vrije spel van onze kenvermogens heeft. Aangezien het vrije spel van onze kenvermogens bij het schone tot het gevoel van behagen leidt, lijkt *sensus communis* hier een gevoel dat we gemeenschappelijk hebben.

Tot slot wordt de verwarring omtrent de betekenis van ‘sensus communis’ nog groter door §40. Daar gebruikt Kant het woord op nog een andere manier. *Sensus communis* lijkt in §40 te verwijzen naar een vermogen. Onder *sensus communis* moet men ‘een oordeelsvermogen verstaan dat bij zijn reflectie over de voorstellingswijze (a priori) rekening houdt met de gedachten van alle andere mensen, om zijn oordeel als het ware te vergelijken met de collectieve rede van de mensheid.’<sup>176</sup> Volgens Kant gebeurt dat doordat men zijn eigen oordeel toetst aan de niet werkelijke, maar mogelijke oordelen van willekeurige anderen en men zich in hun positie plaatst. Zo kan men van de beperkingen die door toevallige omstandigheden aan zijn oordeel kleven, abstraheren.<sup>177</sup> Vooral die laatste betekenis van *sensus communis* zal in Arendts filosofie een rol spelen.

## 2. 2. 2. Arendts theorie over oordelen

---

<sup>173</sup> Paul Guyer, o.c., 251

<sup>174</sup> Subjectief moet ook hier letterlijk begrepen worden als behorend tot de wereld van de subjecten.

<sup>175</sup> Paul Guyer, o.c., 249. Eigen vertaling

<sup>176</sup> *KU*, 174. Eigen vertaling

<sup>177</sup> *KU*, 174

Hannah Arendt leest in Kants *Kritik der Urteilkraft* niet zozeer de analyse van het esthetische en de natuur, maar de analyse van het oordeelsvermogen van de mens in het algemeen. De mechanismen die Kant ontdekt heeft, spelen volgens Arendt niet enkel een rol bij het beoordelen van het schone en de natuur, maar bij gelijk welk soort oordeel. In *Hannah Arendt, For Love of the World* citeert Elisabeth Young-Bruehl Arendt in verband met het oordeelsvermogen:

De reden waarom ik zo zeer geloof in Kants *Kritik der Urteilkraft* is niet omdat ik geïnteresseerd ben in esthetiek, maar omdat ik geloof dat de manier waarop we zeggen ‘dat is juist, dat is verkeerd’ niet erg verschillend is van de manier waarop we zeggen ‘dit is mooi, dit is lelijk’.<sup>178</sup>

Ze probeert dan ook zijn analyse nogmaals te herhalen wat betreft de politieke implicaties van zijn theorie over het oordeelsvermogen. Ze leest daarbij de *KU* op zo’n manier dat het verzoenbaar wordt met haar eigen filosofische begrippen.

### 2. 2. 2. 1. Het particuliere

Centraal bij oordelen staat voor Arendt de particuliere ervaring. Een oordeel gaat precies over deze bloem of dit kunstwerk of deze daad of deze feiten. Arendt is dan ook op zoek naar een menselijk vermogen dat met het particuliere kan omgaan zonder te vervallen in het private van de gevoelens of in het algemene van het denken. Het menselijke vermogen dat Arendt zoekt, moet in staat zijn tot het vinden van richtlijnen en regels die we kunnen delen met anderen. We kunnen namelijk niet steunen op onze traditionele normen en waarden, noch op ons gezond verstand, aangezien het totalitarisme beide heeft aangetast. De traditie is nutteloos geworden om met onze ervaringen en geschiedenis om te gaan.

Bij Kant vindt Arendt de oplossing voor haar probleem. Via het oordeelsvermogen van Kant kunnen we aan de impasse ontsnappen. Mensen zijn door het oordeelsvermogen in staat om nieuwe richtlijnen en regels te vinden. Arendt definieert oordelen dan ook in *LKF* als ‘het vermogen om op mysterieuze wijze het algemene en het particuliere met elkaar te verbinden’.<sup>179</sup> Zonder twijfel verwijst dat naar Kants definitie van het reflexieve oordeel waarbij vanuit het

---

<sup>178</sup> Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, For Love of the World*, Binghamton, Vail-Ballou Press, 1982, 452. Eigen vertaling

<sup>179</sup> *LKF*, 116



particuliere een algemene regel wordt afgeleid. Hoe dat concreet gebeurt, bespreken we in 2. 2. 2. 7.

### 2. 2. 2. 2. Het smaakoordeel

Arendt herhaalt Kants theorie over oordeelsvermogen nog eens kort in de twaalfde lezing van *LKF*. We beschrijven hier hoe volgens haar de mentale activiteit van het oordelen verloopt. Ze volgt daarbij zijn ontdekking dat oordelen gebaseerd zijn op de smaak. Oordelen is als het ware mentaal smaken en kent twee mentale operaties: de operatie van de verbeelding en de operatie van de reflectie.<sup>180</sup>

Verbeelding is het vermogen om het afwezige aanwezig te stellen. Het wordt dan ook het vermogen van de representatie genoemd. De verbeelding representeert iets als een beeld in mijn geest. Het gaat over iets dat ik reeds eerder zag en nu als beeld wordt weergegeven voor mijn innerlijke zintuigen. Zo kunnen we objecten beoordelen die niet langer aanwezig zijn. Door die operatie van de verbeelding wordt een object getransformeerd tot een object van de smaak. Dat is nodig om voldoende afstand te creëren tussen het particuliere object en de representatie. We moeten onze ogen sluiten om niet direct te worden gegrepen door het zichtbare. Enkel wanneer die afstand er is, kunnen we een onpartijdig oordeel vellen. De verbeelding stelt de representatie onmiddellijk aanwezig voor de innerlijke zintuigen. ‘We zijn in staat met de ogen van de geest te ‘zien’, dat wil zeggen: het geheel te zien dat het particuliere betekenis geeft.’<sup>181</sup> De innerlijke waarneming verdicht en comprimeert de veelvoudigheid van het zintuiglijk waarneembare en maakt zo de volgende operatie mogelijk.

Dat is de operatie van de reflectie. Dat is de eigenlijke activiteit van het beoordelen van iets. De innerlijke waarneming, de representatie, behaagt ons of mishaaft ons onmiddellijk. Daar hebben wij geen vat op. De innerlijke zintuigen maken direct een onderscheid. Het subject kiest iets; het maakt een keuze. Deze keuze behoort nog tot de operatie van de verbeelding. ‘Deze keuze is echter ondergeschikt aan een andere keuze: met het *behagen* als zodanig kunnen we instemmen of niet, ook dit is object van ‘goedkeuring of afkeuring.’<sup>182</sup> Het onmiddellijke behagen of

---

<sup>180</sup> *LKF*, 106

<sup>181</sup> *LKF*, 107

<sup>182</sup> *LKF*, 107

onbehagen dat we waarnemen, onderwerpen we dus nogmaals aan een keuze: keuren we dat behagen goed of wijzen we het af? De vraag bij die tweede keuze is dan wat we als criterium hanteren bij die goed- of afkeuring. Volgens Arendt is één criterium makkelijk te raden: het criterium van de mededeelbaarheid of de openbaarheid. Bij onze goed- of afkeuring stellen we ons de vraag of we dat behagen of onbehagen kunnen meedelen of tonen aan anderen. We houden bij onze keuze dus rekening met anderen. Daarmee is de kous niet af. Hoe weten we nu wat mededeelbaar is? Hoe weten we welke gevoelens openbaar kunnen worden gemaakt en welke het daglicht beter niet zien? '[D]e norm aan de hand waarvan deze [mededeelbaarheid] getoetst wordt, is de *sensus communis*.'<sup>183</sup> Daar gaan we nader op in in 2. 2. 2. 4.

### 2. 2. 2. 3. Arendts theorie van het oordeelsvermogen

Het is Arendt er duidelijk niet om te doen een schoolse weergave te brengen van Kants *KU*. Integendeel. Ze brengt haar eigen, politieke versie van Kants theorie over het oordeelsvermogen. Eigenlijk geeft Arendt zelf al aan waar het haar om te doen is bij haar schets van 'de thema's van de *Kritik der Urteilkraft*':

het bijzondere, of het nu een gegeven van de natuur of een historische gebeurtenis is; het oordeelsvermogen als een vermogen van de menselijke geest dat zich met het bijzondere bezighoudt; de sociabiliteit van de mens als voorwaarde voor het functioneren van dit vermogen, dat wil zeggen *het inzicht dat de mens afhankelijk is van zijn medemens*, niet alleen vanwege zijn lichamelijke en zijn fysieke behoeften, maar juist vanwege zijn geestelijke vermogens<sup>184</sup>

Die thema's van de *KU* –niet toevallig ook Arendts thema's- 'hebben een zeer grote politieke betekenis'.<sup>185</sup> Zonder ons te verliezen in de details over Arendts interpretatie van Kant, willen we toch het belangrijkste verschilpunt tussen Kant en Arendt weergeven. Kant en Arendt hebben elk een ander doel voor ogen bij het schrijven van hun theorie over oordelen. Dat gaven we reeds vroeger aan. Wanneer Kant spreekt over subjectieve algemeengeldigheid of algemene mededeelbaarheid wil hij verklaren hoe een individu een smaakoordeel velt. Daarbij blijft hij strikt kentheoretisch. De 'anderen' spelen enkel een rol in de verklaring van de oordeelsvorming.

---

<sup>183</sup> *LKF*, 108

<sup>184</sup> *LKF*, 43. Eigen cursivering

<sup>185</sup> *LKF*, 44

Arendt gebruikt dezelfde begrippen als Kant, maar wijkt af van hun strikt kentheoretische betekenis, waardoor ze haar eigen oordeelstheorie creëert. Zij geeft aan de Kantiaanse begrippen een Aristotelische wending.<sup>186</sup> Wanneer Arendt bijvoorbeeld spreekt over ‘anderen’, dan denkt zij aan de mensen die mij omringen en mijn leefwereld uitmaken. We leggen het verschil tussen Kant en Arendt verder uit aan de hand van de subjectieve algemeengeldigheid en de vertaling die Arendt geeft aan Kants ‘algemeen’.

Voor Kant is een smaakoordeel subjectief algemeengeldig. Dat betekent dat ik wanneer ik een smaakoordeel vel, van anderen dezelfde instemming met het schone object zou kunnen eisen. Mooi is wat iedereen zou moeten bevallen. Dat is een universele regel, een regel die voor iedereen geldig is, aangezien wij allemaal over dezelfde kenvermogens beschikken. Het gaat daarbij om de theoretisch mogelijke oordelen van anderen. Natuurlijk is dat een impliciete erkenning van de menselijke pluraliteit, maar daar is het Kant niet om te doen. Kant heeft niet de mogelijke oordelen van reële medemensen voor ogen, maar de mogelijke oordelen van ‘iedereen’. Hij wijdt dan ook niet uit over die ‘anderen’. Hij verklaart zuiver kentheoretisch hoe een mens oordeelt.

Arendt daarentegen wijkt af van die universele regel. Medemensen spelen bij haar een veel grotere rol. In haar oordeelstheorie zijn de ‘anderen’ niet louter een kentheoretisch element van het oordeel, maar reële aanwezigen in het beoordelingsproces. Het gaat niet om de theoretisch mogelijke oordelen van iedereen, maar om het inschatten van de mogelijke oordelen van reële medemensen met wie ik samenleef. Dat blijkt uit hoe zij de algemene mededeelbaarheid begrijpt. In de elfde lezing zegt ze: ‘Het oordeel, en met name het smaakoordeel, heeft altijd betrekking op anderen en hun smaak en houdt rekening met hun mogelijke oordelen.’<sup>187</sup> Met wat goede wil kunnen we hier nog twijfelen aan Arendts Aristotelische wending. Dat kunnen we echter niet na het lezen van de twaalfde lezing. Daarin stelt ze zich de vraag hoe de operatie van de reflectie verloopt. Het gaat hier voor Arendt om de vraag op grond van wat we het gevoel van behagen moeten goed- of afkeuren. Zoals we reeds aangaven, gaat het over het criterium van de mededeelbaarheid of de openbaarheid.<sup>188</sup> Arendts woordkeuze is hier erg misleidend. Ze lijkt te

---

<sup>186</sup> Oorspronkelijk gebruikt Arendt Aristoteles om het oordeelsvermogen te begrijpen. Later gebruikt ze Kants begrippen om te verklaren hoe mensen een politieke gemeenschap kunnen vormen. Met het begrip ‘Aristotelisch’ verwijzen we naar Arendts neiging om Kant niet louter kentheoretisch te lezen.

<sup>187</sup> *LKF*, 106

<sup>188</sup> *LKF*, 108

suggesteren dat we ons bij ons oordeel moeten laten leiden door de mogelijke appreciatie van de publieke opinie. Uitgedrukt door Jan met de pet: ‘Wat zullen de mensen wel niet denken?’ Haar begeleidende voorbeelden wijzen in dezelfde richting. Stel dat mijn echtgenoot sterft, dan zal ik mijn verdriet niet onder stoelen of banken steken. Mijn blijdschap om de erfenis, zal ik daarentegen niet laten zien.<sup>189</sup> Kant bedoelt met algemene mededeelbaarheid nochtans iets helemaal anders. Doordat wij allemaal met dezelfde kenvermogens zijn uitgerust die op dezelfde manier functioneren, kennen wij allemaal het gevoel van behagen of onbehagen. Wij delen allemaal het vermogen om dat waar te nemen. We hebben -als het ware- allemaal dezelfde instrumenten en kunnen daardoor onze ervaringen uitwisselen. Wie zich in zijn oordeel laat leiden door het feitelijke oordeel van een ander, zal Kant juist van smakeloosheid beschuldigen.

Die Aristotelische wending van Arendt kunnen we ook nog op een andere manier aantonen. Wanneer Kant het woordje ‘algemeen’ gebruikt, slaat dat op iedereen, elke mens. Aangezien ieder van ons is uitgerust met dezelfde kenvermogens, kan ieder van ons zijn welbehagen delen. Arendt wijkt daarvan af door niet iedereen te betrekken. Arendt verwijst naar ‘de mogelijke oordelen van een gemeenschap’: ‘[A]ls we oordelen, oordelen we als leden van een gemeenschap.’<sup>190</sup> Want -zo zegt Arendt- ‘[i]n smaakwesties is het zo dat ‘het mooie (ons) alleen interesseert (als we deel uitmaken van een) *gemeenschap*’<sup>191</sup>. Arendt citeert hier Kant en laat daarbij –bewust- een woordje vallen: ‘empirisch’.<sup>192</sup> In §41 van de *KU* gaat Kant namelijk na welk belang de menselijke soort heeft bij zoiets als schoonheid. Kant wil aangeven dat schoonheid ook past bij de menselijke soort als middel om de natuurlijke neigingen van de mensen te bevorderen. Hij schrijft er dat een verlaten mens op een verwilderd eiland geen moeite zou doen om zich met bloemen te tooien. Enkel in een gemeenschap doet de mens moeite een ‘fijne mens’ te zijn. In die ‘empirische’ uitwijding van Kant wijkt hij af zijn zuiver kentheoretische verklaring van het oordeelsvermogen. Hij heeft dus wel oog voor het sociale aspect aan schoonheid. Hij ziet in dat schoonheid een gedeeld genoegen is. Daarom heeft de gemeenschap ook een natuurlijke neiging om belang te hechten aan schoonheid. Toch wenst Kant

---

<sup>189</sup> Soms lijkt Arendt hier echter van af te wijken zoals in de elfde lezing waar ze zegt: ‘Als zodanig gehoorzaam ik een wet die ik mijzelf gesteld heb, ongeacht wat anderen van de zaak mogen denken.’ *LKF*, 106

<sup>190</sup> *LKF*, 112

<sup>191</sup> *LKF*, 105

<sup>192</sup> *KU*, 178

er niet meer aandacht aan te besteden omdat het niet de overgang van de natuur naar de vrijheid kan funderen die hij met de *KU* wil bewerkstelligen.

Dat Arendt hier bewust het woordje ‘empirisch’ laat vallen, blijkt uit nog iets anders. Waar Kant het Duitse ‘allgemein’ schrijft, vertaalt Arendt dat in het Engels als ‘general’ in plaats van de standaardvertaling ‘universal’. Dat lijkt een banaliteit, maar verwijst naar een probleem dat wij reeds eerder hebben aangewezen in verband met de verruimde denkwijze. Indien ons oordeel afhangt van de mogelijke oordelen van een feitelijke gemeenschap in plaats van van het transcendentale begrip ‘iedereen’, dan wordt de vraag natuurlijk: ‘Wie behoort er tot onze gemeenschap?’ Het antwoord op die vraag bepaalt uiteindelijk ons oordeel. In de dertiende lezing zegt Arendt daarover het volgende: ‘[W]e oordelen altijd als lid van een gemeenschap en laten ons daarbij leiden door onze gemeenschapszin, onze *sensus communis*.’<sup>193</sup> We bespreken die ‘*sensus communis*’ in de volgende paragraaf.

Waarin bestaat juist de Aristotelische wending die we Arendt toeschrijven? We zagen reeds in 2. 1. 1. 2. dat de *phronesis* van Aristoteles levenservaring vereist. We hebben ondervinding nodig om verstandig te kunnen zijn. Arendt vindt die nood aan ervaring ook terug bij Kant. Onze oordelen moeten getoetst worden aan het gedachtegoed van anderen. We kunnen ons de kunst van het kritische denken zelfs niet eigen maken als we nooit op de ander toestappen en zijn oordeel vragen. Arendt schrijft in de zesde lezing:

Het is uiteraard niet zo dat u het gezelschap van anderen nodig heeft om te kunnen denken, maar van dit in eenzaamheid beoefende vermogen zal niets overblijven, als u wat u in afzondering heeft bedacht niet aan anderen kenbaar kunt maken en hen daar mondeling of schriftelijk over kunt laten oordelen.<sup>194</sup>

De idee dat wij ons denken en oordelen moeten toetsen aan het denken en oordelen van anderen ziet Arendt ook uitdrukkelijk bij Kant.

Hij [Kant] is van mening dat het denkvermogen afhankelijk is van het publiekelijke gebruik dat ervan wordt gemaakt; zonder ‘vrij en onbevooroordeeld onderzoek’ zijn denken en meningsvorming onmogelijk. De rede is niet voorbestemd ‘zich af te zonderen, maar met anderen in gemeenschap te treden’.<sup>195</sup>

Verruimd denken is leren op bezoek gaan bij anderen met onze verbeeldingskracht, maar daar houdt Kant het volgens Arendt niet bij. Het hoeft niet bij de verbeelding te blijven. Kant vestigt in *Zum Ewigen Frieden* dan ook een recht om ook letterlijk op bezoek te gaan bij anderen. Het

---

<sup>193</sup> *LKF*, 116

<sup>194</sup> *LKF*, 73

<sup>195</sup> *LKF*, 73

bezoekrecht is ‘één van de onvervreemdbaarste mensenrechten’.<sup>196</sup> Het betekent dat wij het recht hebben ‘vreemde landen te bezoeken, het recht op gastvrijheid en het recht op een tijdelijke verblijfplaats.’<sup>197</sup>

#### 2. 2. 2. 4. Sensus Communis

We zagen reeds dat *sensus communis* bij Kant een complex begrip is met verschillende betekenissen. Het verwijst naar een principe, een gevoel en een vermogen. In deze paragraaf gaan we na wat het voor Arendt betekent. Ook bij Arendt is het niet erg eenvoudig uit te maken wat ze met dat begrip bedoelt. Ze vermeldt het op verschillende plaatsen in haar lezingen waarbij het moeilijk uit te maken is wat nu juist de betekenis is van *sensus communis*. Daarom gaan we eerst na wat Arendt in de *LKF* schrijft over die geheimzinnige *sensus communis*. Daarna zullen we dat vermogen duiden. Ten slotte plaatsen we het in Arendts filosofie.

Vooraf in de twaalfde lezing haalt Arendt de *sensus communis* aan. Ze vertaalt het begrip in het Engels als ‘community sense’ (in het Nederlands ‘gemeenschapszin’) –te onderscheiden van ‘common sense’. Dat laatste is wat wij in het Nederlands vertalen als ‘gezond verstand’. Arendt maakt dus in navolging van Kant een onderscheid tussen gemeenschapszin en gezond verstand. Van dat laatste mogen we veronderstellen dat iedereen het bezit. Alle mensen beschikken over gezond verstand. Gemeenschapszin daarentegen is iets anders. Volgens Arendt verwijst Kant met *sensus communis* naar ‘een extra zintuig –vergelijkbaar met een extra geestelijk vermogen (in het Duits: *Menschenverstand*)- dat ons invoegt in een gemeenschap’.<sup>198</sup>

Wat verder in dezelfde lezing deelt Arendt ons mee -aan de hand van citaten van Kant- dat we dat vermogen ook kunnen verliezen. Dat is wat er gebeurt bij de waanzin. Bij de waanzinnigen zou in de plaats van de *sensus communis* de ‘*sensus privatus*’ treden.

Na die bepaling van de waanzin citeert Arendt nogmaals Kant:

De *sensus communis* moeten we opvatten als de idee van een *gemeenschappelijk* zintuig, dat wil zeggen een oordeelsvermogen dat in zijn reflectie, in gedachten (*a priori*) rekening houdt met de

---

<sup>196</sup> *LKF*, 115

<sup>197</sup> *LKF*, 46

<sup>198</sup> *LKF*, 109

voorstellingswijze van alle andere mensen, om zijn oordeel *als het ware* te vergelijken met de collectieve rede van de mensheid...<sup>199</sup>

Hierop volgen de stelregels van die *sensus communis*:

denk voor jezelf (de stelregel van de Verlichting); verplaats je in gedachte in een ander (de stelregel van de 'verruimde' denkwijze); en de stelregel van de consistentie: denk altijd in overeenstemming met jezelf ('Mit sich selbst Einstimmung denken')<sup>200</sup>

Deze stelregels zijn volgens Arendt alleen nodig in opinie- en oordeelskwesties en duiden 'op onze 'manier van denken' (*Denkungsart*) in wereldlijke aangelegenheden die bepaald worden door de gemeenschapszin'.<sup>201</sup> De gemeenschapszin bepaalt dus de wereldlijke aangelegenheden waarover we reflecteren. De verruimde denkwijze komt bij de stelregels opnieuw ter sprake. Arendt spreekt van een 'verruimde geest'. Mededeelbaarheid en communicatie is met deze verruimde geest verbonden:

Mededeelbaarheid is klaarblijkelijk afhankelijk van een verruimde geest. We kunnen alleen communiceren als we in staat zijn vanuit het perspectief van de ander te denken; anders zullen we hem nooit bereiken en nooit zodanig spreken dat hij ons kan begrijpen.<sup>202</sup>

Hoe mededeelbaarheid en *sensus communis* zich verhouden, weten we ook uit de twaalfde lezing: '[D]e norm aan de hand waarvan deze [mededeelbaarheid] getoetst wordt is de *sensus communis*'.<sup>203</sup> Zoals we reeds weten uit 2. 2. 2. 2. wordt het criterium van de mededeelbaarheid of de openbaarheid gebruikt bij de operatie van de reflectie. Dat criterium steunt op zijn beurt dus weer op de *sensus communis* of onze gemeenschapszin. We kunnen dat criterium van de mededeelbaarheid in verband brengen met wat Arendt in de elfde lezing zegt: '[H]et hinderlijke van smaakkwesies is dat we er niet over kunnen communiceren'.<sup>204</sup> Smaak is nu net het subjectiefste bij uitstek. Er valt niet over te debatteren. De oplossing voor dat probleem van de subjectiviteit ligt volgens haar in de vermogens van verbeelding en *sensus communis*.<sup>205</sup> Via de verbeelding neem ik namelijk afstand van mijn eigen, persoonlijke standpunt en van de standpunten van anderen die mij zouden beïnvloeden. Zo worden de voorwaarden voor onpartijdigheid geschapen en wordt de subjectiviteit overwonnen. Ook *sensus communis* verhelpt het probleem van de subjectiviteit, maar hoe het dat concreet doet, komen we niet te weten.

---

<sup>199</sup> LKF, 110

<sup>200</sup> LKF, 110

<sup>201</sup> LKF, 110

<sup>202</sup> LKF, 114

<sup>203</sup> LKF, 108

<sup>204</sup> LKF, 105

<sup>205</sup> LKF, 105

Ten slotte maakt Arendt in de twaalfde lezing nogmaals duidelijk dat communicatie van de *sensus communis* afhankelijk is: ‘De *sensus communis* is het specifiek menselijke zintuig omdat communicatie, dat wil zeggen de spraak, ervan afhankelijk is.’<sup>206</sup> Ze verwijst daarbij naar §40 van de *KU*. Nochtans verwijst Kant daar niet naar communicatie. Ook hier gaat Arendt niet nader in op de zaak. Hoe de *sensus communis* communicatie of mededeelbaarheid mogelijk maakt of bepaalt, blijft een raadsel.

In de dertiende lezing zegt Arendt dat de *sensus communis* geldigheid aan oordelen verleent.

Het gevoel van het-bevalt-me-of-het-bevalt-me-niet, dat uitsterft individueel en niet-mededeelbaar lijkt te zijn, is in feite in deze gemeenschapszin geworteld en wordt zodoende mededeelbaar zodra het wordt getransformeerd door een reflectie die rekening houdt met alle anderen en hun gevoelens.<sup>207</sup>

Wat is die geheimzinnige *sensus communis* bij Arendt nu? Volgens ons is het een extra zintuig naast de andere zintuigen die we kennen. Het is een extra vermogen dat ons in staat stelt nog iets anders waar te nemen dan wat we waarnemen met onze vijf zintuigen. We zouden het ook kunnen omschrijven als een intuïtie. Dat extra vermogen stelt de mens in staat andere mensen waar te nemen op een andere manier dan door ze te zien of te horen. Die intuïtie zorgt ervoor dat we voeling hebben met andere mensen. In die zin kunnen we ook over een ‘gevoel’ spreken. Door dat zintuig of die intuïtie kunnen we andere mensen aanvoelen. Het gaat daarbij niet om ‘empathie’. Empathie komt van het Griekse ‘*empathēin*’, wat medevoelen betekent. *Sensus communis* komt er niet op neer dat ik mij inleef in de gevoelens van een ander. Het is het aanvoelen van anderen, van een gemeenschap.

Dat gevoel, dat aanvoelen speelt een rol bij de operatie van de reflectie. Een oordeel is pas geldig indien het mededeelbaar is. Die mededeelbaarheid hangt samen met de *sensus communis* ofwel gemeenschapszin. Door dat extra zintuig, door die typisch menselijk intuïtie weten we namelijk wat mededeelbaar is en wat niet.

Dat vermogen zorgt er ook voor dat we op een andere manier kunnen denken. Vanuit dat aanvoelen van andere mensen in de gemeenschap kunnen we verruimd denken. Ik kan mezelf buiten beschouwing laten en denken vanuit de gezichtspunten van anderen. Ik weet dat die andere gezichtspunten er zijn door mijn gemeenschapszin.

---

<sup>206</sup> *LKF*, 109

<sup>207</sup> *LKF*, 111



Die gemeenschapszin maakt daardoor ook communicatie mogelijk. Spraak is volgens Arendt afhankelijk van onze gemeenschapszin. Om onze behoeften kenbaar te maken of onze gevoelens uit te drukken hebben we volgens haar geen spraak nodig. Gebaren en geluiden zouden volstaan. Spreken en bijgevolg ook de taal zijn geworteld in die gemeenschapszin. Taal zou niet bestaan zonder die gemeenschapszin. Spreken doe ik vanuit mijn gemeenschapszin. Door mijn vermogen de gemeenschap aan te voelen en vanuit dat perspectief te denken, kan ik zo spreken dat de ander mij begrijpt. Ook al zouden mensen, en niet de Mens de wereld bewonen, zonder die gemeenschapszin zouden wij niet in staat zijn de versnippering van onze individuele expressies te overstijgen. Remi Peeters omschrijft het treffend als volgt: ‘Zonder deze bijzondere zin die de gemeenschapszin is, zouden wij ons ten overstaan van anderen in de wereld niet verstaanbaar kunnen maken en zou er bovendien geen enkele vorm van met anderen gedeelde zin of onzin kunnen ontstaan[.]’<sup>208</sup> Wij zouden zijn als de waanzinnigen: niet in staat uit onze ‘eigen-zin’ te treden en te communiceren met anderen.<sup>209</sup> De subjectiviteit zou nooit overstegen kunnen worden. Intersubjectiviteit zou een lege notie zijn. Het ‘inter homines esse’ zou niet bestaan.

Het is dan ook niet verwonderlijk dat Arendt *sensus communis* omschrijft als ‘een extra zintuig [...] dat ons invoegt in een gemeenschap’.<sup>210</sup>

Het belang van dat zintuig voor de politiek is dan ook niet te onderschatten. Zonder de *sensus communis* zou er van een gemeenschap geen sprake zijn; laat staan dat er sprake zou zijn van een politieke gemeenschap. Peeters schrijft over een leven zonder gemeenschapszin: ‘[V]an een politieke gemeenschap zou nooit sprake kunnen zijn, want de pluraliteit zou in dat geval uitsluitend de gestalte kunnen hebben van een loutere en blijvende verspreiding en versnippering.’<sup>211</sup>

*Sensus communis* heeft dus heel wat verschillende functies. Dat extra zintuig zorgt in de eerste plaats voor menselijke communicatie.<sup>212</sup> Daardoor maakt de *sensus communis* indirect spreken en het leven in gemeenschap mogelijk en kan er sprake zijn van pluraliteit in de echte zin van het woord. Uiteindelijk kan hierdoor politiek ontstaan. Ten tweede speelt *sensus communis* een rol

---

<sup>208</sup> Remi Peeters, o.c., 124

<sup>209</sup> Deze eigen-zin is te onderscheiden van onzin. Eigen-zin staat in tegenstelling tot gedeelde zin. Onzin is daarentegen de negatie van zin.

<sup>210</sup> *LKF*, 119

<sup>211</sup> Remi Peeters, o.c., 124

<sup>212</sup> De *sensus communis* betekent dan ook een uitdaging voor de taal filosofie. Interessant is bijvoorbeeld de vraag hoe de *sensus communis* taal concreet mogelijk maakt. Ook de gevolgen van het ontbreken van dit aanvoelen op de taal is een interessante vraag.

bij oordelen. Zonder dat vermogen zouden wij niet in staat zijn verruimd te denken, de bestaansvoorwaarde voor geldige oordelen. Ten derde speelt de *sensus communis* ook na de vorming van onze oordelen nog een rol:

We kunnen alleen maar ‘bedelen’ om de instemming van anderen of hen van ons standpunt proberen te overtuigen en bij deze pogingen doen we in feite een beroep op de ‘gemeenschapszin’.<sup>213</sup>

Het laat geen twijfel dat Arendt met de gemeenschapszin een heel belangrijke notie in haar filosofie introduceert. De idee dat wij een extra zintuig of intuïtie hebben waarmee we een gemeenschap kunnen aanvoelen, spreekt tot de verbeelding. Mensen zijn wezenlijk sociaal, aangezien zij uitgerust zijn met een zintuig voor anderen. Wij zijn als mensen onmiddellijk gericht op andere mensen. Het traditionele mensbeeld wordt door de gemeenschapszin ondermijnd. De antropologische vooronderstellingen van zoveel filosofen moeten door dat begrip aangepast worden. Arendt geeft zelf gedeeltelijk aan welke enorme gevolgen dat vermogen voor de filosofie zou hebben:

[S]ociabiliteit [is] de oorsprong en niet het doel van de humaniteit van de mens; sociabiliteit is, met andere woorden, de eigenlijke essentie van de mens voorzover hij uitsluitend deel uitmaakt van deze wereld. Dit is een radicale breuk met al die theorieën die benadrukken dat de wederzijdse afhankelijkheid erop neerkomt dat onze *behoeften* en *wensen* ons afhankelijk maken van onze medemensen.<sup>214</sup>

Hiermee verwijst Arendt natuurlijk naar het sociale contractdenken, waarbij men het ontstaan van politieke gemeenschappen probeert te verklaren aan de hand van hypothetische contracten. Die theorieën gaan er meestal van uit dat wij op elkaar gericht zijn omwille van onze behoeften. Als behoeftige wezens zijn wij in een machtsstrijd met elkaar verwickeld. Juist omwille van een algemene, betere bevrediging van die behoeften zijn wij bereid een contract met elkaar af te sluiten en een deel van ons zelfbeschikkingsrecht op te geven. Arendt nuanceert die visies aan de hand van de *sensus communis*. Mensen zijn volgens haar essentieel sociale wezens. Wij zijn altijd gericht op elkaar. Mensen zijn dus niet enkel sociaal omwille van hun gedeelde behoeften.<sup>215</sup>

---

<sup>213</sup> LKF, 112

<sup>214</sup> LKF, 113

<sup>215</sup> Dit wil niet zeggen dat Arendt ontkent dat wij behoeftige wezens zijn. In Arendts visie kan er zelfs maar sprake zijn van politiek wanneer wij bevrijd zijn van de dagdagelijkse zorgen van alledag. Pas dan hebben wij de vrijheid die nodig is om ons met politiek in te laten. We verwijzen hiervoor terug naar 1. 1. 1. Zie ook citaat voetnoot 184

Tot slot plaatsen we Arendts gemeenschapszin in haar totale filosofie. Oordelen heeft voor Arendt altijd betrekking op anderen. Bij het vellen van oordelen zijn wij altijd gericht op anderen. Zonder de *sensus communis*, ons gevoel voor een gemeenschap, zouden wij zelfs niet in staat zijn te oordelen. Oordelen vertoont hierdoor een opvallende gelijkenis met handelen en spreken. Ook die activiteiten zijn fundamenteel betrokken op anderen. Handelen en spreken is maar mogelijk door de aanwezigheid van andere mensen. Beide activiteiten zijn natuurlijk -in tegenstelling tot oordelen- zichtbare activiteiten. De aanwezigheid van andere mensen wordt bij de zichtbare activiteiten vastgelegd door Arendt in de notie pluraliteit. De wereld wordt bewoond door mensen en niet door de Mens. We zien en we horen andere mensen en worden gezien en gehoord door andere mensen vanaf onze geboorte.

Via de gemeenschapszin bevestigt Arendt haar notie van pluraliteit ook bij de onzichtbare activiteiten. ‘Kant benadrukt dat althans één van onze *mentale vermogens*, het oordeelsvermogen, de aanwezigheid van anderen veronderstelt.’<sup>216</sup> Niet enkel Kant, maar ook Arendt zelf neemt dat aan door de *sensus communis* in haar filosofie te introduceren.<sup>217</sup>

Nochtans blijft het een wat vreemd begrip. Hoe meer functies Arendt aan de *sensus communis* toeschrijft, hoe meer vragen er ook opduiken. Hoe functioneert deze gemeenschapszin? Hoe bepaalt het ons vermogen tot communicatie? Hoe verwerven we deze *sensus communis*? Is het aangeboren of worden het ons aangeleerd? Aangezien Arendt de gemeenschapszin als een extra zintuig omschrijft, mogen we het bij iedereen aanwezig veronderstellen, maar zeker zijn we daarvan niet. Arendt maakt het in haar lezingen niet duidelijk. Hoe kunnen we het verliezen zoals bij de waanzin? Heel wat vragen over de *sensus communis* blijven onbeantwoord.

De bespreking van de *sensus communis* heeft ons dan wel het fundament van oordelen opgeleverd, we hebben nog steeds geen antwoord op onze vraag wie tot onze gemeenschap hoort. Nochtans bepaalt het antwoord op die vraag ons oordeel, aangezien ons oordeel afhangt van de mogelijke oordelen van een gemeenschap. Arendt zegt in de dertiende lezing:

[U]jiteindelijk maken we deel uit van een wereldgemeenschap, louter en alleen doordat we mens zijn: dit is ons ‘wereldburgerschap’. Wanneer we oordelen en wanneer we politiek

---

<sup>216</sup> LKF, 113

<sup>217</sup> We zagen reeds in 1. 2. 2. 1. dat mensen in zichzelf een indicatie dragen van pluraliteit. Daar wezen we er ook op dat het ons correcter lijkt te stellen dat denken enkel verwijst naar een dualiteit. Oordelen is eerder een indicatie voor de menselijke pluraliteit. Nu kunnen we dit nog meer specificeren. De *sensus communis* is voor de onzichtbare activiteiten wat de pluraliteit is voor de zichtbare activiteiten.

handelen, wordt verondersteld dat we ons oriënteren aan de idee en niet aan de feitelijkheid van het wereldburger-zijn en daarmee van het wereldtoeschouwer-zijn (*Weltbetrachter*).<sup>218</sup>

Om dat te begrijpen, moeten we eerst begrijpen wat Arendt met toeschouwer zijn bedoeld. Die term staat tegenover de term actor. Over die twee begrippen hebben we het in de volgende paragraaf.

### 2. 2. 2. 5. Actor en toeschouwer

Arendt wijdt in de *LKF* heel veel aandacht aan de tegenstelling tussen de actor en de toeschouwer. Het is dan ook een eeuwenoude gedachte dat het bij het oordeel om de toeschouwer gaat.

De toeschouwer heeft het voordeel dat hij het stuk als geheel overziet, terwijl iedere actor slechts zijn eigen rol kent, of, als hij uit het perspectief van het handelen zou moeten oordelen, slechts dat deel van het geheel dat betrekking heeft op hemzelf. De actor is per definitie partijdig.<sup>219</sup>

Ook Kant lijkt die gedachte aan te hangen. Dat blijkt uit zijn houding tegenover de Franse Revolutie en de oorlog. Die is op zijn minst dubbelzinnig te noemen. Vanuit het standpunt van de actor zijn daden van revolutie en oorlogsdaden verwerpelijk. Zij zijn niet te verzoenen met de morele wetten waardoor wij ons in het handelen moeten laten leiden. Vanuit het standpunt van de toeschouwer daarentegen zijn de Franse Revolutie en ook oorlog grote gebeurtenissen. Hoe kan Kant die dubbelzinnige positie innemen? Om Kant te begrijpen, moeten we volgens Arendt de drie verschillende perspectieven kennen van waaruit we volgens Kant de menselijke aangelegenheden kunnen aanschouwen. Dat zijn de menselijke soort en haar vooruitgang, de mens als moreel wezen en de mensen in het meervoud. Elk perspectief brengt andere beoordelingscriteria met zich mee.

Vanuit het perspectief van de menselijke soort worden de gebeurtenissen en handelingen van de mensen beoordeeld vanuit hun bijdrage aan de vooruitgang. Er is een 'groter plan' aanwezig in de natuur waar wij als mens geen weet van hebben. Daarbij is het uiteindelijke doel van de natuur

---

<sup>218</sup> *LKF*, 116. Dit is een wat vreemde passage in Arendts lezingen. Hier lijkt Arendt eerder een zuiver Kantiaanse interpretatie door te voeren. Ze verwijst hier namelijk niet naar de feitelijkheid maar naar de idee van het wereldburgerschap. Waarom doet zij dit? Denkt zij dat de wereldgemeenschap ons vermogen verruimd te denken overstijgt? Heeft de *sensus communis*, ons 'extra zintuig dat ons invoegt in een gemeenschap' bepaalde grenzen?

<sup>219</sup> *LKF*, 107. Zie ook thesisvoorblad

een kosmopolitisch geheel te vormen waar alle mensen in vrede met elkaar samenleven. Alle mensen zijn dus onderworpen aan dat ‘groter plan’, de geschiedenis. Dat perspectief werkt Kant uit in het tweede deel van de *KU: Kritik der teleologischen Urteilskraft*.

Het perspectief van de mens als moreel wezen toetst de handelingen van mensen aan de morele wetten van de praktische rede die Kant uitwerkt in zijn *Kritik der praktischen Vernunft*.

Het perspectief van de mensen in het meervoud werkt hij uit in het eerste deel van de *KU: Kritik der ästhetischen Urteilskraft*. Dat zijn de mensen die met elkaar samenwonen in een gemeenschap. Wij hebben namelijk elkaars gezelschap nodig als sociale wezens. Dat perspectief doet een beroep op de *sensus communis*, de gemeenschapszin om de gebeurtenissen te beoordelen.

Het is duidelijk dat Kant de Franse Revolutie en de oorlog verwerpelijk vindt vanuit het perspectief van de mens als moreel wezen. Vanuit moreel gezichtspunt kunnen wij niet instemmen met revolutionaire daden of oorlogsdaden. Maar vanuit welk standpunt spreekt Kant over ‘grote gebeurtenissen’: het standpunt van de mensheid of van de mensen? ‘De betekenis van de gebeurtenis (Begebenheit) bestaat voor hem [Kant] uitsluitend in de blik van de toeschouwer, in de meningen van toekijkende buitenstaanders die hun standpunt publiekelijk verkondigen.’<sup>220</sup> Kant neemt blijkbaar het standpunt van de mensen in het meervoud aan, maar het criterium dat zij gebruiken, is dat van de vooruitgang. In de Verlichting van de achttiende eeuw vallen het perspectief van de mensen in het meervoud en het perspectief van de menselijke soort dus samen. De nieuwe notie van vooruitgang verschaft de norm waarnaar de toeschouwers oordelen. Volgens Kant is dat evident. Zonder de vooruitgangsgedachte is voor Kant handelen gewoon onmogelijk. ‘Kant houdt staande dat zonder deze vooronderstelling, namelijk ‘de hoop dat er betere tijden aanbreken’, ieder handelen onmogelijk wordt gemaakt. Alleen die hoop immers heeft ‘weldenkende mensen’ ertoe aangezet ‘zich in te zetten voor het algemeen belang.’<sup>221</sup> De notie van vooruitgang is nieuw omdat ‘[h]et belang van een verhaal of gebeurtenis voor Kant juist niet in het uiteindelijke slot gelegen [is], maar in het blootleggen van nieuwe horizonten voor de toekomst’.<sup>222</sup> Zo ontstaat uiteindelijk een verhaal zonder einde zoals we dat kunnen erkennen in de hedendaagse wetenschap en technologie. Onderzoek en nieuwe ontwikkelingen worden verantwoord vanuit de belofte voor een betere toekomst. Zonder die belofte voor een betere

---

<sup>220</sup> LKF, 81

<sup>221</sup> LKF, 86

<sup>222</sup> LKF, 93

toekomst zouden wij ons volgens Kant niet inzetten voor het ‘algemeen belang’. Maar komt er ooit wel een einde aan die vooruitgang? Is vooruitgang wel een geldig criterium om de menselijke handelingen te beoordelen?

Hannah Arendt is dan ook erg kritisch als het op de vooruitgangsgedachte aankomt. Ze reageert als volgt: ‘[W]e weten nu dat we het vooruitgangsidee kunnen *dateren* en dat mensen altijd al hebben gehandeld, dat wil zeggen lang voordat dit idee het licht zag’.<sup>223</sup> En wat nog belangrijker is: ‘Het vooruitgangsgeloof gaat in tegen de menselijke waardigheid.’<sup>224</sup> De mensen worden ondergeschikt gemaakt aan het ‘groter plan’ van de geschiedenis. Mensen worden middelen voor het grotere doel van de geschiedenis. Arendt vindt dat zo belangrijk dat ze met die kritiek op Kant haar lezingen afsluit. ‘Bovendien impliceert vooruitgang dat het verhaal geen einde kent. Er doet zich geen enkel moment voor waarop we halt kunnen houden en met de blik van een historicus kunnen omzien.’<sup>225</sup> We kunnen de gebeurtenissen dan ook niet beoordelen vanuit dat idee. Het is als het ware een open term waarin alle historische gebeurtenissen –mits enige interpretatie- in passen. Arendt laat Kants geschiedenisfilosofie dan ook links liggen aangezien die opgebouwd is vanuit de idee van de ononderbroken vooruitgang. Willen we Kants houding ten opzichte van de grote gebeurtenissen van wereldhistorisch belang kennen, dan moeten we ons richten op de *KU*. Volgens Arendt is er een analogie te bespeuren tussen Kants houding ten opzichte van die grote gebeurtenissen en zijn esthetiek. Daarom kunnen we dan ook best te rade gaan bij Kants *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* om de tegenstelling tussen actoren en toeschouwers te begrijpen.

In zijn esthetiek maakt Kant een onderscheid tussen genialiteit en smaak. ‘Om kunstwerken te scheppen is genialiteit vereist, terwijl hun beoordeling –als het erom gaat uit te maken of het al dan niet om mooie voorwerpen gaat- ‘slechts’ (zouden wij zeggen, maar Kant niet) smaak veronderstelt.’<sup>226</sup> Kant maakt daarbij de genialiteit ondergeschikt aan de smaak, want hoewel er zonder genialiteit niks zou zijn om over te oordelen, zou er zonder de smaak ook geen sprake zijn van genialiteit. Natuurlijk kan een kunstenaar iets dat zijn publiek niet kan: hij kan een kunstwerk scheppen. Toch is een kunstenaar maar geslaagd in de mate dat hij erin slaagt zij die geen

---

<sup>223</sup> *LKF*, 86

<sup>224</sup> *LKF*, 118

<sup>225</sup> *LKF*, 118

<sup>226</sup> *LKF*, 99

kunstenaars zijn maar wel smaak hebben, te overtuigen van zijn smaak. De geniale kunstenaar kan zijn publiek raken door hun gedeelde gevoel voor smaak.

De voorrang die Kant verleent aan de toeschouwers, trekt Arendt consequent door in haar eigen oordeelstheorie. Ze zegt in de tiende lezing: ‘Het openbare domein wordt gevormd door de critici en de toeschouwers, niet door de actoren en de kunstenaars’.<sup>227</sup> Dat is een wat zonderlinge uitspraak voor iemand die zo veel belang hecht aan handelen. Ontstaat de ‘publieke ruimte’ niet waar mensen samen spreken en handelen -met andere woorden door de actoren? Spelen zij niet de hoofdrol in het openbare domein? Staat die uitspraak niet haaks op wat Arendt in de *Vita Activa* zegt?

Ook hier kan duidelijkheid geschapen worden aan de hand van de analogie. Zonder de toeschouwers zou de genialiteit van de kunstenaar niet eens opgemerkt worden. Zo is het ook gesteld met de actoren. Zonder de toeschouwers zouden de handelingen van de actor niet eens opgemerkt worden, laat staan dat de originaliteit ervan wordt gezien. Hoewel de actoren de gebeurtenissen tot stand brengen, zijn het de toeschouwers die het unieke en het belang van de gebeurtenis inzien. De actor mist de noodzakelijke afstand om het geheel te kunnen overschouwen. Hij kent de afloop van de zaken waarvan hij deel uitmaakte, niet. Maar zoals Arendt in de *VA* aangeeft, zouden er zonder de handelingen van actoren dan weer geen toeschouwers zijn. Actoren en toeschouwers hebben elkaar nodig zoals schrijvers hun lezers nodig hebben.

Dat betekent ook niet dat de actor niet tot oordelen in staat is. De analogie moet op dat vlak verder doorgetrokken worden. Zoals de kunstenaar ook smaak heeft, zo heeft de actor ook zijn oordeelsvermogen om op terug te vallen. Actoren en toeschouwers hebben altijd hun oordeelsvermogen gemeen. De actor overziet dan misschien niet het geheel, maar hij zou niet in staat zijn te handelen zonder zijn oordeelsvermogen. Hij moet eerst oordelen om daarna te kunnen handelen. Het gaat hier natuurlijk duidelijk om politieke oordelen zoals we reeds zagen in 2. 1. 1. 2. Actoren vellen politieke oordelen doordat de plaats die zij aannemen, verschilt van de plaats van de toeschouwers. Actoren staan middenin het gebeuren. Zij hebben geen volledig zicht op de situatie. Politieke oordelen kunnen we dus ook ‘oordelen van de actor’ noemen. De toeschouwers daarentegen staan buiten het gebeuren. Zij zijn niet bij het handelen betrokken. Zij nemen afstand van het gebeuren en kunnen daardoor een andere blik op het schouwspel werpen.

---

<sup>227</sup> LKF, 100

Door die grotere afstand en onpartijdigheid, vellen zij een ander soort oordeel. Zij zijn minder op toekomstig handelen gericht, maar meer op het begrijpen van het gebeuren. Hun oordelen proberen de geschiedenis te vatten. Zo waren het de toeschouwers van de Franse Revolutie die ‘de gebeurtenis als het ware een vaste plaats in de geschiedenis van de mensheid gaven, waardoor zij tevens een baken voor toekomstig handelen werd’.<sup>228</sup> We noemen die oordelen wegens hun retrospectieve dimensie ‘oordelen van de historicus’. We kunnen ze ook ‘retrospectieve oordelen’ noemen.

### 2. 2. 2. 6. Oordelen van de historicus

Het zijn dit soort oordelen waar Arendt op focust in de *Lezingen over Kants politieke Filosofie*. Oordelen van de historicus houden in dat we halt houden bij een bepaalde gebeurtenis en de historische betekenis ervan te beoordelen. In tegenstelling tot politieke oordelen, zijn zij gericht op het verleden. Nochtans hebben zij ook een component in het heden en de toekomst. Doordat zij namelijk een gebeurtenis een plaats geven in onze cultuur, hebben de retrospectieve oordelen ook invloed op onze toekomst.

Waarom Arendt zo veel belang hecht aan dat soort oordelen, lezen we in de laatste paragrafen van het postscriptum bij *Thinking* en in de *LKF*. De dertiende lezing eindigt namelijk als volgt:

Het vooruitgangsgeloof gaat in tegen de menselijke waardigheid. Bovendien impliceert vooruitgang dat het verhaal geen einde kent. De afloop van het verhaal ligt in de oneindigheid besloten. Er doet zich geen enkel moment voor waarop we halt kunnen houden en met de blik van een historicus kunnen omzien.<sup>229</sup>

Waar mensen een onderdeel van de geschiedenis worden, verliezen zij hun menselijkheid. Zij worden middelen voor het grote doel van de geschiedenis met hoofdletter. Gebeurtenissen worden onder de universele wet van de Geschiedenis geplaatst. We zagen dat ook reeds in 2. 2. 2. 6. De oordelen van de historicus proberen vanuit de gebeurtenis de betekenis voor onze toekomst te genereren zonder de universele wet. Zo stellen die oordelen ons in staat onze menselijke waardigheid te herwinnen. Menselijke waardigheid draait erom dat wij niet de Geschiedenis voor ons laten bepalen wat belangrijk is en wat niet, en dat wij de betekenis van een gebeurtenis niet verloren laten gaan in een groter geheel. We beschouwen een bepaalde gebeurtenis zonder die te

<sup>228</sup> *LKF*, 103

<sup>229</sup> *LKF*, 118



herleiden tot een stapje in een grotere historische evolutie. We proberen het unieke van die historische gebeurtenis te vatten in ons oordeel en het zo als voorbeeld voor de toekomst met ons mee te dragen. De vraag is dan hoe zo iets mogelijk is. Hoe doen we dat? Op die vraag antwoorden we in de volgende paragraaf.

### 2. 2. 2. 7. Exemplarische geldigheid

Hoe kunnen we een gebeurtenis beoordelen zonder ze te herleiden tot een onderdeelje van de Geschiedenis? Dat is een andere formulering voor de vraag hoe een reflexief oordeel mogelijk is. Arendt bespreekt die kwestie in de allerlaatste momenten van haar lezingen over Kant. ‘Kant biedt twee geheel verschillende oplossingen voor dit probleem.’<sup>230</sup> De tweede en meest waardevolle oplossing is de ‘exemplarische geldigheid’. Arendt legt dat begrip uit aan de hand van een voorbeeld. We kunnen de vele tafels die we in ons leven gezien hebben, ontdoen van hun secundaire eigenschappen en ons zo een idee vormen van de *abstracte tafel*.

Maar ‘[w]e kunnen [ook] een tafel zien of bedenken die we beoordelen als de best mogelijke tafel en nemen deze tafel als het voorbeeld van hoe tafels eigenlijk zouden moeten zijn: de *exemplarische tafel* (‘exemplarisch’ is afgeleid van *eximere*, ‘iets particuliers uitkiezen’). Dit exemplaar is en blijft iets particuliers dat in zijn particulariteit de algemeenheid onthult die anders niet gedefinieerd zou kunnen worden.’<sup>231</sup>

Laten we het nog eens verduidelijken aan de hand van de moedige Achilles. We zeggen bijvoorbeeld: ‘Deze man is moedig als Achilles.’ Achilles is een particulier persoon die model staat voor de karaktereigenschap van moed. Door een andere persoon te vergelijken met Achilles gaan we na of hij dezelfde eigenschap draagt. Dat is vergelijkbaar met wat we doen als we het woord ‘voorbeeldig’ gebruiken. Wanneer we zeggen dat iemand zich voorbeeldig gedraagt, dan zeggen we dat het gedrag van die persoon als voorbeeld kan gelden voor de anderen. Het gedrag van de anderen kunnen we toetsen aan het gedrag van die voorbeeldige persoon. Het gaat om een particulier persoon en een particulier gedrag, maar dit gedrag vervat in zichzelf de algemene regel van wat goed gedrag is. We gebruiken een particulier model als toetssteen om andere zaken aan te toetsen. Een voorbeeld is dus een particulier gegeven dat in zichzelf een concept of een algemene regel herbergt. Op dezelfde manier als bij het voorbeeld van Achilles moeten we

---

<sup>230</sup> LKF, 116

<sup>231</sup> LKF, 117

proberen na te gaan wat de voorbeeldwaarde is van een concrete gebeurtenis. Wat kunnen we leren van deze unieke gebeurtenis? Welke algemene regel houdt deze gebeurtenis in zich? Aan de hand van die voorbeeldwaarde geven we de gebeurtenis dan een plaats in onze geschiedenis en cultuur.

Natuurlijk heeft een voorbeeld maar waarde in de mate dat het voorbeeld passend gekozen is. Hier wringt meteen ook het schoentje. Eenmaal wij een goed voorbeeld hebben, hebben wij onze ‘tertium comparationis’ gevonden. Dat is de algemene regel die we ontdekten in het voorbeeld. Maar hoe zijn wij in staat die algemene regel, het algemene concept dat in een voorbeeld schuilt, te ontdekken? Hoe weten wij wat een goed voorbeeld is? Hoe kunnen wij oordelen dat dit de best mogelijke tafel is en dat zij als voorbeeld kan dienen? Die vragen laat Arendt onbeantwoord.

### **2. 2. 3. Oordelen als plicht**

We maakten in dit hoofdstuk het onderscheid tussen oordelen als activiteit en oordelen als resultaten van die activiteit. In deze paragraaf willen we dat onderscheid nogmaals verduidelijken.

#### **2. 2. 3. 1. Oordelen als activiteit**

Arendt ontwikkelt haar theorie over het oordeelsvermogen aan de hand van Kants esthetiek. Daarbij ligt de nadruk vanaf het begin op de ‘verruimde denkwijze’. De ‘verruimde geest’ is de *conditio sine qua non* voor de activiteit van het oordelen. Het houdt in dat we afstand nemen van onze eigen, subjectieve positie en dat we aandacht schenken aan de standpunten van anderen om zo tot een algemeen standpunt te komen. Door te denken vanuit het perspectief van de ander verruimen we onze geest. Arendt beschrijft dat als ‘op bezoek gaan’: ‘Denken met een verruimde geest houdt in dat we onze verbeeldingskracht leren om op bezoek te gaan [...]’.<sup>232</sup> We verlaten ons eigen standpunt en gaan op bezoek bij anderen, mensen die een ander standpunt innemen. Op grond van wat we geleerd hebben op deze geestelijke reizen, kunnen we dan een algemeen

---

<sup>232</sup> LKF, 77

standpunt innemen dat mijn eigen en andere particuliere visies overstijgt. We kunnen ons dan een juist oordeel vormen. De activiteit van het oordelen vereist dus dat wij geestelijk reizen en op bezoek gaan bij anderen. Het vermogen om op bezoek te gaan bij anderen steunt natuurlijk op de *sensus communis*. Dat extra zintuig stelt ons in staat de anderen aan te voelen en te begrijpen.

Dat ‘op bezoek gaan bij de ander’ maakt duidelijk wat het ware verschil is tussen denken en oordelen. Denken als de dialoog tussen Ik en Ik blijft steken in een dualiteit die nog geen echte pluraliteit is. De dualiteit is een splitsing tussen mij en mezelf. Pluraliteit daarentegen veronderstelt anderen die verschillend zijn van mezelf en die andere posities innemen in de wereld. Enkel bij die pluraliteit kan er sprake zijn van een ware dialoog als een ‘reizen door woorden’ waarbij hij die denkt, kennis maakt met de standpunten van de anderen.<sup>233</sup> Bij het oordelen maakt de dualiteit plaats voor een pluraliteit in de ware zin van het woord.

### **2. 2. 3. 2. Oordelen als resultaat**

In wat voorafging, onderscheidde we reeds drie verschillende soorten oordelen: politieke oordelen, morele oordelen en oordelen van de historicus. Die soorten oordelen zijn expliciet aanwezig in Arendts filosofie. Al die oordelen komen op dezelfde manier tot stand. Voor allemaal geldt Arendts theorie van het oordeelsvermogen. Zij zijn allemaal het resultaat van een geestelijk reizen en op bezoek gaan bij anderen. Waarin verschillen ze dan? Ten eerste verschillen die oordelen in inhoud. Elk van de oordelen is gericht op iets anders. Er is ook nog een tweede verschil dat te maken heeft met de activiteit van het oordelen. Bij oordelen is er een noodzakelijke gerichtheid op anderen. Het soort oordeel wordt bepaald door de vraag welke anderen men tijdens zijn geestelijke reizen bezocht heeft. Zij die oordelen, bevinden zich allemaal op een andere plaats ten opzichte van wat zij beoordelen. Wanneer we een politiek oordeel vormen, bevinden we ons op een andere plaats dan wanneer we ons een moreel oordeel vormen. Onze blik op het waarneembare gebeuren in de wereld is anders. Afhankelijk van die andere plaats vanwaar wij het gebeuren gadeslaan, zijn ook onze medetoeschouwers en dus ook onze bezoekers anders. Oordelen kunnen ook verschillen qua tijdsdimensie waarop ze gericht zijn. Sommige oordelen gaan over het verleden, anderen gaan dan weer over de toekomst.

---

<sup>233</sup> *T*, 185. Zie ook 1. 2. 2. 1.

Het politieke oordeel formuleert een antwoord op de vraag naar de juiste handelswijze in een politieke context. ‘Hoe gaan we de toekomst vormgeven?’ is de vraag. Bij het politieke oordeel houdt hij die oordeelt, in grote mate rekening met de standpunten van zijn medeactoren. Het is dan ook geen wonder dat verruimd denken zijn intrede deed. Het zijn namelijk die medestaanders die de beoordeler wil overtuigen van een bepaalde, toekomstige handelswijze. Dat soort oordelen vormen de bouwstenen van de politiek. Ze zijn de eerste soort oordelen die Arendt onderscheidt. Na het Eichmannproces worden die oordelen minder belangrijk.

Het morele oordeel beantwoordt de vraag van de moraliteit van een bepaalde handeling van een persoon en is meestal gericht op het verleden. Bij een moreel oordeel gaat hij die oordeelt, op bezoek bij het standpunt van wie hij beoordeelt. De beoordeler stelt zich meestal de vraag wat hij zou gedaan hebben in de te beoordelen situatie. Een moreel oordeel kan ook noodzakelijk zijn wat betreft het eigen gedrag (van zichzelf). Het stelt zich dan de vraag ‘wat moet ik doen in deze situatie?’ en richt zich op het heden. Met die morele oordelen willen wij anticiperen op ons geweten. Door in de wereld van de menselijke aangelegenheden de juiste oordelen te vellen over onze daden hoeven wij ons geweten niet te vrezen wanneer wij thuiskomen bij en in onszelf. Dat soort oordelen vinden we bij Arendt vooral terug in haar essays na het Eichmannproces. ‘Persoonlijke verantwoordelijkheid onder dictatuur’ en ‘Denken en morele overwegingen’ zijn daar mooie voorbeelden van.

Het oordeel van de historicus is dan weer gericht op onze omgang met de geschiedenis. Bij het vormen van zijn oordeel houdt de historicus rekening met de mogelijke oordelen van zijn medetoeschouwers. De historicus stelt de vraag naar de betekenis van een gebeurtenis. Welke waarde moet aan een historische gebeurtenis toegekend worden en hoe kunnen we ze het best herdenken? In de nasleep van WO II drongen die vragen zich natuurlijk op. Arendt besteedt dan ook opvallend veel aandacht aan retrospectieve oordelen in de *LKF*.

Een interessante vraag in dit verband is of naast die drie soorten oordelen nog andere soorten mogelijk zijn. Volgens ons is de lijst van de drie soorten oordelen voor Arendt zeker niet exhaustief. Arendt onderscheidt minstens nog twee andere soorten oordelen: het juridische oordeel en het oordeel van de filosoof. In ‘Persoonlijke verantwoordelijkheid onder een dictatuur’ – een essay uit 1964- noemt Arendt geschiedschrijving en rechtspraak in één adem. ‘[H]et is overduidelijk dat er geen enkele geschiedschrijving of rechtspraak mogelijk zou zijn als we

onzelf dit vermogen [te oordelen] ontzegden.<sup>234</sup> Het oordeel van de rechter wordt door Arendt als een evidentie ervaren, waardoor het niet meer aandacht geniet in haar filosofie. Toch gaat het hier wel degelijk om nog een vierde soort oordelen. Ook oordelen van de rechter gaan uit van het oordeelsvermogen en zijn het resultaat van de activiteit van het oordelen. Net zoals bij morele oordelen stellen zij de vraag naar de toelaatbaarheid van een handeling van een persoon. De rechter voert dus hetzelfde gedachtenexperiment uit als bij morele oordelen, maar hij doet dat op een zeer specifieke manier. Hij moet namelijk onafhankelijk en onpartijdig blijven. Hij vraagt zich dus niet af wat hij zou gedaan hebben in de voorliggende situatie. Hij vraagt zich af hoe iemand met dezelfde bekwaamheden en eigenschappen in dezelfde situatie zou gehandeld hebben. Hoever de rechter gaat met die subjectieve toemeting, bepaalt natuurlijk in grote mate zijn oordeel. Daarom worden aan die toemeting grenzen gesteld. De rechter stelt zich ook niet de vraag naar de moraliteit van een handeling, maar toetst de handeling aan de geldende wetgeving maar ook de algemene rechtbeginselen die in een maatschappij gelden. Dat zijn algemeen aanvaarde regels over de behoorlijkheid en rechtvaardigheid van handelen. Het oordeel van de rechter representeert dan ook het recht in een maatschappij.

Daarnaast kunnen we bij Arendt nog een ander soort oordelen onderscheiden: oordelen van de filosoof. Dat soort oordelen is enkel impliciet aanwezig bij Arendt in de vorm van haar eigen oordelen. Maar dat maakt ze er niet minder belangrijk op. In eerste instantie lijkt ‘het oordeel van de filosoof’ een *contradictio in terminis*. Het vormen van oordelen –of het nu morele, politieke of retrospectieve oordelen zijn- kan enkel gebeuren in de wereld van de menselijke aangelegenheden. Oordelen richten zich op de gebeurtenissen in de wereld. Filosofen heeft daarentegen behoefte aan de terugtrekking uit deze wereld. Filosofen houden zich bezig met het afwezige en indirecte. Kunnen filosofen –zij die zich buiten de wereld van de menselijke aangelegenheden- wel oordelen vellen? Is dat nu net niet de fout die Heidegger maakte? Door een langdurige terugtrekking in de wereld van het denken, kon hij niet meer wonen in de wereld van de menselijke aangelegenheden. In het licht van het voorgaande kunnen we stellen dat hij niet meer in staat was op bezoek te gaan bij anderen. Hij was zijn vermogen kwijt om geestelijk te reizen. Dat komt doordat hij zijn *sensus communis* verloren was. ‘De *sensus communis* stelt ons in staat te oordelen, dat wil zeggen in de wereld terug te keren, nadat we er ons uit teruggetrokken hebben om te reflecteren.’<sup>235</sup> Heidegger had echter van het denken zijn

---

<sup>234</sup> *Vo*, 52

<sup>235</sup> Remi Peeters, o.c., 129

woonplaats gemaakt en verloor zo zijn *sensus communis*. Bij het denken wordt de *sensus communis* namelijk tijdelijk buitenspel gezet. Wordt ze echter te lang buitenspel gezet, dan bestaat de kans dat we onze *sensus communis* verliezen. Wat bij Heidegger het geval was, maar daarom niet altijd het geval hoeft te zijn. Arendt vormt daar zelf het perfecte tegenvoorbeeld van. Zij heeft zich niet onthouden van het vellen van oordelen rond verschillende, controversiële zaken zoals het proces van Eichmann en de verantwoordelijkheid van de joden tijdens het nazisme. Daarbij oordeelt ze niet als rechter, noch als historica maar als filosofe. Zij heeft haar *sensus communis* nooit verloren en is letterlijk en figuurlijk op bezoek blijven gaan bij haar medefilosofen.

Wie anders dan Socrates zelf staat model voor het vellen van de filosofische oordelen? Socrates was filosoof in de ware zin van het woord: hij hield van de wijsheid zonder ooit de pretentie te hebben dat hij ze in pacht had. Het was er hem niet om te doen de enige, universele waarheid te vinden. Hij wou enkel de waarheid die iedereen potentieel bezat, naar buiten brengen. Hij wou zijn gesprekspartners verlossen van de mogelijke vooroordelen en ontwikkelde daarvoor zijn eigen techniek: de maieutiek, ook nog de dialectiek genaamd. Door samen dingen door te praten werd de waarheid of het windei in iemands opinie te voorschijn gebracht. Socrates' eigen rol bleef daarbij beperkt tot vragen stellen om de inconsequenties van iemands denken aan het licht te brengen. Oordelen van de filosoof zijn dat soort Socratische vragen. Filosofen die oordelen, stellen kritische vragen bij de wereld van de menselijke aangelegenheden.<sup>236</sup> Zij nemen een Socratische houding aan en brengen de implicaties van ons denken aan het licht. Zij maken met hun oordelen duidelijk welke criteria, waarden en maatstaven wij hanteren, en welke vooroordelen ons belemmeren. De drie kenmerken van Socrates zijn ook geldig voor de oordelen van de filosoof. Ten eerste zetten die oordelen ons aan onze eigen oordelen in vraag te stellen. Filosofen zetten ons aan opnieuw te denken en in actie te komen. Ten tweede verlossen filosofen ons op die manier van onze 'windeieren', van onze valse opinies en vooroordelen. In de wereld van de menselijke aangelegenheden ontstaat zo weer ruimte voor nieuwe opvattingen en ideeën. We kunnen weer openstaan voor 'nieuwe bezoekers', soms zelfs in de letterlijke zin van het woord. Maar ten derde kunnen die oordelen van de filosoof ons ook verlammen. Het in vraag stellen van onze waarden en oordelen kan leiden tot cynisme of losbandigheid of tot een

---

<sup>236</sup> Filosofie is niet louter het oordelen over de wereld van de menselijke aangelegenheden. Filosofie bestaat voornamelijk uit denken. Maar filosofie kan volgens ons niet louter tot denken herleid worden. Dan loopt men het risico zoals Heidegger zijn *sensus communis* te verliezen en niet meer in staat te zijn in de wereld terug te keren en er een oordeel over te vellen.

vernieuwd conservatisme. Nochtans houdt dat risico niet in dat filosofen van die oordelen mogen afzien. Volgens Arendt bestaat er namelijk zoiets als een ‘oordeelsplicht’ en dat niet enkel voor de filosofen, maar voor iedereen. We bespreken dat in de volgende paragraaf.

### 2. 2. 3. 3. Oordeelsplicht

Dat Arendt het oordelen als filosofe niet uit de weg is gegaan, heeft te maken met wat wij ‘oordeelsplicht’ hebben genoemd. We durven stellen dat volgens Arendt niemand vrijgesteld is van oordelen. In *Vo* schrijft Arendt:

Er bestaat in onze samenleving een wijdverbreide angst voor oordelen die helemaal niets te maken heeft met het bijbelse ‘Oordeelt niet, opdat ge niet beoordeeld zult worden[.] [...] Op het moment dat morele kwesties aan de orde worden gesteld, hoe vluchtig ook, zal degene die dat doet, worden geconfronteerd met dit angstaanjagende gebrek aan zelfvertrouwen en dus ook aan trots, en met een soort valse bescheidenheid waarbij de woorden ‘Wie ben ik, dat ik zou kunnen oordelen?’ in feite betekenen: ‘We zijn allemaal gelijk, allemaal even slecht, en de mensen die proberen of doen alsof ze proberen gedeeltelijk fatsoenlijk te blijven zijn heiligen of huichelaars, en moeten ons in beide gevallen met rust laten.’<sup>237</sup>

We proberen steeds meer oordelen uit te stellen of af te stellen. We roepen daarbij de geschiedenis of de wetenschap in. Pas als we alles begrijpen, alles gezien hebben en kennen, willen we een oordeel vellen. En door ons oordeel uit te stellen en af te stellen, worden we steeds onbekwamer een oordeel te vellen. Zo hopen we om onze verantwoordelijkheid te kunnen ontlopen. Nochtans komen we zo in een impasse terecht wat betreft ons verleden, heden en toekomst. Niemand kan aan de oordeelsplicht ontsnappen zonder schade te berokkenen aan zichzelf en de wereld waarin hij leeft. Zonder te oordelen kunnen we niet in het reine komen met ons verleden. We kunnen anderen niet vergeven zonder ze te beoordelen en we kunnen ook niet op de gepaste manier omgaan met onze geschiedenis en cultuur. Zonder te oordelen weten we ook niet hoe we moeten handelen. We handelen dan vanuit aangeleerde gewoonten zonder na te denken of die regels nog wel geldig zijn. Tenslotte weten we niet hoe we onze toekomst gestalte zullen geven. De wereld van de menselijke aangelegenheden loopt dan ook groot gevaar als we niet oordelen. Omwille van dit belang van oordelen, kent Kant in *Zum ewigen Frieden* aan de mensen een bezoekrecht toe. Dat ‘bezoekrecht, het recht van vereniging’ is ‘één van de

---

<sup>237</sup> *Vo*, 53

onvervreemdbaarste mensenrechten'.<sup>238</sup> Maar we hebben niet enkel het recht om op bezoek te gaan bij anderen. We hebben er zelfs de plicht toe: we moeten bij anderen op bezoek gaan om geldige oordelen te kunnen vellen. We zijn de wereld en onszelf een oordeel verschuldigd.<sup>239</sup>

### **2. 3. Oordelen tussen handelen en denken**

In deze laatste en derde paragraaf willen wij de vraag beantwoorden of oordelen de kloof dicht tussen denken en handelen. Volgens vele filosofen is dat wel het geval. Zij zien Arendts oordeelstheorie als de dichting tussen handelen en denken. Die visie lijkt soms door Arendt zelf aangemoedigd te worden. Anderen hebben dan weer benadrukt dat oordelen niet als oplossing mag worden gezien voor de spanning tussen denken en handelen. Wij bespreken beide visies en geven tot slot onze eigen visie.

Oordelen lijkt het midden te houden tussen handelen en denken. Ten eerste vertoont het veel gelijkenissen met denken: het houdt zich via de operatie van de verbeelding bezig met representaties. Denken en oordelen hebben ook nauwe banden zoals we reeds zagen in 2. 2. 1. 3. Oordelen en denken zijn 'onderling verbonden op een manier die lijkt op de onderlinge verbondenheid van het bewustzijn en het geweten'.<sup>240</sup> Ten tweede verschilt oordelen ook van denken. Waar oordelen verschilt van denken, lijkt het eerder naar handelen te verwijzen. Oordelen gaat over concrete handelingen en gebeurtenissen. 'Denken houdt zich bezig met onzichtbare dingen, met representaties van dingen die afwezig zijn; een oordeel betreft altijd specifieke voorvallen en dingen in onze directe nabijheid.'<sup>241</sup>

De woonplaats van het oordeelsvermogen bevindt zich dan ook in de wereld van de menselijke aangelegenheden. 'De terugtrekking bij het oordelen is duidelijk erg verschillend van de terugtrekking van de filosoof. Oordelen verlaat niet de wereld van de verschijningen maar trekt zich terug uit een actieve betrokkenheid in de geprivilegerde positie om het geheel te

---

<sup>238</sup> *LKF*, 115

<sup>239</sup> Dit gegeven houdt een heel belangrijke opdracht voor de filosofie in. Via haar oordelen in de vorm van vragen kan zij ons namelijk weer bewust te maken van deze plicht te oordelen en ons opnieuw aanleren te oordelen.

<sup>240</sup> *Vo*, 183

<sup>241</sup> *Vo*, 183



aanschouwen.<sup>242</sup> De filosoof daarentegen trekt zich geheel terug uit de wereld van de menselijke aangelegenheden. In zeldzame gevallen maakt hij zelfs zijn woonplaats in het denken. Oordelen heeft net als handelen behoefte aan pluraliteit. Om een geldig oordeel te verkrijgen, moeten we op bezoek gaan bij anderen.

Oordelen neemt blijkbaar de perfecte middenpositie in tussen denken en handelen. Is het niet overduidelijk dat Arendt met de oordeelstheorie een overbrugging brengt tussen beide? Dana Villa betwijfelt de overbruggingsfunctie van oordelen. Zij vindt dat oordelen niet als de ultieme oplossing kunnen worden gezien voor de spanning tussen denken en handelen.<sup>243</sup> Volgens haar heeft Arendt goede redenen om handelen, denken en oordelen gescheiden te houden. Ze staat namelijk extreem sceptisch tegenover het ideaal van eenheid tussen denken en handelen. Waar denken en handelen samenvallen, ontstaat een doelmiddel-rationaliteit die handelen herleidt tot werken. Handelen wordt dan namelijk ontdaan van zijn onvoorspelbaarheid en wordt ingezet om het uitgedachte doel te verwezenlijken. Ook oordelen is bij die eenheid tussen denken en handelen niet meer mogelijk. Er ontstaat een situatie analoog aan wat gebeurt bij het vooruitgangdenken: de historische gebeurtenis wordt herleid tot een stapje in de Geschiedenis. De concrete gebeurtenis wordt onder de algemene wet van de Geschiedenis geplaatst.

Ook wij zien oordelen niet als het dichten van de kloof tussen denken en handelen. Oordelen kan juist gezien worden als het bevestigen van de kloof tussen beide. Door haar oordeelstheorie vermijdt Arendt het samenvallen van denken en handelen. Ze ontwerpt een perfect volwaardig vermogen naast de andere onzichtbare activiteiten van denken en willen en de zichtbare activiteit van handelen. Oordelen kan niet herleid worden tot een vorm van handelen, noch tot een methode van denken. De enige mogelijke link die we via oordelen tussen handelen en denken mogen maken, is er een van afhankelijkheid. Tussen denken, oordelen en handelen bestaat er een hiërarchisch evenwicht. Daarbij komt eerst denken, daarna oordelen en tot slot handelen. Die drie activiteiten vormen één evenwichtig geheel waarbij de één niet zonder de ander kan en de ene activiteit altijd verwijst naar de andere activiteiten.

Denken is de innerlijke dialoog van de twee-in-één die Ik ben. Iedereen voert die dialoog in zichzelf: hij stelt zichzelf vragen en beantwoordt die ook zelf. ‘Denken kan dialectisch en kritisch

---

<sup>242</sup> T, 94

<sup>243</sup> Joke Hermsen en Dana Villa, *The Judge and the Spectator. Hannah Arendt's Political Philosophy*, Leuven, Peeters, 1999, 10

worden omdat het door dit proces van vragen en antwoorden gaat, door de dialoog van het *dialegesthai*, wat eigenlijk een ‘reizen door woorden’ is, [...] waarbij we ons steeds de basisvraag van Socrates stellen: *Wat bedoel je als je zegt...? [...]*<sup>244</sup> Die basisvraag is niets anders dan de vereiste dat we consistent zijn met onszelf in ons denken. Inconsistente theorieën, leerstellingen en waarden worden door het denken vernietigd. Zo maakt het denken plaats voor het oordelen.

Bij het oordelen komt het er namelijk op neer dat we op bezoek gaan bij anderen. Zolang wij vastzitten aan onze eigen ‘voor-oordelen’ kunnen wij geen afstand nemen van ons eigen standpunt en geestelijk op reis gaan. Denken is een voorwaarde om verruimd te kunnen denken en te oordelen. Ook bij het oordelen wordt er geestelijk een dialoog gevoerd. Het gesprek verloopt nu echter niet meer tussen Ik en Ik, maar tussen anderen en ik. Ik ga geestelijk op reis. Door op bezoek te gaan bij anderen en aandacht te schenken aan de standpunten van anderen, ben ik in staat om verruimd te denken en een geldig oordeel te vellen. Oordelen kent de noodzaak van geestelijke pluraliteit.

Dat oordeel mondt uiteindelijk uit in een handelen of spreken. Zolang ik mijn oordeel niet heb uitgesproken, verkrijgt het geen werkelijkheidswaarde. Door mijn oordeel uit te spreken of naar mijn oordeel te handelen, wordt het deel van de werkelijkheid. Door gezien en gehoord worden, door de menselijke pluraliteit mondt het oordeel uiteindelijk uit in de wereld van de menselijke aangelegenheden. Het krijgt de gestalte van handelen of spreken. De dialoog zoals Socrates die verstond, speelt aldus een hoofdrol bij Arendt. Zowel op het vlak van denken, oordelen en spreken staat de dialoog centraal. Dat dankt Arendt aan haar andere leermeester: Socrates.

---

<sup>244</sup> T, 185. Eigen vertaling

## Conclusie

Hannah Arendt heeft in haar filosofie heel wat aandacht besteed aan de spanningsverhouding tussen filosofie en politiek. Ze formuleert de tegenstelling op een originele wijze in termen van denken en handelen. Bij de ontleding van die activiteiten blijkt dat zij zich afspelen op een andere plaats. Handelen en spreken zijn noodzakelijk zichtbare activiteiten. Zij moeten gezien en gehoord worden door anderen om te kunnen plaatsvinden. Denken daarentegen is een onzichtbare activiteit. Om te kunnen denken moet de denker zich terugtrekken uit de wereld van de menselijke aangelegenheden. De activiteiten van handelen en spreken kunnen dus niet samen voorkomen met denken. Zij hebben een andere woonplaats.

Wie die activiteiten professioneel beoefent, verblijft langere tijd op dezelfde woonplaats. Zo trekt de filosoof zich voor langere tijd terug uit de wereld van de menselijke aangelegenheden. De politicus daarentegen verblijft er dan weer voor langere tijd zonder de wereld van het denken op te zoeken. Beiden lopen daardoor risico's. De filosoof riskeert zijn voeling met de wereld en zijn bewoners te verliezen. De politicus daarentegen die nooit de wereld van het denken opzoekt, loopt het risico de voeling met zichzelf en zijn geweten te verliezen. We kunnen maar beter niet te lang op dezelfde woonplaats vertoeven en nu en dan eens op bezoek gaan bij de ander.

Dat is precies wat Arendt uitwerkt in haar oordeelsbegrip. De activiteit van het oordelen is het 'op bezoek gaan bij de ander'. Arendt werkt haar theorie over het oordeelsvermogen uit aan de hand van Kants esthetiek. Volgens haar verschilt de manier waarop we het schone beoordelen, immers niet zo erg veel van de manier waarop we het goede beoordelen. Oordelen is eigenlijk een soort innerlijk smaken. Ik weet onmiddellijk of ik ermee instem of niet. Het criterium dat ik daarbij gebruik, zijn de mogelijke oordelen van een gemeenschap. Om die oordelen te kennen, gebruik ik de techniek van het 'verruimde denken'. Ik probeer vanuit mijn eigen identiteit een standpunt te denken dat ik zelf feitelijk niet inneem. Ik communiceer innerlijk met anderen om na te gaan wat de mogelijke visies van anderen zijn. Wanneer ik dus een oordeel vel, doe ik dat als lid van een gemeenschap en laat ik mij leiden door mijn 'sensus communis'. Die gemeenschapszin is voor Arendt van groot belang. Het is als het ware een zintuig, een instinct dat mij in staat stelt anderen aan te voelen. Zo maakt die *sensus communis* ook communicatie

mogelijk. Spraak is afhankelijk van die gemeenschapszin. Zonder dat instinct zou er dus van een gemeenschap geen sprake zijn, laat staan van een politieke gemeenschap.

Die activiteit van het oordelen als geestelijk reizen en op bezoek gaan bij anderen kan leiden tot verschillende soorten oordelen. Wij kunnen duidelijk in Arendts filosofie politieke, morele en oordelen van de historicus onderscheiden, maar er zijn ook aanzetten tot andere soorten zoals juridische oordelen en oordelen van de filosoof. Die soorten verschillen qua inhoud. Ze zijn allemaal gericht op iets anders. Politieke oordelen zijn gericht op toekomstig handelen. Morele oordelen gaan -net zoals juridische oordelen- over een handeling van een bepaalde persoon. Oordelen van de historicus zijn dan weer gericht op het verleden.

Op bezoek gaan bij anderen is volgens Arendt niet alleen een recht, maar ook een plicht. Wij zijn het onszelf en de wereld verschuldigd anderen te bezoeken voor we een oordeel vellen. Wij hebben een oordeelsplicht. We mogen onze verantwoordelijkheid niet ontlopen door ons oordeel op te schorten. Dat is nefast voor onszelf en de wereld die we delen met anderen. Filosofie kan hierbij een belangrijke rol vervullen. Het oordeel van de filosoof is een vraag die gericht is aan de wereld en zijn bewoners. Het wil de mensen (verruimd) doen denken.

Zo bevindt Arendts oordeelsbegrip zich tussen denken en spreken, of nog anders gezegd: tussen filosofie en politiek. Toch zou het verkeerdt zijn oordelen kloofdichtende eigenschappen toe te schrijven. Oordelen maakt inderdaad de overgang van denken naar spreken mogelijk, maar daarom dicht het de kloof nog niet. Het heft de spanning tussen denken en spreken (of handelen) niet op. Wij hebben zelfs geopteerd om oordelen te beschouwen als een bevestiging van de spanning tussen denken en spreken (of handelen). Oordelen maakt wel een overgang tussen de twee polen van de spanningsverhouding mogelijk. Het oordeelsvermogen verbindt denken met handelen. In Arendts filosofie bestaat er een hiërarchisch evenwicht tussen denken, oordelen en handelen. Wie wil handelen, moet oordelen. Oordelen heeft dan weer de ruimte nodig die geschapen wordt door denken.

In deze thesis hebben we geprobeerd een overzichtelijke schets te geven van die spanningsverhouding tussen filosofie en politiek zoals Arendt ze waarneemt. Dat gebeurde in het eerste hoofdstuk. In het tweede hoofdstuk hebben we dan het antwoord van Arendt weergegeven. Oordelen stond daarbij centraal.

De vijandigheid van de filosofie tegenover de politiek bestaat volgens Arendt vanaf het rechtsgeding tegen Socrates. Dat betekent dat Socrates zelf aan die vijandigheid ontsnapte. Hij is volgens Arendt een voorbeeld van hoe de filosoof met de politiek op een niet-vijandige manier kan omgaan. Socrates vormt zo een tegenvoorbeeld voor Plato en Heidegger die de politiek wilden elimineren, maar hij biedt ook een alternatief voor het terugtrekken van de filosoof uit de wereld van de menselijke aangelegenheden. Met zijn levenswijze maakt Socrates duidelijk wat de filosofie voor de politiek kan betekenen. Hannah Arendt is dan ook in verschillende van haar werken op de persoon van Socrates ingegaan. In *Thinking* en in 'Denken en morele overwegingen' beschrijft ze de drie beelden die Socrates voor zichzelf gebruikte. Toch komt vooral in 'Filosofie en politiek' de mens Socrates naar voren. Daar beschrijft ze de rol die Socrates speelde voor de polis op een zeer tastbare manier.

Socrates was wijs omdat hij wist dat hij niet wist. Daarom was hij filosoof in de ware zin van het woord: hij hield van de wijsheid zonder ooit de pretentie te hebben dat hij ze in pacht had. Het was er hem niet om te doen de enige, universele waarheid te vinden. Hij wou enkel de waarheid die iedereen potentieel bezat, naar buiten brengen en zijn gesprekspartners verlossen van de mogelijke valse 'doxa's' of 'vooroordelen'. Daarvoor ontwikkelde hij zijn eigen techniek: de maieutiek of ook nog de dialectiek genaamd. Door samen dingen door te praten werd de waarheid of het windei in iemands opinie te voorschijn gebracht. Zijn eigen rol bleef daarbij beperkt tot vragen stellen. Daarbij moesten de gesprekspartners natuurlijk vrienden zijn. Ze moesten zich als elkaars gelijken weten. Daarom beschreef Socrates zichzelf als vroedvrouw. Griekse vroedvrouwen waren zelf onvruchtbaar. Socrates bouwde zelf geen filosofische ideeën; zijn rol bleef beperkt tot het verlossen van zijn gesprekspartners van hun 'meningen', hun niet-onderzochte vooroordelen die het denken in de weg stonden.

Voor Socrates was het voeren van die dialoog een politieke onderneming. Ten eerste had de dialoog plaats op de 'agora', de marktplaats, waar elkeen in staat was het gesprek te volgen of het woord te nemen wanneer hij dat nodig achtte. Socrates, de filosoof, leefde niet verborgen in een of andere school waar hij zijn theorieën uitbouwde, maar hij stelde zijn vragen in het centrum van de polis, midden op het marktplein waar iedereen in staat was hem te horen of te zien. Ten tweede had hij met zijn dialoog een politiek doel voor ogen.

Socrates wilde de stad waarheidslievender maken, door de waarheid van elke burger ter wereld te brengen. [...] De rol van de filosoof is in dat geval niet die van heerser over de stad, wel die

van 'horzel'; hij moet geen filosofische waarheden vertellen, maar de burgers waarheidslievender maken.<sup>245</sup>

De onophoudelijke concurrentiestrijd die kenmerkend was voor de polis, vormde volgens Socrates een bedreiging voor het algemene welzijn. Als horzel wou hij de burgers wakker maken uit hun slaap van ononderzochte vooroordelen. Ze waren opgehouden met na denken en met het ter discussie stellen van de regels die ze volgden. Met zijn dialoog wou hij van de burgers weer vrienden maken die begrip konden opbrengen voor de opinies van de ander na hun eigen meningen ter discussie te hebben gesteld. Het zien van de wereld vanuit het standpunt van de ander was wat hij de burgers kon bijbrengen. 'Socrates lijkt geloofd te hebben dat de politieke functie van de filosoof erin bestond behulpzaam te zijn bij het tot stand brengen van dit soort van gemeenschappelijke wereld, die gebouwd is op het begrijpen, eigen aan de vriendschap, en waarin geen heerschappij nodig is.'<sup>246</sup>

Waarom werd Socrates dan toch door de polis ter dood veroordeeld?<sup>247</sup>

Hoe kon hij die van de burgers vrienden wou maken, dan zoveel vijanden maken? Op hetzelfde moment dat hij de burgers waarheidslievender wou maken, legde Socrates ook de kwetsbaarheden van de polis bloot. Hij stelde niet enkel de felle concurrentiestrijd van de politici in vraag, maar ook de deugden en waarden waarop zij zich baseerden. De gevestigde waarden, regels en gewoonten onderwierp hij aan zijn vragen en hij zette daarmee het gezag van voornamen burgers op losse schroeven. Socrates als sidderrog verlamde ook iedereen met wie hij in aanraking kwam. De verwondering die hem met verstomming sloeg, bracht hij ook over op anderen. Dat is de destructieve kracht van het denken die een ondermijnend effect heeft op de gedachten die zich tot regels stolden. Bij sommigen van Socrates' volgelingen leidde het socratische onderzoek zonder tot nieuwe waarheden te komen inderdaad tot cynisme en losbandigheid. 'De zoektocht naar betekenis, waarin alle aanvaarde leerstellingen en regels meedogenloos onderuitgehaald worden, kan zich op ieder moment als het ware tegen zichzelf keren en leiden tot een omkering van oude waarden, die tot 'nieuwe waarden' worden verklaard.'<sup>248</sup> De wind van Socrates' denken vaagde de gevestigde normen weg en bracht de burgers, vooral de jongeren, in verwarring. Hij liet het achterste van zijn tong nooit zien en hield zijn eigen oordeel voor zichzelf volgens de burgers. Uiteindelijk wordt het conflict opgelost

---

<sup>245</sup> *Pdt*, 126

<sup>246</sup> *Pdt*, 129

<sup>247</sup> Zie Catherine Vallée, *Hannah Arendt. Socrate et la question du totalitarisme*. Parijs, Ellipses, 1999, 19-42

<sup>248</sup> *Vo*, 174

doordat de filosoof zich terugtrekt. Socrates blijft liever trouw aan zichzelf door de gifbeker te drinken dan door de wetten van de polis te volgen.

Hoe kan die man nu een voorbeeld zijn voor Arendt om te tonen wat de filosofie aan de politiek te bieden heeft? Toont de persoon van Socrates juist niet aan dat de filosoof zich maar beter van de politieke wereld afzijdig houdt? Voor Arendt is dat niet zo. Zij ziet in zijn levenshouding heel wat elementen die voor de politiek van wezenlijk belang zijn. Heel wat van die elementen zijn ook in haar eigen filosofie terug te vinden.

Ten eerste laat Socrates de filosofie plaatsvinden op de agora. Filosofie vindt plaats in het openbaar en iedereen kan eraan deelnemen. Het is geen onderneming weggelegd voor de elite. Ook bij Kant vindt Arendt die gedachte terug. Ook voor hem was waarheid iets waar iedere mens belang bij heeft en ook door de grote massa te begrijpen is.<sup>249</sup> Die gedachte is bij Arendt terug te vinden als oordeelsplicht. Geen enkel mens ontsnapt aan zijn verantwoordelijkheid door zijn oordeel op te schorten volgens haar. Door niet te oordelen verloochenen we onszelf en de wereld. Ten tweede probeert Socrates niet –zoals Plato- iedereen te overtuigen van één universele waarheid. Socrates respecteert ieders individuele mening. Hij probeert die mening enkel te ontdoen van mogelijke vooroordelen. Zo maakt Socrates ruimte voor het denken. Hij stelt de burgers in staat met een verlichte geest te onderzoeken wat ze eigenlijk denken. Hij steekt de burgers aan opnieuw te denken, zonder hen voor te kauwen wat ze moeten denken. Hij begeleidt hen daarbij via de dialoog. De dialoog die ze voerden met Socrates, kunnen ze daarna in de stilte van het innerlijke verder zetten. Arendt bouwt haar activiteit van het denken op rond die socratische dialoog. Het denken is voor haar de stille dialoog tussen de twee-in-één die Ik ben. Net zoals voor Socrates vernietigt het de gevestigde waarden en normen en laat de denker verlamd achter. Het destructieve effect van het denken maakt zo ruimte om te oordelen.

Ten derde wil Socrates van de burgers vrienden maken volgens Arendt. Dat houdt in dat zij elkaar als gelijken beschouwen en respect hebben voor elkaars opinie. Enkel zo kunnen zij een gemeenschap opbouwen. Enkel door verder te kijken dan ons eigen, subjectief standpunt kunnen wij in een gemeenschap leven. Socrates wil ons met andere woorden ‘verruimd’ doen denken. Wij hebben nu eenmaal allemaal verschillende standpunten. De gemeenschap moet die visies niet herleiden tot één algemene deler, maar ze moet juist in staat zijn die verschillende visies samen te herbergen. Op die manier erkent Socrates ook de pluraliteit. Niet de éne, universele waarheid

---

<sup>249</sup> LKF, 67

maar de standpunten van velen vormen de werkelijkheid. Ook die visie deelt Arendt met Socrates.

De filosoof zorgt er ten slotte voor dat we niet in slaap vallen. De massa –zoals Arendt wat neerbuigend schrijft- heeft de neiging in slaap te vallen. De waarden verworden tot gewoonten die niet langer in vraag gesteld worden. De mensen verworden tot burgers die blindelings gehoorzamen, mensen die niet langer in staat zijn te oordelen en schuilen achter de valse bescheidenheid van ‘Wie ben ik, dat ik zou kunnen oordelen?’. Het is aan de filosoof als horzel om de slapende gemeenschap met vragen wakker te prikken. Door hun aanwezigheid blijft de gemeenschap alert en denkend. De wind van het denken van filosofen doet het stof opwaaien en veroorzaakt gesprek en discussie, de essentie van politiek. Natuurlijk zijn zij niet de éniigen die tot gesprek en discussie kunnen leiden. Waarin zij van de anderen verschillen, is dat zij niet zozeer een antwoord moeten bieden, dan wel vragen moeten blijven stellen. In een gemeenschap waar de filosoof de mond gesnoerd wordt -zoals in het geval van Socrates- staat niet enkel de democratie, maar het wezen van de politiek onder druk volgens Arendt. Waar kritische vragen niet meer mogelijk zijn, wordt politiek in de Arendtiaanse betekenis van het woord vervangen door heerschappij. Het is natuurlijk niet aan de filosofen om te bepalen hoe de politici moeten handelen, maar dat betekent nog niet dat filosofen niet kunnen bijdragen aan de politiek. Politiek is essentieel handelen en spreken. Waar het gesprek ophoudt en de stemmen verstommen, loopt de gemeenschap het gevaar zichzelf op te lossen en zich over te geven aan de heerschappij. Filosofie kan door de gepaste vragen te stellen vermijden dat de discussie niet langer gevoerd wordt. Zij kan met haar kritische vragen de burgers denkend houden en misschien zo voorkomen dat de rampen van de twintigste eeuw zich herhalen.

Het leven van Socrates maakt zo duidelijk hoe politiek en filosofie samen kunnen bestaan. Dat is ook hoe Hannah Arendt het samenleven van politiek en filosofie zag. Ze heeft ook haar eigen leven op die manier uitgebouwd en zo een alternatief geboden voor wat Heidegger deed.

Ten eerste nam ze Socrates’ methode over. Arendt stelde zichzelf vooral vragen. Ze wou anderen niet beleren. Op een symposium aan haar gewijd, wou ze enkel aanwezig zijn als deelnemster. Haar boeken waren eigenlijk de neerslag van haar denken: de dialoog die ze met zichzelf voerde. Daarbij bouwde ze natuurlijk een aantal ideeën uit, maar het geheel was nooit af. Ze weigerde systemen en doctrines op te bouwen. Filosoferen was voor haar als het weven van Penelopes sluier: ze maakte weer los wat ze opgebouwd had, om de volgende dag opnieuw te kunnen



beginnen. Denken was voor haar een helse activiteit die nooit afgelopen was en waarbij niet het resultaat maar de activiteit zelf centraal stond. ‘Ik wil begrijpen’ was daarbij haar motto.

Ten tweede heeft ze zich -net zoals Socrates- geëngageerd voor de politiek. Ze voelde het als haar plicht zich in te zetten voor de wereld van de menselijke aangelegenheden. Anders dan bij Heidegger is die wereld altijd haar woonplaats gebleven. Arendt slaagde erin om moeiteloos over te gaan van de wereld van het denken naar de wereld van de menselijke aangelegenheden. Ze ging niet alleen figuurlijk maar ook letterlijk vaak op bezoek bij de anderen. Terwijl Heidegger langzaam zijn voeling met de wereld verloor, werd Hannah Arendt steeds beter in het aanvoelen van wereld en zijn burgers. Pas wanneer zij dacht dat ze de politieke wereld voldoende begrepen had, durfde ze meer tijd te besteden aan haar eerste liefde: de filosofie.

Ten derde is ze altijd trouw gebleven aan de inzichten die ze van Socrates overnam:

*Eén*: ‘het is beter kwaad te ondergaan dan kwaad te doen’. *Twee*: ‘Zelf zou ik er de voorkeur aan geven, m’n beste, dat mijn lier ontstemd was en vals klonk, en een koor dat op mijn kosten zong en danste, en dat massa’s mensen precies het omgekeerde zeiden van wat ik zeg, liever dan dat ik in mijn eentje [*één zijnde*] in disharmonie was met mezelf en mijzelf tegensprak.’<sup>250</sup>

Beide positieve stellingen die volgens Arendt op Socrates’ ervaring gebaseerd zijn, worden door haar het meest geciteerd. Ook volgens Arendt is het voor de filosoof belangrijker om trouw te blijven aan zichzelf dan de wetten van de polis te volgen. Want wanneer de wetten van de polis de verkeerde kant opgaan, moet de filosoof kunnen terugvallen op zijn oordeelsvermogen. Hij moet de juiste vragen stellen en kritische oordelen vellen om de burgers aan te zetten te denken en om hen hun verantwoordelijkheden te doen opnemen. Hannah Arendt is dat steeds blijven doen.

---

<sup>250</sup> *Vo*, 177

## Bibliografie

### Werk van Hannah Arendt

- Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York, Viking Express, 1963, 275
- Arendt, Hannah, *Between Past and Future*. New York, Penguin Books, 1993, 306
- Arendt, Hannah, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. München, Piper Verlag, 1998, 333
- Arendt, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago, The University of Chicago Press, 1992, 174
- Arendt, Hannah, *Men in Dark Times*. San Diego, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1968, 272
- Arendt, Hannah, *On Revolution*. New York en Middlesex, Penguin Books, 1984, 350
- Arendt, Hannah, *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press, 1958, 333
- Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1951, 527
- Arendt, Hannah, *The Life of the Mind: Thinking*. London, Secker & Warburg, 1977, 258

### In het Nederlands

- Arendt, Hannah, *De crisis in de cultuur. Haar sociale en politieke betekenis*. Kampen, Kok Agora, 1995, 125
- Arendt, Hannah, *Oordelen. Lezingen over Kants politieke filosofie*. Amsterdam, Krisis/Parresia, 1994, 125
- Arendt, Hannah, *Over revolutie*. Amsterdam en Antwerpen, Atlas, 2004, 397
- Arendt, Hannah, *Politiek in donkere tijden. Essays over vrijheid en vriendschap*. Amsterdam, Boom, 1999, 221
- Arendt, Hannah, *Tussen verleden en toekomst. Vier oefeningen in politiek denken*. Leuven, Garant, 1994, 175
- Arendt, Hannah, *Verantwoordelijkheid en oordeel*. Rotterdam, Lemniscaat, 2003, 274
- Arendt, Hannah, *Vita activa. De mens: bestaan en bestemming*. Amsterdam, Boom, 1999, 400

### Secundair literatuur over Hannah Arendt

- Bernstein, Richard J., *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1986, 313
- Benhabib, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks, Sage Publications, 1996, 247

- Bradshaw, Leah, *The Political Thought of Hannah Arendt*, Toronto, University of Toronto Press, 1989, 162
- Breier, Karl-Heinz, *Kopstukken Filosofie: Arendt*. Rotterdam, Lemniscaat, 2002, 1991, 191
- Canovan, Margaret, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 298
- De Visscher, Jacques, Van den Bossche, Marc en Weyembergh, Maurice, (ed.), *Hannah Arendt en de moderniteit*. Kampen, Kok Agora, 1992, 275
- Ettinger, Elzbieta, *Hannah Arendt. Martin Heidegger*. New Haven en Londen, Yale University Press, 1995, 139
- Passerin d'Entrèves, Maurizio, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London, Routledge, 1994, 217
- Peeters, Remi, *Voor een politiek denken. Hannah Arendts ontmanteling van de politieke filosofie*. Leuven, HIW, 1995, 359. Doctoraatsverhandeling.
- Prins, Bart, *Op de bres voor vrijheid en pluraliteit. Politiek in de post-metafysische revisie van Hannah Arendt*, Amsterdam, VU Uitgeverij, 1990, 227
- Taminiaux, Jacques, *Het Thracische dienstmeisje en de professionele denker. Hannah Arendt en Martin Heidegger*. Nijmegen, Uitgeverij SUN, 2000, 239
- Vallée, Catherine, *Hannah Arendt. Socrate et la question du totalitarisme*. Parijs, Ellipses, 1999, 143
- Villa, Dana R. en Hermsen, Joke J., *The Judge and the Spectator. Hannah Arendt's Political Philosophy*. Leuven, Peeters, 1999, 239
- Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt. For Love of the World*. New Haven en London, Yale University Press, 1982, 563

***Voor een volledige bibliografie over Arendts werk en de belangrijkste secundair literatuur***

- Villa, Dana, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 304

**Andere geciteerde werken**

- Aristoteles, *Ethica*. Deventer, Salland de Lange, 1999, 360
- Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. Band 19, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, 225
- Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 535
- Guyer, Paul, *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 251
- Scruton, Roger, *Kopstukken Filosofie: Kant*. Rotterdam, Lemniscaat, 2000, 123