



FACULTEIT LETTEREN EN WIJSBEGEERTE

DEPARTEMENT WIJSBEGEERTE

De Eenzaamheid van de Waarheidsspreker

De rol van waarheid in de politieke theorie van Hannah Arendt

Promotor: prof. dr. Geert Van Eekert

Verhandeling aangeboden tot het
verkrijgen van de graad van
Meester in de Wijsbegeerte
door:
Daan Nicolay, 20083230

Antwerpen, 30/07/2015

DANKWOORD

Een thesis komt nooit in volledige isolatie tot stand, en ook deze niet. Bijgevolg wens ik een aantal mensen te bedanken die me hebben geholpen bij het schrijven van deze thesis. In de eerste plaats mijn promotor, Prof. Dr. Geert Van Eekert. Ik wens hem graag te bedanken voor mij in de juiste richting te sturen binnen het werk van Hannah Arendt en de secundaire literatuur, alsook voor het advies dat hij gegeven heeft. Vervolgens wens ik Els Van Peborgh te bedanken, om mij te begeleiden en raad te geven. Graag bedankte ik ook Kaat Couderé en Alexander Bekaert om mijn thesis na te lezen en te wijzen op fouten. Ten slotte wil ik Kristof Van Baarle bedanken. De feedback die hij me gegeven heeft, heeft deze thesis naar een hoger niveau getild.

INHOUDSOPGAVE

DANKWOORD	1
INHOUDSOPGAVE	2
ABSTRACT	4
INLEIDING	5
1. VITA ACTIVA EN DE PUBLIEKE RUIMTE BIJ HANNAH ARENDT	9
1.1 VITA ACTIVA	9
1.2 ARBEIDEN, WERKEN EN HANDELEN	12
1.3 DE PUBLIEKE RUIMTE	16
1.3.1 DE GRIEKSE POLIS ALS VOORBEELD VOOR DE PUBLIEKE RUIMTE	17
1.3.2 HANNAH ARENDTS HISTORICITEIT	19
1.3.3 DE PUBLIEKE RUIMTE ALS GEDEELDE RUIMTE	21
2. HET POLITIEKE SPREKEN EN HET GEVAAR VAN HET CLICHÉ	24
2.1 OPENBARING VIA SPREKEN IN DE PUBLIEKE RUIMTE	24
2.2 DE SOCIALE RUIMTE	26
2.3 HET ONTSTAAN VAN HET POLITIEKE SPREKEN	27
2.3.1 INVLOED VAN JASPERS	27
2.3.2 INVLOED VAN HEIDEGGER	29
3. MENINGSVORMING EN DISCUSSIE BIJ HANNAH ARENDT	35
3.1 MENINGSVORMING	35
3.2 HET ESTHETISCH OORDEEL BIJ KANT ALS EXEMPLARISCH VOOR POLITIEK OORDELEN	36
3.3 AGONISTISCHE RETORIEK ALS WAPEN TEGEN CONFORMISME	40
4. WAARHEID IN DE POLITIEKE SFEER	43
4.1 ARENDTS OPVATTING VAN WAARHEID	43
4.1.1 COMMON-SENSE WAARHEID	43
4.1.2 WAARHEID EN BETEKENIS	44
4.2 STAAT WAARHEID BINNEN OF BUITEN HET POLITIEKE DOMEIN?	47
4.3 WAARHEID EN POLITIEK: OORSPRONG VAN HET CONFLICT	50
4.4 DE KWETSBAARHEID VAN DE FEITEN	52
4.5 HET GEVAAR VAN DE TOTALE LEUGEN	56
4.5.1 DE ONMOGELIJKHEID VAN DE TOTALE LEUGEN	58
4.5.2 HET HANDELEN VAN DE LEUGENAAR	60
4.5.3 WAARHEIDSGARANTIE IN DE POLITIEKE SFEER	61
5. WAARHEID EN MENING: DE PROBLEMATISCHE ROL VAN DE EXPERT	64
5.1 DE WAARHEIDSSPREKER ALS BUITENSTAANDER	64
5.2 NARRATIEF EN DENKEN	66
5.2.1 EXACTE EN HUMANE WETENSCHAPPEN	69
5.3 DE WAARHEIDSSPREKER ALS WERKENDE MENS	70
5.4 DE KUNSTENAAR EN THEATERMAKER ALS WAARHEIDSSPREKER	71
5.5 DE WAARHEIDSSPREKER IN ONZE TIJD	75
5.5.1 DE WAARHEID OVER HET TIANANMENPLEIN	75
5.5.2 HET GEBREK AAN KEUZE IN DE EUROCRISIS	77

BESLUIT	81
BIBLIOGRAFIE	87
PRIMAIRE LITERATUUR	87
SECUNDAIRE LITERATUUR	87

ABSTRACT

In deze thesis wordt de vraag gesteld naar de rol die waarheid speelt in de politiek theorie van Hannah Arendt. In het eerste hoofdstuk wordt deze theorie ingeleid. Hier wordt vastgesteld dat Arendt het actieve leven wil opwaarderen tegenover het contemplatieve leven. Het actieve leven valt voor Arendt onder te verdelen in arbeiden, werken en handelen. Het handelen is de activiteit waarin het politieke zich ontplooit, en men zijn identiteit kan openbaren in de publieke ruimte, een plek die tot stand komt als handelende mensen samenkomen om iets nieuw te beginnen. Deze ruimte baseert ze op haar analyse van de Griekse Polis. In een tweede hoofdstuk wordt gekeken naar het politieke spreken in de publieke ruimte, gecontrasteerd met de sociale ruimte. Het sociale brengt biologische noodzakelijkheid in de politieke sfeer. Politiek spreken bij Arendt komt voort uit het denken van Jaspers en Heidegger. Bij de eerste haalt ze het idee van communicatie als gedeelde rede, bij de tweede ligt de nadruk op de relatie met anderen in het spreken, in een betekenisvolle wereld. In een publieke ruimte kan dit gesprek, door de pluraliteit van mensen, leiden tot een betekenisvolle bijdrage aan de 'situatie'. Dit gesprek kan ook in clichés vervallen, wat gebeurt in de sociale ruimte. In een derde hoofdstuk wordt gekeken naar meningsvorming en oordelen in de politieke sfeer. Om een goede mening, die gebaseerd is op hoe de wereld zich aan het individu toont, te vormen moet men uit zijn eigen perspectief stappen en de wereld door de ogen van een ander zien. Arendt legt hier de connectie met het esthetische oordelen van Kant. De communicatie over meningen in de publieke ruimte komt tot stand in een agonale discussie, waarin men zichzelf en zijn mening toont. Deze discussie mag niet in consensus eindigen, omdat hier het gevaar van conformisme schuilt. Zo kunnen we ons in het vierde hoofdstuk afvragen wat de rol van waarheid in politiek is. Waarheid zal buiten de politiek blijken te staan, maar deze wel informeren. Dit opdat kwaliteitsvolle meningen kunnen gevormd worden en de connectie met de realiteit niet verloren gaat. Het zal blijken dat feitelijke waarheid kwetsbaar is tegenover politiek macht, omdat ze onverwachts en contingent is. Het blijkt echter dat een leugen nooit volledig kan slagen omdat de realiteit niet te vervangen valt. In het vijfde en laatste hoofdstuk wordt gekeken naar de rol van de persoon die de waarheid communiceert naar de politieke sfeer, de waarheidsspreker. Zijn positie bevindt zich buiten het politieke, omdat hij werkt, maar heeft er toch invloed op. Hij vertelt een verhaal, wat niet hetzelfde als fictie creëren is. In een laatste moment wordt naar concrete voorbeelden van de waarheidsspreker gekeken, en de relevantie hiervan voor de maatschappij.

INLEIDING

No human world destined to outlast the short life span of mortals within it will ever be able to survive without men willing to do what Herodotus was the first to undertake consciously – namely, [...] to say what is.¹

Op vijf juni 2013 onthulde de krant *The Guardian* dat het *National Security Agency (NSA)* op grote schaal spioneerde op, en in grote hoeveelheden persoonlijke gegevens bijhield over, Amerikaanse staatsburgers. De krant baseerde zich op informatie van Edward Snowden, een werknemer van een onderaannemer van de *NSA*. Deze onthulling bracht een golf van verontwaardiging in de Verenigde Staten, en bij uitbreiding de hele wereld, op gang. Het bleek namelijk dat het *NSA*, dat onder de verantwoordelijkheid van de regering valt, tegen de grondwet inging door inbreuk te maken op de privacy en vrijheid van burgers die niet aan criminele activiteiten gelieerd waren, en waartegen geen enkel strafrechtelijk onderzoek gevoerd werd. Om deze verzameling van gegevens mogelijk te maken had het *NSA* tal van internet- en communicatiebedrijven, waaronder Google en Facebook, verplicht om hun klantgegevens te delen. Deze praktijken waren al jaren aan de gang, en het feit dat ze nu pas boven water kwamen, was te wijten aan het feit dat deze praktijken als ‘staatsgeheim’ bestempeld waren, wat hun openbaring strafbaar maakte. Dit feit maakt de daad van Snowden nog bewonderingswaardiger, omdat hij hierdoor zijn eigen vrijheid en leven in gevaar bracht. Het is door de moed van één persoon, die het aandurfde de waarheid te spreken, dat dit systeem in de openbaring werd gebracht. Nochtans bestond dit systeem uit honderden, zo niet duizenden, werknemers, die zelf ook tot de conclusie waren kunnen komen dat wat ze deden grondwettelijk, maar ook moreel, fout was. De meeste van deze werknemers zagen hun geweten gesust, doordat het systeem waar ze deel van uitmaakten een ‘wettelijk’ kader had, aangezien het onder de verantwoordelijkheid van de regering viel. Ze hoefden dus zelf niet na te denken over de implicaties van hun daden, aangezien ze blindelings geloofden in de goede bedoelingen van hun oversten en het systeem zelf.

Het zou interessant geweest zijn om te horen wat de Duits-Amerikaanse politieke filosofe Hannah Arendt (1906-1975) hierover te zeggen had. Als Duitse Jodin heeft ze de opkomst van het nazisme meegemaakt, en is ze moeten vluchten naar de Verenigde Staten. Haar hele intellectuele leven heeft ze zich beziggehouden met de vraag hoe de gruweldaden van het

¹ H. Arendt, “Truth and Politics”, in: *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, New York: Penguin Books, 2006.p. 225 (Hierna: “Arendt, Truth and Politics”)

Derde Rijk, maar ook van Stalinistisch Rusland, konden gebeuren, en wat men moest doen om deze in de toekomst te voorkomen. Een van de oplossingen van Arendt zal liggen in de toegang die de burger heeft tot informatie en feitelijke waarheid.

Het politieke denken van Hannah Arendt is in de eerste plaats een analyse van de massamaatschappij. Ze ziet om haar heen dat burgers niet meer als waardevolle individuen in de maatschappij staan, maar gereduceerd worden tot de functie die ze binnen een groter geheel vervullen. De samenleving dringt verder in alle aspecten van het menselijke leven door en er is steeds minder mogelijkheid voor de burger om zich op een vrije manier te verhouden tegenover de maatschappij. Deze maatschappij is een systeem geworden dat niet langer de vrijheid van de mensen voor ogen heeft, maar een bepaald (economisch) doel. De burger wordt herleid tot een deel van dit systeem, eerder dan een vrij handelend individu, onder individuen, dat stelling kan innemen tegen dit systeem. Arendt probeert door een verhalende analyse van politieke opvattingen uit het verleden en vaststellingen uit het heden te zoeken naar mogelijkheden voor de mens om aan deze dwang van de maatschappij te ontsnappen en zijn statuut als onherleidbaar individu terug te nemen. Voor Arendt is de essentie van politiek dan ook niet het goed bestuur of het draaiend houden van de economie. Deze opvatting ziet ze als een uiting van het alom aanwezige systeem dat elke vorm van waarde vernietigt en inschakelt in een economische ruilhandel. Voor haar is de centrale rol van de politiek de vrijheid, gelijkheid en uniekheid van elke burger te garanderen, in een ruimte waarin mensen als uniek persoon kunnen verschijnen. Het politieke handelen moet dat type van handelen zijn dat net niet vervalt in nutslogica, maar een logica van vrijheid volgt. Burgers moeten in staat zijn om als personen, onherleidbaar, met elkaar om te gaan, en niet als onderdelen van een groter geheel. Dit omgaan houdt in dat burgers op een oorspronkelijke manier met elkaar in discussie kunnen gaan, zonder dat dit in consensus hoeft te eindigen. Door een discussie niet af te sluiten, maar steeds weer opnieuw leven in te blazen, wordt de burger uitgedaagd om te blijven denken en meningen te ontwikkelen. Arendts vrees is dat de zoektocht naar consensus de voorbode van conformisme is, en de mensen herleidt tot een massa. We zien dit terugkomen na elke verkiezingen. De partij die gewonnen heeft, verkrijgt een vorm van almacht, die niet meer in vraag gesteld mag worden, 'uit naam van het democratische proces'. De verkiezingen zijn voorbij, de discussie is gesloten en iedereen moet zich neerleggen (en legt zich ook neer bij) de politieke realiteit. We komen dit ook tegen in politieke slogans die oproepen om te stoppen met discussiëren, en eindelijk iets te doen.

Het is het kritisch denken, dat in de discussie ontstaat, dat voor Arendt de garantie moet zijn om de gruweldaden van totalitaire systemen, zoals het nazisme en het stalinisme, te

voorkomen. Als burgers kritisch kunnen denken, zullen ze niet gedachteloos meegaan in een systeem, maar stilstaan om zich af te vragen wat er werkelijk gebeurt. Een voorbeeld van gedachteloos meegaan in een regime, vindt Arendt in de figuur van Adolf Eichmann. Hoewel hij een cruciale rol heeft gespeeld in de totstandkoming van de holocaust, omschreef hij zijn bijdrage slechts als ‘het volgen van orders’.

Om op een kwaliteitsvolle manier te denken en meningen te vormen is het voor Arendt essentieel dat men toegang heeft tot betrouwbare informatie. Het politieke handelen van burgers wordt waardevol door de meningen die ze delen met anderen. Deze meningen kunnen maar kwaliteitsvol worden als ze gebaseerd zijn op accurate informatie. De samenleving heeft dus nood aan mensen wiens taak het is om ons te voorzien van accurate informatie. Dit zijn journalisten en wetenschappers, geschiedschrijvers, kunstenaars en klokkenluiders, zoals Edward Snowden.

Hoewel Arendt voornamelijk wees op het gevaar van het totalitarisme, zijn haar analyses ook waardevol om onze ‘vrije’ maatschappij te beoordelen. De massa die Arendt aanwezig zag in totalitaire regimes is zeker niet afwezig in onze huidige maatschappij. Voor ons is de grote overkoepelende ideologie de voortgang van de economie, die zich op paradoxale wijze voorstelt als een afwezigheid van ideologie. We merken dit vandaag in een politiek discours dat maatschappelijke beslissingen voorstelt als ‘noodzakelijk’ en ‘efficiënt’, los van ‘politieke spelletjes’. Dit wekt de schijn dat hier geen keuzes gemaakt worden, maar slechts een universele logica wordt gevolgd. Met Arendt kunnen we op een relevante manier nadenken over het feit dat de massa nog steeds bestaat, hoewel we ogenschijnlijk in een systeem zitten dat elke mens vrijheid gunt. Omdat onze maatschappij zichzelf presenteert als een ‘vrije’ maatschappij lijkt het alsof de vrije burger tot zijn recht kan komen als individu. Het blijkt echter dat onze vrijheid maar geldt, zolang ze binnen de economische logica past. Arendt zal laten zien dat deze herleiding van de mens tot zijn economische functie de vrijheid en uniciteit van het individu op het spel zet. De oprecht vrije burger is die burger die kritisch kan denken en het systeem waarin hij zit in vraag kan stellen. Dit kritisch denken vereist een toegang tot informatie en feitelijke waarheid. In deze thesis zal ik via de theorie van Hannah Arendt proberen in te gaan op de rol die waarheid, en uiteindelijk de waarheidsspreker in onze samenleving inneemt. De reden dat Hannah Arendt zo uitermate nuttig is voor het benaderen van dit onderwerp is omdat zij een theorie van de maatschappij ontwikkelt waarin de dynamiek van massabeïnvloeding een rol speelt. We zitten in een tijdperk waarin informatie overall beschikbaar lijkt. Wat ontbreekt is de capaciteit om kritisch te denken, en die informatie aangeboden te krijgen die ons in staat stelt om onze maatschappij onder de loep te

nemen. Deze informatie wordt ons onder de vorm van ‘waarheid’ aangeboden, hoewel het begrip ‘waarheid’ vandaag een twijfelachtig statuut heeft.

De vraag die ik me in deze thesis stel is de volgende: Als de politieke theorie van Hannah Arendt uitdraait op een discussie tussen burgers over hun respectievelijke meningen, die niet in een overeengekomen waarheid mag uitmonden, wat is dan het statuut van waarheid binnen het politieke? Waarheid draagt in zich het gevaar om een discussie te sluiten. Stelt Arendt dan voor dat politiek radicaal subjectief is en dat feitelijke waarheid niet van tel is? Verliest op die manier Arendts politiek haar grond in de realiteit niet?

In het eerste hoofdstuk zal ik een uiteenzetting geven van het opzet van de politieke theorie van Hannah Arendt. Ik zal de belangrijkste begrippen en concepten die bij Arendt voorkomen proberen te verklaren. Dit zal uitmonden in een theorie over de publieke ruimte als de plek waar aan politiek kan gedaan worden. In deze ruimte openbaart de mens zich als *wie* hij is, niet wat hij is. In een tweede hoofdstuk zal ik ingaan op de rol van het spreken in het politieke denken van Arendt en het concept van de ‘sociale ruimte’ nader duiden. Het sociale is de pervertering van wat Arendt als een authentieke politieke ervaring ziet. Zij zal stellen dat de sociale ruimte alomtegenwoordig is in de moderne maatschappij. Vervolgens zullen we kijken hoe haar visie op politiek spreken is ontstaan uit het werk van haar twee filosofische mentors, Karl Jaspers en Martin Heidegger. Hier zal blijken dat het belang van de relatie tot de anderen in de theorie van Arendt niet overschat kan worden. In het derde hoofdstuk onderzoek ik de discussie die zich afspeelt binnen het politieke, en hoe dit zich verhoudt tot het vormen van meningen en oordelen. In het vierde hoofdstuk zal ik dan nader ingaan op het waarheidsbegrip van Arendt, en de functie die het voor haar in politiek en politieke meningsvorming kan hebben. In een laatste hoofdstuk kijk ik naar de persoon die de waarheid in de politieke sfeer brengt, de waarheidsspreker. Het zal blijken dat hij een cruciale rol speelt in het politieke proces. In een laatste moment kijk ik hoe de waarheidsspreker zich, zoals Edward Snowden, in onze tijd manifesteert.

Uiteraard ben ik er mij van bewust dat in de analyse die ik hier geef vele zaken die Arendt bespreekt, en ook in relatie tot dit onderwerp staan, buiten beschouwing laat. De werken van Hannah Arendt zijn echter zo rijk aan betekenis dat het in acht nemen van elke nuance en elke link die zij legt, een werk zou zijn dat te groot is voor een masterthesis. Ik heb dan ook voor deze zaken gekozen omdat ik er van overtuigd ben dat ze op zichzelf een coherent geheel kunnen vormen. Dit zou uiteraard aangevuld kunnen worden met nog vele verschillende invalshoeken, maar ik geloof dat deze invalshoeken weg laten geen afbreuk doet aan wat ik hier zal beschrijven.

1. VITA ACTIVA EN DE PUBLIEKE RUIMTE BIJ HANNAH ARENDT

In het eerste hoofdstuk kijken we naar Arendts opvatting van het actieve leven en de publieke ruimte. Het actieve leven, dat volgens haar onderbelicht is in de traditie, deelt ze op in drie activiteiten: arbeiden, werken en handelen. Handelen zal voor haar de belangrijkste activiteit zijn, en diegene die politiek relevant is. De publieke ruimte is een metaforische plek voor mensen die samenkomen om te handelen. In deze ruimte ontstaat de mogelijkheid voor politiek. Belangrijk in deze ruimte is de mens die zich openbaart via spraak.

1.1 *Vita activa*

*What I propose, therefore, is very simple: it is nothing more than to think what we are doing.*²

Hannah Arendt onderneemt in *The Human Condition*³ de taak om te onderzoeken wat een mens doet als hij actief is. Ze stelt vast dat doorheen de westerse geschiedenis van het denken, het actieve leven altijd een negatieve connotatie met zich meebrengt. Voor de filosofen van de oudheid lag het ideale leven in de contemplatie. Ze waren bezig met eeuwige zaken die stabiel en onveranderlijk zijn. Aangezien deze aan de waarneming ontsnappen kunnen ze enkel in het contemplatieve leven, de *vita contemplativa*, bereikt worden. De wereldse zaken en activiteit van de mens hinderden de filosoof in zijn zoektocht. Deze zaken zijn inherent instabiel, veranderlijk en niet eeuwig. De filosoof moest zich dus zo veel mogelijk afsluiten van de menselijke activiteit. Het bekendste voorbeeld hiervan is waarschijnlijk Plato die de academie opricht. Dit moest een plek worden waar de irrelevante zaken van het dagelijkse leven de contemplatie van de filosoof niet konden storen. Alle activiteiten die vervat zitten in de *vita activa* storen de rust van de filosoof.

*Seen from the viewpoint of contemplation, it does not matter what disturbs the necessary quiet, as long as it is disturbed.*⁴

² H. Arendt, *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958, p. 5 (hierna: Arendt, *The Human Condition*)

³ Ibid.

⁴ Ibid., p. 16

Buiten het oprichten van de academie heeft Plato ook geprobeerd om het actieve leven, als het ware, te temmen, om de nodige rust voor de filosoof te verkrijgen. Dit heeft hij uitgewerkt in *De Staat*, waar hij voorstelt dat alle macht bij een filosoof-koning terecht zou moeten komen, die dan deze rust waarborgt. Hij werkt dus een politieke filosofie uit die niet uitgaat van een web van vrije burgers die met elkaar in gesprek gaan en handelen, zoals Arendt het zal voorstellen, maar die een maakbaar doel heeft, dat door een heerser ontworpen en onderhouden kan worden.

We find [the enormous superiority of contemplation over activity of any kind] in Plato's political philosophy, where the whole utopian reorganization of polis life [...] has no aim other than to make possible the philosopher's way of life.⁵

Hoewel de ideeënleer, met al zijn metafysische implicaties, doorheen de tijd minder belangrijk is geworden, is het denken van Plato over het politieke er toch in geslaagd zich voort te zetten.⁶ Deze negatieve connotatie die het actieve leven heeft gekregen van de Griekse filosofen is door de christenen, die in de contemplatie een manier zagen om tot God te geraken, voortgezet. Op deze manier is de *vita activa* veroordeeld geweest tot een plaats op de tweede rang van menselijke activiteiten.

Het project van Hannah Arendt is om het actieve leven de aandacht te geven die het verdient. Dit is echter geen puur filosofisch project over pluraliteit en eenheid. Het actieve leven van de mens moet onderzocht worden om te kunnen verstaan hoe mensen politiek met elkaar omgaan. In het actieve leven kan de mens zich volgens Arendt uiten als datgene dat niet herleidbaar is tot een functie. Als we hier geen aandacht aan besteden, kunnen we de verwoestende tragedie die in de holocaust, en in andere politieke verwoestingen waarin de mens gereduceerd werd tot materie, plaatsvond, niet begrijpen. De ervaring van de catastrofe van het totalitarisme in de twintigste eeuw hebben voor haar de noodzaak gecreëerd om na te denken over de mens als politiek wezen. Niet elke mens doet aan contemplatie, maar elke mens is actief. Arendts werk situeert zich vooral op het gebied van politieke theorie. De mens als actief politiek wezen is voor Arendt de mens in de pluraliteit, onder mensen. Doordat de

⁵ Ibid., p. 14

⁶ D. Villa, "Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action." *Political Theory* 20, nr. 2 (1992), p. 278 (Hierna: Villa, "Beyond Good and Evil"): "Even though the doctrine of ideas [...] has not survived, his substitution of making for acting has proved foundational for a tradition desirous of suppressing plurality and contingency."

filosofische traditie altijd contemplatie boven activiteit verkozen heeft, denkt deze alles vanuit een eenheid. Het contempleren gebeurt namelijk alleen, in stilte, op zoek naar het Ene. Voor Arendt echter is de essentie van menselijke activiteit dat er altijd mensen in het meervoud zijn.

*Insofar as action is dependent on the plurality of men, the first catastrophe of Western philosophy [...] is the requirement of a unity that on principle proves impossible except under tyranny*⁷

Deze drang naar eenheid, ontkent de pluraliteit aan mensen en heeft altijd tirannieke neigingen. Er is slecht het Ene en daar moet iedereen zich aan onderwerpen. Door deze lange overheersing van het contemplatieve leven is het actieve leven in verdrukking geraakt, en daarmee alle nuances en verschillen die in dit actieve leven aanwezig zijn.

*My contention is simply that the enormous weight of contemplation in the traditional hierarchy has blurred the distinctions and articulations within the *vita activa* itself.*⁸

Arendt zal niet beweren dat het actieve leven beter is dan het contemplatieve leven.⁹ Ze wil echter de plaats van actie naast contemplatie herstellen. Door de menselijke activiteit eerherstel te geven maakt Arendt ruimte vrij om over het politieke na te denken. Ook voor de filosoof en de wetenschapper die zich wil afsluiten van het actieve leven om in een mentale wereld te leven is het actieve leven interessant. Men is nooit alleen maar filosoof, men is altijd ook een mens, met alle menselijke kwaliteiten. De wetenschapper die in zijn laboratorium de werkelijkheid uit elkaar haalt, moet dit ook weer verlaten en in een wereld komen waar het ook voor hem lijkt alsof de zon opkomt en ondergaat.¹⁰ Het actieve leven is een leven dat elke

⁷ H. Arendt, "Socrates", in: *The Promise of Politics*, New York: Schocken Books, 2005, p. 4 (hierna: Arendt, "Socrates")

⁸ Arendt, *The Human Condition*, p. 17

⁹ Ibid., p. 17: "This assumption is not a matter of course, and my use of the term *vita activa* presupposes that the concern underlying all its activities is not the same as and is neither superior nor inferior to the central concern of the *vita contemplativa*."

¹⁰ H. Arendt, *The Life of the Mind*. San Diego: Harcourt, Inc., 1978, p. 53 (hierna Arendt, *The Life of the Mind*); Het gebruik van nederlandstalige termen in verband met dit werk ontleen ik aan de vertaling van Dirk de Schutter en Remi Peeters: H. Arendt, *Denken: Het Leven van de Geest*. Vertaler: D. De Schutter en R. Peeters, Zoetermeer: Klement, 2013.

mens moet leiden. Hoewel men op zoek is naar zaken die het wereldse overstijgen, moet men hier toch altijd naar terugkeren.

1.2 Arbeiden, werken en handelen

Hannah Arendt deelt het actieve leven op in drie activiteiten: arbeiden, werken en handelen.¹¹ Deze drie activiteiten zijn niet de enige activiteiten die mensen ondernemen, maar ze corresponderen met drie fundamentele voorwaarden onder dewelke mensen op aarde leven.

Arbeiden is de activiteit die mensen ondernemen als biologisch levend wezen. Alle dingen die men doet om te overleven vallen onder de noemer arbeiden voor Hannah Arendt. Voedsel verkrijgen is uiteraard het meest evidente voorbeeld van arbeiden. Als men werkt, creëert men niets dat blijvend is. Men maakt dingen die men weer vernietigt en het vernietigen is het doel van de zaken die gecreëerd worden. Als men werkt, maakt men zaken om te consumeren. Het arbeidsproces is een cyclisch proces, dat het ritme van de natuur volgt. Telkens men iets produceert, wordt het geconsumeerd en bijgevolg vernietigd. Men moet dus steeds opnieuw beginnen. Mensen zullen nooit stoppen met arbeiden omdat mensen biologische wezens zijn die moeten gehoorzamen aan de wetten van de natuur. Op die manier zijn mensen altijd onderworpen aan hun biologische noodzaak en zullen ze hier nooit vrij van zijn. De arbeidende mens is een *animal laborans*.¹²

Werken is de activiteit waarin mensen zich onderscheiden van ander biologisch leven. Het is de activiteit die wordt uitgevoerd omdat de mens niet alleen maar een biologisch wezen is, maar dit ook overstijgt. Het arbeiden kent een cyclische beweging die slechts eindigt in de dood. Het arbeiden produceert om te vernietigen. Werken creëert een vorm van standvastigheid. De werkende mens maakt een wereld die zich onderscheidt van de natuurlijke omgeving. De producten die de werkende mens maakt hebben een grotere duurzaamheid dan de producten van arbeid. Ze zijn bedoeld om gebruikt te worden in plaats van geconsumeerd. Hoewel de levensduur van deze producten niet oneindig is – ze kunnen verslijten – bezitten ze een standvastigheid waardoor mensen van de natuurlijke omgeving een wereld kunnen maken waarin ze thuishoren. Al werkend schikt de mens zich niet in zijn biologisch lot, maar vervormt de natuur met geweld om aan zijn noden te voldoen. Zo worden bomen omgevormd tot tafels en stoelen. De werkende mens is een ambachtsman die met

¹¹ Arendt, *The Human Condition*, p.7: *Labor, work en action* zijn de termen die Arendt gebruikt.

¹² *Ibid.*, p. 22

behulp van middelen een vaststaand doel bereikt. De producten van werk bieden de mens een standvastigheid in een natuurlijke wereld waarin alles permanent ontstaat en vergaat. De werkende mens is de *homo faber*.¹³

Handelen is de activiteit die mensen ondernemen omdat de aarde niet bevolkt wordt door een mens, maar door mensen.¹⁴ Het handelen is de activiteit die zich specifiek tussen mensen afspeelt. Hoewel elke activiteit een invloed op het politieke heeft, zal blijken dat handelen bij uitstek de activiteit voor de politieke sfeer is, die altijd binnen de publieke ruimte ligt. Dit komt door pluraliteit, als voorwaarde voor handelen. Pluraliteit wil voor Arendt zeggen dat alle mensen gelijk zijn omdat iedere mens uniek is.¹⁵ Het is net omdat elke mens een uniek persoon is, met een eigen levensverhaal en achtergrond, dat elke mens gelijk is. Hij is dus gelijk en niet hetzelfde. Omdat we allen uniek zijn wordt het betekenisvol om interactie met elkaar aan te gaan. Waren we echter allen hetzelfde, zou de interactie tussen mensen betekenisloos worden omdat we niets van elkaar te leren of te ervaren hebben, dat we niet al kenden. Doordat we allen gelijk zijn kunnen we elkaar verstaan en interactie aangaan.

*Plurality is the condition of human action because we are all the same, that is, human, in such a way that nobody is ever the same as anyone else who ever lived, lives, or will live.*¹⁶

Waar het de functie van het arbeiden is om ons biologisch leven in stand te houden en van werken om de wereld mensvriendelijk te maken, is het de functie van het handelen om ons te uiten als persoon, onze plaats te vinden in een door mensenhanden gemaakte wereld en onze capaciteit tot vrijheid te benutten.¹⁷

Voor Arendt is handelen de vertaling van het Griekse woord '*praxis*'. Dit contrasteert ze met het woord '*poièsis*'. Volgens het woordenboek¹⁸ betekent het eerste '*action*', '*exercise*', '*doing*', en het tweede '*fabrication*', '*production*', '*creation*'. Arendt legt er de nadruk op dat deze begrippen ogenschijnlijk een gelijkaardige betekenis hebben, maar op een andere manier moeten begrepen worden. Beide verwijzen naar een bepaald type van 'doen', maar *poièsis* is een doen, waar de betekenis in een eindproduct ligt. *Praxis* daarentegen is een doen, waar de

¹³ Loc. cit.

¹⁴ Ibid., p.7: "Action [...] corresponds to the human condition of plurality, to the fact that men, not Man, live on the earth and inhabit the world."

¹⁵ Ibid., p. 8

¹⁶ Loc. cit.

¹⁷ M. d'Entreves, "Hannah Arendt", In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 10 April 2014. <http://plato.stanford.edu/entries/arendt/> (geopend 12 mei 2015). (hierna: d'Entreves, "Hannah Arendt")

¹⁸ H. Liddell en R. Scott, *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1978.

betekenis in het doen zelf ligt. In het Nederlands is er nog een duidelijke connectie tussen ‘poëzie’ en kunst maken. Voor de Grieken behoorde kunst maken inderdaad tot *poièsis*, maar was *poièsis* meer dan dit, het was iets maken in het algemeen. Dat *praxis* draait om een handeling die zijn betekenis niet uit het doel haalt, moeten we zo begrijpen dat een handeling – als het ware – geslaagd is, als ze wordt uitgevoerd, ongeacht wat de uitkomst is. Als men tijd spendeert met een geliefde is er geen extern doel dat gezocht wordt buiten de eigenlijke handeling, het samen zijn met de geliefde. Het begrip *praxis* haalt Arendt bij Aristoteles, die het gebruikte om aan te duiden wat de essentiële activiteit binnen het *bios politikos*, het politieke leven, is.¹⁹ Dit ‘politieke leven’ is voor Aristoteles een van de drie types van leven die men in vrijheid kan leven.²⁰ Vrijheid wordt hier begrepen als vrij van noodzaak, zij het financiële of biologische. Het leven in de *polis* is er een dat vrij van noodzaak is en heeft dus ook geen ‘nuttige’ component.²¹ Arendt zal niet ontkennen dat politiek ook om nuttige en praktische zaken kan draaien, maar dit is niet haar essentie. Deze nuttige zaken zullen dan in dienst staan van het belangrijkere, vrij van noodzaak zijnde, handelen. Het feit dat handelen los staat van noodzaak wil uiteraard niet zeggen dat het vrijblijvend is. Handelen is dat type van activiteit waarin de mens, als persoon onder personen, tot zijn recht komt.²²

De vrijheid die Arendt ziet voor de handelende mens hangt samen met het concept ‘nataliteit’.²³ Nataliteit verwijst naar het feit dat elke mens geboren wordt. Aangezien elke mens uniek is, betekent elke geboorte een nieuw begin. Bij elke mens die geboren wordt, wordt de wereld onherroepelijk veranderd. Elke mens, in zoverre dat hij handelt, heeft de capaciteit om iets nieuws te beginnen dat nog nooit eerder gebeurd is. Dit omdat hij uniek is, en als persoon niet te herleiden valt. Arendt stelt dat nataliteit, veel meer dan sterfelijkheid, de voorwaarde is die van ons politieke wezens maakt, omdat ze de mogelijkheid tot vrijheid in zich draagt.²⁴ Voor Arendt is het idee van iets beginnen de geboorte van vrijheid. Enkel op het moment dat men bevrijd is van fysieke noodzaak, en handelt onder andere mensen, is men vrij. Doordat elke mens vrij is om iets nieuws te beginnen is de publieke ruimte bij uitstek een ruimte waarin onverwachte dingen gebeuren die evengoed niet hadden kunnen gebeuren. Geen wetenschappelijke wet, die het menselijk gedrag wil vastleggen, kan dit ‘beginnen’ in

¹⁹ Arendt, *The Human Condition*, p. 13

²⁰ Loc. cit.: Naast het politieke leven is er nog het leven gewijd aan lichamelijke geneugten en schoonheid, en de contemplatie van eeuwige zaken in de filosofie, aldus Aristoteles.

²¹ Ibid., p. 25: “*The bios politikos, [...] out of which rises the realm of human affairs [...] from which everything merely necessary or useful is strictly excluded.*”

²² Ibid., p. 22: “*Action alone is the exclusive prerogative of man; neither a beast nor a god is capable of it, and only action is entirely dependent upon the constant presence of others.*”

²³ Ibid., p. 9

²⁴ Loc. cit.

een formule gieten. Hoewel de mens als biologisch en economisch wezen kan worden voorspeld, gaat dit niet op voor de handelende mens. Omdat de mens in de publieke ruimte net niet uit noodzaak handelt volgt zijn gedrag geen wet. Het is een nieuw en onverwachts begin. Een van de redenen is dat elke mens uniek is, en vooral uniek in zijn handelen. In onze noodzaak om biologisch te overleven zijn we hetzelfde, maar als persoon, die naar voor komt in de publieke ruimte, zijn we allen verschillend, en gelijk in dat verschil. Doordat in de publieke ruimte, de plek waar we handelen, allemaal vrije mensen samenkomen die allemaal de capaciteit hebben om iets te beginnen, is de uitkomst van het handelen bij uitstek onverwachts.

De vrijheid die aanwezig is in handelen zorgt er ook voor dat het handelen en de uitkomst ervan kwetsbaar zijn. De producten van werken zijn bedoeld om standvastig te zijn en generaties te overleven. Handelen echter gebeurt niet met een specifiek doel. Het zijn mensen die in vrijheid met elkaar omgaan en op elke actie kan een reactie volgen die dan ook weer een nieuw begin vormt.

These consequences are boundless, because action, though it may proceed from nowhere, so to speak, acts into a medium where every reaction becomes a chain reaction and where every process is the cause of new processes.²⁵

Elke generatie begint iets nieuws, daardoor reagerend op datgene wat voor hen kwam. Doordat elke mens de mogelijkheid heeft om iets nieuws te beginnen en te reageren op handelingen uit het verleden, is de ruimte van handeling grenzeloos en instabiel. Alles wat voortkomt uit handelen is onvoorspelbaar en contingent. Omdat elke handeling wordt opgenomen in de publieke ruimte van mensen kan ze niet ongedaan gemaakt worden. Het product van werk kan terug vernietigd worden, maar een handeling, eens onder de mensen gebracht, kan niet teruggeroepen worden. Om stabiliteit aan te brengen in deze inherent onstabiele wereld van menselijk handelen zijn er twee oplossingen, aldus Arendt. Het feit dat een handeling nooit ongedaan gemaakt kan worden, kan men oplossen met het concept van ‘vergeven’.²⁶ Het feit dat men nooit kan voorspellen wat er gaat gebeuren kan men oplossen met ‘beloven’.²⁷ Deze twee begrippen brengen dan wel stabiliteit aan in het menselijk handelen, ze zijn enkel mogelijk als er een vertrouwensband bestaat, die echter niet

²⁵ Ibid., p. 190

²⁶ Ibid., p. 236

²⁷ Ibid., p. 243

vanzelfsprekend gegarandeerd is. Een andere stabiliserende factor in de ruimte van het handelen is de toegang tot feitelijke waarheid. Dit zullen we in een later hoofdstuk bespreken.

1.3 De publieke ruimte

Een belangrijk aspect dat we nog niet behandeld hebben, is het feit dat handelen de voorwaarde garandeert voor herinnering.²⁸ Het handelen creëert de publieke ruimte, en in deze ruimte kan men herinneren.

*Through many ages before us [...] men entered the public realm because they wanted something of their own or something they had in common with others to be more permanent than their earthly lives.*²⁹

De publieke ruimte, die niet met een fysieke locatie overeenkomt, ontstaat door het handelen en wordt opnieuw bevestigd elke keer dat er nieuwe mensen toetreden tot deze ruimte. Zonder handelende mensen bestaat er geen publieke ruimte.

Mensen zijn sterfelijk. Het is de publieke ruimte die hen een optie op onsterfelijkheid geeft. In de publieke ruimte kan er herinnerd worden. De publieke ruimte moet te allen tijde als doel hebben meer dan een generatie mensen te overleven. De publieke ruimte is niet bezig met het hiernamaals, en beperkt haar visie niet tot een generatie. Bijgevolg is de publieke ruimte de stabiele factor in een sterfelijk menselijk leven door dewelke de mens een mogelijkheid op onsterfelijkheid heeft. Deze ruimte kijkt vooruit en achteruit. Het herinnert wat was en slaat de zaken op voor de toekomst. Een handeling in de publieke ruimte kan nooit de intentie hebben niet lang door te werken. Volgens Arendt wordt er vandaag de dag op de wens naar onsterfelijkheid neergekeken als ongepaste ijdelheid.³⁰ Maar als we, in een seculiere wereld, waarin we niet zomaar aanvaarden dat er een hiernamaals is, standvastigheid zoeken, is het in de publieke ruimte. De mens kan niet (echt) om met het feit dat hij sterfelijk is. Iedereen wil een nalatenschap. Ook al zullen we zelf niet overleven, we willen niet dat onze tijd hier op aarde voor niets is geweest en onopgemerkt zal blijven. Deze nalatenschap, die ons over onze

²⁸ Ibid., p. 9

²⁹ Ibid., p. 55

³⁰ Ibid., p. 56

onsterfelijkheid tilt en ons handelen een mogelijkheid geeft om ons te overleven, is in de publieke ruimte mogelijk, waar er mensen zijn om te herinneren.³¹

1.3.1 De Griekse polis als voorbeeld voor de publieke ruimte

De basis van Arendts analyse van de publieke ruimte ligt in de Griekse polis. In deze polis werd volgens Arendt de mogelijkheid om de grootse daden uit het verleden te herinneren tot stand gebracht. Wat het voor burgers de moeite waard maakte om hun leven te delen in de polis was “het delen van woorden en daden”.³² In de polis was er plaats voor grote daden, want daar had men een publiek. De Grieken waren zich, aldus Arendt, bijzonder bewust van het fragiele karakter van daden en handelen. Als er geen Homerus was geweest, dan waren de daden van de Grieken in Troje niet herinnerd geweest. Aangezien er niet altijd dichters en historici voorhanden waren, werd deze functie door de polis overgenomen. De daden van de Grieken zullen niet voor niets geweest zijn, ze zullen herinnerd worden. Arendt zegt dat in de polis een strikte scheiding aanwezig was tussen datgene dat tot het niet-politieke behoorde, en datgene dat zich kon afspelen in de publieke ruimte. Dit komt tot uiting in het belang dat de Grieken hechtte aan het verschil tussen de private, niet-politieke, en de publieke, politieke sfeer.³³ De private sfeer was de plek van het huishouden en de publieke sfeer was de plek waar vrije burgers samen kwamen om te handelen. Datgene wat zich in de private sfeer afspeelde beantwoordde grotendeels aan onze conceptie van het begrip arbeiden, de mens is hier een *animal laborans*. Hier hield men zich bezig met overleven als biologisch wezen. In deze sfeer is er geen vrijheid aanwezig. Een huishouden kon bestaan uit gezinsleden en slaven, maar werd altijd geleid door een meester. Er kan in deze sfeer geen vrijheid ontstaan omdat men de noodzaak van het biologische leven ondervindt, en omdat er een hiërarchische relatie tussen de leden bestaat. Ook het hoofd van het huishouden, de meester is hier niet vrij. Hij is net zo goed onderworpen aan noodzaak.

³¹ Dit herinneren gebeurt publiek. Door te spreken over voorbije daden worden ze opnieuw tot leven gewekt. Mocht de herinnering een persoonlijke aangelegenheid zijn, wordt ze privaat, en is ze verloren voor de publieke ruimte.

³² Arendt, *The Human Condition*, p. 197: mijn vertaling

³³ *Ibid.*, p. 28

*What all Greek philosophers [...] took for granted is that freedom is exclusively located in the political realm, that necessity is primarily a prepolitical phenomenon, characteristic of the private household organization.*³⁴

De meester is volgens Arendt niet vrij omdat hij zich niet onder gelijkwaardige mensen bevindt. Strikt genomen is hij de enige burger in het huishouden. Voor de Grieken kon een burger maar vrijheid ervaren als men onder gelijken was. Voor Arendt is handelen enkel mogelijk is tussen mensen. Het is de activiteit bij uitstek die je niet alleen kan uitvoeren. Voor de Grieken was dit gereduceerd tot burgers. Enkel zij kwamen in aanmerking om te handelen. Vanuit dezelfde redenering was voor de Grieken een tiran nooit vrij, omdat hij geen gelijken had waaronder hij kon vertoeven. Het concept van heerschappij had voor de Grieken geen basis in de publieke of politieke sfeer, maar komt uit de private sfeer, waar de meester over het huishouden heerst. Voor de Grieken was grond bezitten een voorwaarde om aan politiek te kunnen doen. In het huishouden was er maar één persoon die grond bezat, de meester, en deze was bijgevolg de enige burger. Hij is dan ook de enige die de noodzaak van het arbeiden, als het ware, onder controle heeft. Dat wil zeggen, hij kan uit de sfeer van het huishouden stappen, en zich in de publieke ruimte begeven.³⁵ Om onder vrije mannen te kunnen zijn in de publieke ruimte moet men dus zelf over grond beschikken en niet gebonden zijn aan de noodzaak van het biologisch leven.³⁶ Vrij van noodzaak zijn, laat de mens toe om een betekenisvolle invulling aan zijn leven te geven, door schoonheid, contemplatie of politiek, zoals we met Aristoteles hierboven al aangaven.

Zoals we net zagen behoorde alles wat met arbeiden te maken had voor de Grieken niet tot de publieke ruimte of de politiek. Het werken had ook geen plaats binnen de publieke ruimte. Binnen het regelen van de staatszaken was er wel degelijk nood aan werken, maar dit was voor de Grieken geen politiek. Het opstellen van een wetgeving is een activiteit die zeker onder de noemer werken valt. Legislatuur wordt gemaakt met een vooropgesteld doel. Volgens Arendt stond dit voor de Grieken echter volledig los van het politieke. Men kon zelfs iemand inhuren die geen burger van de polis was om voor de polis een wetgeving op te

³⁴ Ibid., p. 31

³⁵ Ibid., p. 30-31

³⁶ Uiteraard blijft de meester gebonden aan biologische noodzaak. Hij mag pas als burger in de publieke ruimte, als hij deze noodzaak zo onder controle heeft dat hij er vrije tijd (*skohlè*) van heeft. Dit kan door anderen voor hem te laten arbeiden, bijvoorbeeld.

stellen. De wetten waren, zoals de muren van de stad, de grenzen van het domein waarbinnen het politieke kon plaatsvinden.³⁷

Arendt merkt op dat doorheen de geschiedenis een verschuiving is ontstaan waardoor we nu, datgene wat de Grieken nog als behorend tot de private sfeer, als politiek relevant beschouwen. Voor haar is dit de opkomst van de ‘sociale’ sfeer.³⁸

*We see the body of peoples and political communities in the image of a family whose everyday affairs have to be taken care of by a gigantic, nation-wide administration of housekeeping.*³⁹

Wat we nu economie⁴⁰ noemen hoorde voor Arendt niet thuis in de politieke arena, dit hoorde bij het huishouden. De private ruimte heeft langzaam maar zeker de publieke ruimte overgenomen, waardoor noodzakelijkheid nu ook heerst in het politieke. Politici zijn vaders van de staat geworden, en de burgers van weleer zijn nu werkkrachten, *jobholders* en consumenten geworden.⁴¹

1.3.2 Hannah Arendts historiciteit

*Her habits of historical inaccuracy are already well known. Besides, who goes to Arendt for a factually precise account of fifth-century Athens or revolutionary France in the first place?*⁴²

Een vaak gehoorde kritiek aan het adres van Hannah Arendt is dat haar beschrijvingen van de Griekse polis niet accuraat zijn. Ze zou een geïdealiseerd beeld schetsen van hoe de Grieken omgingen met politiek. Zo zou er binnen de publieke ruimte in de polis wel degelijk heerschappij bestaan, en was niet elke burger gelijk zoals Arendt het voorstelt. Het feit dat

³⁷ Arendt, *The Human Condition*, p. 64, n.65

³⁸ S. Benhabib, “Models of Public Space: Hannah Arendt, The liberal tradition, and Jürgen Habermas.”, In: C. Calhoun, *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1992 (hierna: Benhabib, “Models of Public Space”: “That realm of social interaction that interposes itself between the household on the one hand and the political stat on the other.”

³⁹ Arendt, *The Human Condition*, p. 28

⁴⁰ Het woord economie is etymologisch te herleiden tot huishouden. Het Griekse woord voor huis was *oikos*.

⁴¹ Arendt, *The Human Condition*, p. 31

⁴² R. Halpern, “Theater and Democratic Thought: Arendt to Rancière.” *Critical Inquiry* 37, nr. 3 (2011), p. 547 (hierna: Halpern, “Theater”)

Arendt een maatschappij die slaven heeft en vrouwen onderdrukt, als de ideale maatschappij bestempelt roept ook vragen op. Ze ziet de opkomst van de sociale ruimte, het binnendringen van aspecten van noodzaak uit de privésfeer in de publieke ruimte, als een negatief gegeven. Dit is echter de beweging die er voor gezorgd heeft dat ongelijkheid verkleind is en vrouwen rechten hebben gekregen. Seyla Benhabib stelt dat de scheiding tussen de publieke en de sociale ruimte minder strikt is in de moderne tijd dan Arendt het voorstelt. De opkomst van het sociale is volgens Benhabib ook de emancipatie van bepaalde groepen in de publieke ruimte die hier eerder van uitgesloten waren zoals vrouwen en arbeiders. Deze opkomst is volgens haar een strijd voor rechtvaardigheid.⁴³ Hoe kan Arendt hier dan tegen zijn?

Seyla Benhabib stelt deze vraag ook. Zij zal er de nadruk op leggen dat we Arendt niet als een nostalgisch denker mogen zien. Net zo goed als dat ze de moderne tijd bekritiseert, zoekt ze naar mogelijkheden van het politieke in de moderne tijd.⁴⁴ Volgens Benhabib is Hannah Arendt er niet op uit om een historisch accurate weergave te geven. Op geen enkele plek in haar werk profileert ze zich als historica. Zij handelt in politieke theorie. Zoals we verderop zullen zien hecht ze echter wel veel waarde aan het vertellen van verhalen. Een verhaal voor haar is niet louter fictie.⁴⁵ Een verhaal vertellen is op een betekenisvolle manier die aspecten uit de feiten halen die belangrijk zijn en die op de voorgrond laten treden.

*Such thought exercises dig under the rubble of history to recover those pearls of past experience, with their sedimented and hidden layers of meaning, so as to cull from them a story that can orient the mind in the future.*⁴⁶

Als we dan kijken naar hoe Arendt de Griekse polis beschrijft, moeten we dit zien als een verhaal waarin Arendt belangrijke aspecten voor haar politieke theorie naar voor ziet komen. Als ze beschrijft hoe de burger uit de sfeer van het huishouden treedt om in de politieke sfeer onder gelijken te zijn, is dit geen goedpraten van slavernij en vrouwenverdrukking. Het is een analogie om ons te laten zien hoe ze denkt over de publieke ruimte waar mensen samen zijn. Ze zegt ook zelf dat de polis die ze beschrijft geen reëel bestaande ruimte is. Het is een beeld voor een situatie waarin mensen zich bevinden.

⁴³ Benhabib, "Models of Public Space", p. 78

⁴⁴ Ibid., p. 75

⁴⁵ Dit wordt verder uitgelegd in het hoofdstuk 5

⁴⁶ Benhabib, "Models of Public Space", p. 75

*The polis, properly speaking, is not the city-state in its physical location; it is the organization of the people as it arises out of acting and speaking together. [...] It is the space of appearance in the widest sense of the word, namely, the space where I appear to others as others appear to me, where men exist not merely like other living or inanimate things but make their appearance explicitly. [...] To men the reality of the world is guaranteed by the presence of others, by its appearing to all.*⁴⁷

Arendts kritiek op de sociale ruimte is geen poging om de emancipatie van bepaalde groepen in de publieke ruimte onderuit te halen. De kritiek die ze krijgt is dat vrouwen traditioneel verbonden worden met arbeidende activiteiten. Het geven van nieuw biologisch leven is voorbehouden aan de vrouw.⁴⁸ Als Arendt dan onderwerpen van biologische noodzaak buiten het politieke wil houden, zo luidt de kritiek, houdt ze vrouwen buiten de politiek.⁴⁹ We mogen echter niet vergeten dat voor Arendt vrouwen, zoals iedereen niet mogen gereduceerd worden tot hun functie als arbeidende mens. Ook vrouwen zijn unieke personen, en verdienen op die manier hun plaats in de publieke ruimte. Dat is de kracht van het concept van de pluraliteit, iedereen heeft als wie hij is zijn plaats in de publieke ruimte, los van de arbeidende rol die men vervult. Deze arbeidende rol informeert dan wel het gedrag van de persoon in de publieke ruimte, men kan er niet tot gereduceerd worden. Op die manier kan, ook binnen de theorie van Hannah Arendt, een strijd voor rechtvaardigheid opgenomen worden in de publieke ruimte zonder dat dit hoeft te betekenen dat noodzakelijkheid zijn intrede doet.

1.3.3 De publieke ruimte als gedeelde ruimte

De publieke ruimte voor Hannah Arendt is bij uitstek die plek waar mensen samenkomen als vrije, unieke mensen. Wat deze ruimte zo essentieel maakt is dat ze gedeeld wordt. Doordat meerdere mensen samenkomen, komen ook verschillende visies op de werkelijkheid samen.

*The presence of others who see what we see and hear what we hear assures us of the reality of the world and ourselves.*⁵⁰

⁴⁷ Arendt, *The Human Condition*, p. 198-199

⁴⁸ Een vrouw die gaat bevallen, 'gaat in arbeid'.

⁴⁹ Benhabib, "Models of Public Space", p. 75

⁵⁰ Arendt, *The Human Condition*, p. 50

De gemeenschappelijke wereld is de meeste reële van alle werelden. In deze wereld komen alle specifieke zienswijzen van alle burgers samen, en creëren zo standvastigheid. De optelsom van subjectieve perspectieven leidt tot het meest objectieve perspectief mogelijk en dit omdat de publieke ruimte er een is waar we elkaar zien en horen. We worden ons bewust van het feit dat er nog andere perspectieven zijn. In de publieke ruimte zien we anderen, maar worden ook gezien door anderen. Hierdoor worden we geconfronteerd met het feit dat ons perspectief slechts een perspectief onder de velen is. Indien deze mogelijkheid wegvalt, bijvoorbeeld onder totalitaire regimes die mensen de publieke ruimte ontzeggen, valt de mogelijkheid voor een gemeenschappelijk wereld weg. Deze is de garantie voor het bestaan van een realiteit. De eenzame arbeider neemt de realiteit ook waar, maar heeft geen garantie dat wat hij ziet ook reëel is. Door de perspectieven van de anderen krijgt hij deze garantie. Als meerdere mensen samenkomen, elkaars perspectief leren kennen, en zo de eigen realiteitsbeleving gecontroleerd zien, ontstaat de wereld. Deze wereld, die bestaat uit producten van werken en andere mensen in de publieke ruimte, is de plek bij uitstek waar een mens volledig mens kan zijn.

Only where things can be seen by many in a variety of aspects without changing their identity, so that those who are gathered around them know they see sameness in utter diversity, can worldly reality truly and reliably appear.⁵¹

Dit samen zijn onder mensen is voor Arendt essentieel voor een volwaardig, menselijk leven. Men kan werken als men alleen is en men kan werken als men alleen is. Men kan echter niet handelen als men alleen is en het is dit handelen dat de mens tot mens maakt.

No human life [...] is possible without a world which directly or indirectly testifies to the presence of other human beings. All human activities are conditioned by the fact that men live together, but it is only action that cannot even be imagined outside the society of men.⁵²

In principe hoeven mensen niet te werken, ze kunnen anderen dit voor hen laten doen. Ze hoeven zelf geen werk toe te voegen aan de wereld, maar zonder handelen is de mens geen mens. Wat zegt dat dan over slaven, en diegenen die zijn uitgesloten uit de publieke ruimte?

⁵¹ Ibid., p. 57

⁵² Ibid., p. 22

Zijn dit geen mensen? Wat met mensen onder totalitaire regimes, die niet in politieke activiteiten zijn betrokken, maar gewoon proberen te overleven? Ik denk dat Arendt zou zeggen dat mensen onder totalitair bewind uiteraard wel mensen zijn. Uiteraard kunnen ze nog onder mensen zijn, maar niet meer vrij. Deze mensen realiseren dan niet de hoogste menselijke activiteit, het handelen. Mensen handelen echter niet continu. In de toekomst is er dus nog mogelijkheid tot handelen. Ik denk dat Arendt zou zeggen dat mensen die heel hun leven niet in de mogelijkheid zijn geweest om te handelen, hun menselijk potentieel niet volledig bereikt hebben, en een bepaalde essentiële menselijke functie ontberen. Slaven en mensen die slachtoffer van de holocaust zijn geworden, hebben hun menselijkheid verloren. Ze zijn gereduceerd tot hoogstens een *animal laborans*.⁵³ Daarom noemen we zo iets een misdaad tegen de menselijkheid en worden de slachtoffers ontmenselijkt. Dat laat Primo Levi toe om in zijn boek *Is dit een mens* zich af te vragen of de slachtoffers van de holocaust inderdaad nog mensen kunnen genoemd worden, nadat ze door de nazi's gereduceerd zijn tot de essentie van biologisch leven. Om de mens in zijn unieke mensheid, die niet te reduceren is, te ervaren, moet een mens spreken. Het is via het spreken dat een persoon openbaart wie hij is.

⁵³ De Italiaanse filosoof Giorgio Agamben, die sterk door Arendt beïnvloed is, zal voor de mens die tot zijn biologische materialiteit wordt gereduceerd de term *homo sacer* gebruiken.

2. HET POLITIEKE SPREKEN EN HET GEVAAR VAN HET CLICHÉ

In dit hoofdstuk kijken we naar het politieke spreken van Hannah Arendt. Door het politieke spreken openbaart de mens zich als uniek individu. Een van de belangrijkste zaken die we ons voor ogen moeten houden is dat dit politieke spreken voor Arendt fundamenteel verschilt van andere types van spreken. In de niet-politieke sfeer kan het spreken als het ware vervangen worden door een efficiënte, logische taal. Dit is de manier van spreken in de private en de sociale ruimte. De niet-politieke mens openbaart zichzelf niet in het spreken in de sfeer van noodzakelijkheid. Een pervertering van de publieke ruimte ziet Arendt opduiken in de sociale ruimte. Het is dan ook belangrijk om het spreken dat hier gebeurt te onderscheiden van het authentieke politieke spreken. Dit zal ontstaan uit concepten die Arendt bij Jaspers en Heidegger haalt.

2.1 Openbaring via spreken in de publieke ruimte

Het feit dat elke mens uniek is komt het meest tot uiting in het handelen. Arbeiden laat net zien in welk opzicht we allemaal gelijk zijn. We zijn allemaal biologische wezens die aan dezelfde noodzaak zijn onderworpen. In werken komt er al iets meer van onze unieke persoonlijkheid naar voor, maar de nadruk ligt op datgene dat gemaakt wordt. De werkende mens is ondergeschikt aan het belang van datgene dat hij geproduceerd heeft. Het is slechts bij het handelen dat de mens zich als persoon kan openbaren.⁵⁴ In de publieke ruimte zijn er volgens Arendt twee activiteiten die de mens ontplooit om zichzelf een identiteit te geven.

*Speech and action reveal this unique distinctness. Through them, men distinguish themselves instead of being merely distinct; they are the modes in which human beings appear to each other, not indeed as physical objects, but qua men.*⁵⁵

Handelen correspondeert met de nataliteit van de mens. Door geboren te worden begint de mens iets nieuws, wat hij telkens opnieuw doet als hij handelt. Taal en spreken (*speech*) correspondeert met menselijk verschil.⁵⁶ Ook als de mens andere activiteiten uitvoert spreekt

⁵⁴ d'Entreves, "Hannah Arendt"

⁵⁵ Arendt, *The Human Condition*, p. 176

⁵⁶ *Ibid.*, p. 178

de mens. Dit zou echter zowel in werken als in arbeiden ook gedaan kunnen worden door eender welke logische taal.

It is true that speech is extremely useful as a means of communication and information, but as such it could be replaced by a sign language, which then might prove to be even more useful and expedient to convey certain meanings, as in mathematics and other scientific disciplines or in certain forms of teamwork.⁵⁷

Het is in het handelen in de publieke ruimte dat het verschillend zijn tussen mensen het meeste tot uiting komt. Aangezien we ons hier niet tot elkaar verhouden als gelijke wezens, zoals in arbeiden, moeten we spreken om betekenis te geven aan wie we zijn, en ons te openbaren aan elkaar. Aangezien handelen draait om iets nieuws beginnen, moet aan elke nieuwkomer gevraagd worden: “Wie ben jij?”⁵⁸ Het antwoord op deze vraag gaat niet over *wat* iemand is, maar *wie* iemand is. Het gaat over de persoon die niet te herleiden valt tot zijn capaciteiten of talenten, het gaat over zijn identiteit. Het handelen zou een betekenisloze daad worden als er geen persoon is die handelt, en zich openbaart. Het handelen gebeurt tussen mensen, als unieke personen. Als er geen mensen zich kenbaar zouden maken in hun uniciteit zou er niet vrij gehandeld kunnen worden.⁵⁹ In latere hoofdstukken gaan we in op de rol van de waarheidsspreker. Zijn type van spreken zal geen handelen blijken te zijn. Spreken kan ook werken zijn met een specifiek doel voor ogen. In dat geval wordt de persoon die spreekt minder relevant tegenover wat er gezegd wordt. In zijn spreken zet de handelende persoon zichzelf op het spel. Wie iets zegt is even belangrijk als wat er wordt gezegd. In een uitlating in de politieke sfeer zit altijd de persoonlijke geschiedenis van de spreker vervat. Voor de waarheidsspreker is dit echter niet het geval. Bij zijn communicatie ligt de nadruk op wat er gezegd wordt, niet wie het zegt.

In these instances action has lost the quality through which it transcends mere productive activity, which, from the humble making of use objects to the inspired creation of art works, has no more meaning than is revealed in the finished product and

⁵⁷ Ibid., p. 179

⁵⁸ Ibid., p. 178

⁵⁹ Villa, “Beyond Good and Evil”, p. 282: “Freedom, according to Nietzsche and Arendt, is not found in the choice not to act, nor is identity something that precedes or is separable from action. Only the performing self knows freedom, and only through performance can an otherwise dispersed or fragmented self be gathered together and display its uniqueness.”

*does not intend to show more than is plainly visible at the end of the production process.*⁶⁰

2.2 De sociale ruimte

De sociale ruimte is de invasie van de publieke ruimte door het arbeiden en de noodzakelijkheid.⁶¹ Zoals we zeiden was er, volgens Arendt, binnen de Griekse *polis* een duidelijke scheiding tussen de private en de publieke ruimte. Zij merkt op dat in de moderne tijd echter de noodzaak en het arbeiden in deze publieke ruimte zijn binnengedrongen en deze zodus geperverteerd hebben tot een sociale ruimte. Dit is het duidelijkste merkbaar door de prominentie die de economie op dit moment in onze maatschappij inneemt.⁶² De publieke ruimte wordt door Arendt gedefinieerd als een plek van vrijheid, waar een persoon niet gereduceerd wordt tot *wat* hij is, maar kan verschijnen als *wie* hij is. In de sociale ruimte echter wordt oprechte vrijheid om iets te beginnen als uniek persoon beknot door wetten van noodzakelijkheid waaraan men moet gehoorzamen.

*Social behavior consists 'in some way of isolated individuals, incapable of solidarity or mutuality, who abdicate their human capacities and responsibilities to a projected 'they' or 'it', with disastrous consequences, both for other people and eventually for themselves.*⁶³

In totalitaire staten is de ruimte waar mensen samenkomen niet langer een plek van verschil en pluraliteit, maar net een plek van eendracht om een gezamenlijk doel te bereiken. Maar ook in 'vrije' regimes is de authentieke publieke ruimte verdwenen en vervangen door een economisch gestuurde sociale ruimte. Alles binnen deze ruimte wordt een inwisselbaar goed dat zijn functionaliteit binnen dit economisch bestel moet bewijzen. Dit is een dynamiek die eigen is aan het arbeiden en het werken. Datgene wat men tegenkomt kan ingezet worden in een proces van vernietiging om goederen te creëren. Ook de mens zelf ontsnapt niet aan deze

⁶⁰ Arendt, *The Human Condition*, p. 180

⁶¹ *Ibid.*, p. 38

⁶² Benhabib, "Models of Public Space", p. 74: "By 'the rise of the social' Arendt means the institutional differentiation of modern societies into the narrowly political realm on the one hand and the economic market and the family on the other."

⁶³ H. Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's concept of the social*, Chicago: University of Chicago Press, 1998, p. 79; geciteerd in: P. Roberts-Miller, "Fighting without Hatred: Hannah Arendt's Agonistic Rhetoric." *JAC* 22, nr. 3 (2002), p. 587 (hierna: Roberts-Miller, "Fighting")

dynamiek. De mensen zijn niet langer vrije burgers, maar consumenten, producenten en werkkrachten.⁶⁴ Het *wie* is hier duidelijk vervangen door het *wat*. De uniciteit van mensen wordt eerder als een last dan een zegen beschouwd. Hoe uniformer de mensenmassa, hoe makkelijker inzetbaar voor de arbeid. Men wordt ook beoordeeld op zijn ‘nut’ voor de maatschappij. Indien men werkloos is of een type werk wil uitvoeren waar de sociale ruimte geen nood aan heeft, wordt dit haast als ethisch fout ervaren. In deze situatie worden mensen niet als uniek bekeken, maar net als hetzelfde, want allemaal arbeidend. Het onverwachte van een menselijke handeling, zo typerend voor de publieke ruimte, wordt getemd door statistische analyses van menselijk gedrag.⁶⁵ Op grote schaal valt inderdaad het menselijk gedrag te voorspellen, omdat een massa niet kan handelen. Het handelen is voorbehouden voor het individu. Het spreken van de mens in de sociale ruimte is dan niet meer om zichzelf te openbaren. De mens in de sociale ruimte denkt in massa, en denkt dus niet voor zichzelf. Dit zal zich reflecteren in het spreken, dat banaal wordt, en vol clichés zit.

2.3 Het ontstaan van het politieke spreken

2.3.1 Invloed van Jaspers

Voor Arendt is het politieke spreken essentieel voor de publieke ruimte. Dit is niet zomaar eender welke vorm van spreken. Het is door het spreken dat de mens iets nieuws begint en zichzelf openbaart als uniek persoon aan de andere personen. Volgens April N. Flakne⁶⁶ valt de genese van dit concept af te leiden uit de theorieën over spreken en communicatie van Arendts twee filosofische mentors: Karl Jaspers en Martin Heidegger. Jaspers had een concept dat, aldus Arendt in haar essay ‘The Concern with Politics in Contemporary European Thought’⁶⁷ er in slaagde om de rede te verzoenen met communicatie. In dit concept

⁶⁴ Benhabib, “Models of Public Space”, p. 75: “Arendt sees in this process the occluding of the political by the social and the transformation of the public space of politics into a pseudospace of interaction in which individuals no longer ‘act’ but ‘merely behave’ as economic producers, consumers and urban city dwellers.”

⁶⁵ Arendt, *The Human Condition*, p. 42

⁶⁶ A. Flakne, “Beyond Banality and Fatality: Arendt, Heidegger and Jaspers on Political Speech.” *New German Critique*, nr. 86 (2002): 3-18 (hierna: Flakne, “Beyond Banality”)

⁶⁷ H. Arendt, “Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought” in: *Essays in Understanding: Formation, Exile, and Totalitarianism*, New York: Schocken Books, 1994 (hierna: Arendt, “Concern with Politics”)

komt rede niet voort uit de eenzame denker, maar is altijd al afhankelijk van de rede van anderen.⁶⁸

*The advantage of Jaspers' position is that reason can become a universal bond, because it is [...] at least in its practical reality, between them. Reason that does not want to communicate is already 'unreasonable'.*⁶⁹

We kunnen zelf slechts gedachtegangen ontwikkelen omdat we voortbouwen op wat we van anderen kennen, en datgene wat we ontwikkelen kan getoetst worden aan het denken van anderen door communicatie. Deze communicatieve theorie lijkt in staat te zijn om de notie van politiek spreken in de publieke ruimte eer aan te doen. Het is een spreken dat waarheid op een intersubjectieve manier laat ontstaan. Het probleem dat Arendt echter bij deze theorie ziet is dat ze, zoals te veel filosofische theorieën, vanuit de mens denkt, in plaats vanuit mensen. Uiteraard gaat het hier om een gesprek tussen twee mensen, maar het blijven er twee. En dat is essentieel voor Arendt. De vorm van communicatie die Jaspers uitwerkt is volgens haar een dialoog. De term dialoog komt van het Griekse *dialegesthai*, en duidt op een filosofische manier van communiceren, in tegenstelling tot een politieke manier van communiceren, de retoriek. Dit *dialegesthai* is het tweegesprek van Socrates, maar verwijst voor Arendt ook naar onze manier van denken. In *The Life of the Mind* omschrijft ze het denkproces als een 'twee-in-een'.⁷⁰ Als we denken zijn we dan wel alleen, maar niet eenzaam, want in gesprek met onszelf. De filosofische dialoog is hier als het ware een veruitwendiging van. Voor Plato, volgens Arendt, moet deze vorm van filosofisch spreken duidelijk onderscheiden worden van de politieke manier van spreken, de retoriek.⁷¹ De dialoog is er op gericht om tot waarheid te komen, waar de retoriek de menigte wil overtuigen. Het essentiële verschil tussen de twee is dat retoriek zich altijd onder meerdere mensen afspeelt, en de dialoog maximaal twee gesprekspartners heeft. Voor Arendt is de dialogische opvatting van spreken van Jaspers, hoewel het een aanzet geeft naar de openbaarheid van de rede, niet openbaar genoeg. Men kan niet zomaar de aspecten van een tweegesprek extrapoleren, en bijgevolg blijft het altijd in de intieme sfeer hangen.⁷² Een tweegesprek vereist een bepaalde ethisch verstandhouding. Het vereist een vertrouwensband en een bereidheid om elkaar te begrijpen. Deze band is zeker

⁶⁸ Flakne, "Beyond Banality", p. 4-5

⁶⁹ Arendt, "Concern with Politics", p. 442

⁷⁰ Arendt, *The Life of the Mind*, p.179

⁷¹ Arendt, "Socrates", p.13

⁷² Flakne, "Beyond Banality", p. 5: "Arendt charges that Jaspers reduces public reason [...] to the intimate sphere."

niet vanzelfsprekend voorhanden in een gesprek in de publieke ruimte. Een tweede reden waarom het tweegesprek niet zomaar gelijkgesteld mag worden met een gesprek met meerdere mensen is dat het doel van de dialoog een convergentie naar een overeengekomen waarheid is. Het type waarheid waar hier naar gezocht wordt is echter dat van de eenzame denker die consistentie wil.⁷³ In de publieke ruimte echter komt een hoeveelheid aan perspectieven samen die niet als doel hebben een consistente waarheid te creëren, maar elkaars wereldbeeld in pluraliteit aan te vullen, en te laten zien dat er niet één consistente waarheid is.

2.3.2 Invloed van Heidegger

Doordat het spreken van Jaspers zich slechts afspeelt in de intieme ruimte tussen twee is er geen toegang tot de wereld, die plek waar mensen en door mensenhanden gemaakte dingen samenkomen en betekenis kan ontstaan. Om dit probleem in de theorie van Jaspers op te lossen kijkt Arendt, volgens Flakne, naar Heidegger. Zijn analyse van ‘alledaagsheid’ en ‘in-de-wereld-zijn’ bieden hier voor haar een oplossing.⁷⁴

*Because Heidegger defines human existence as being-in-the-world, he insists on giving philosophical significance to structures of everyday life that are completely incomprehensible if man is not primarily understood as being together with others.*⁷⁵

Heidegger definieert de menselijke existentie als altijd al ‘in-de-wereld’, en deze wereld veronderstelt altijd al de aanwezigheid van anderen. Er zijn echter een aantal problemen met het denken van Heidegger die Arendt moet omzeilen als ze de notie van ‘in-de-wereld-zijn’ van Heidegger wil kunnen gebruiken voor haar eigen theorie van het politieke spreken. Het blijkt namelijk dat Heidegger, aldus Flakne, niet consistent omgaat met het belang van de ander voor het *Dasein*, de menselijke existentie.⁷⁶ Enerzijds stelt hij volgens Arendt dat het zijn-in-de-wereld noodzakelijkerwijs en existentieel het zijn-met-anderen vooronderstelt. Anderzijds wordt in zijn analyse van *das Man* het ‘zijn-met-anderen’ gereduceerd tot één van

⁷³ Ibid., p. 6

⁷⁴ Flakne, “Beyond Banality”, p. 7

⁷⁵ Arendt, “Concern with Politics”, p. 443, geciteerd in: Flakne, “Beyond Banality”

⁷⁶ Het *Dasein* van Heidegger wordt in de *Stanford Encyclopedia of Philosophy* omschreven als: “*the inherently social being who already operates with a pre-theoretical grasp of the a priori structures that make possible particular modes of Being.*” M. Wheeler, “Martin Heidegger.”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 12 oktober 2011. <http://plato.stanford.edu/entries/heidegger/> (geopend 26 juli 2015)

de modaliteiten van het ‘zelf’. De reden hiervoor is dat Heidegger de authenticiteit van het zelf bedreigd ziet, als de ander een existentieel voor zijn bestaan zou zijn. Voor Heidegger gaat de authenticiteit van het ‘zelf’ verloren omdat hij de ander nodig heeft om een ‘zelf’ te kunnen zijn. Volgens Arendt echter, houdt dit in dat het zelf, dat zichzelf los kan denken van de ander niet langer een zelf is.

*A Self, taken in absolute isolation is meaningless; and if it is not isolated but is involved in the everyday life of the They, it is no longer a self.*⁷⁷

Een zelf kan zich volgens Arendt maar manifesteren, omdat het bestaat tussen anderen. In een wereld zonder anderen zou deze notie betekenisloos worden, omdat er niemand is om mijn ‘zelf’ mee te contrasteren. De *They* (*das Man*) waar Arendt naar verwijst in het citaat is voor haar de omgang met anderen zoals die zich afspeelt in de sociale ruimte. Voor haar is de omgang met anderen zoals Heidegger die begrijpt – een modaliteit waar het zelf kan mee omgaan of niet – hoe het sociale moet begrepen worden. Het sociale is een manier van omgaan met anderen die niet essentieel is. Het zelf is hier niet onder mensen in een volwaardige, existentiële betekenis, zoals in de publieke ruimte, maar ervaart de ander als een *Zuhanden* of *Vorhanden*.⁷⁸ Voor Arendt wordt, volgens Flakne, het probleem van authenticiteit opgelost door ‘zijn-met-anderen’ als essentieel voor ‘zijn-in-de-wereld’ te zien. Een zelf dat zijn authenticiteit verliest omdat het zich gedetermineerd weet door de anderen, ontmoet de ander slechts in de sociale ruimte. De manier waarop de ander ons hier conditioneert is een pervertering van de oprechte publieke omgang. Als men echter het zelf ziet als altijd al onder anderen, verkrijgt het net zijn authenticiteit door de ander. Dit gebeurt voor Arendt in de publieke ruimte.

Voor Heidegger is het ‘in-de-wereld-zijn’ een oplossing voor de vraag, binnen de fenomenologische traditie van Husserl, naar het solipsisme. Deze vraag draait om hoe het ‘ego’ in staat is om de brug naar andere ego’s te leggen die buiten hem staan, zonder deze te herleiden tot een onderdeel van de belevingswereld van het eigen ego, maar in hun andersheid

⁷⁷ H. Arendt, “What is Existential Philosophy?”, in: *Essays in Understanding: Formation, Exile, and Totalitarianism*, New York: Schocken Books, 1994p. 180

⁷⁸ *Zuhanden* en *Vorhanden* zijn de manieren waarop het *Dasein* dingen in de wereld tegenkomen. Het verwijst naar een manier van omgaan die volledig teruggaat op het zelf. Iets wat *Zuhanden* is, kan voor ons een gebruiksvoorwerp worden, wat *Vorhanden* is, is een object dat ons toelaat er over te theoretiseren. (Wheeler 2011); Een van de belangrijke vragen voor Heidegger is hoe we de ander kunnen tegenkomen zonder deze tot een van de twee bovenstaande categorieën te reduceren.

te erkennen.⁷⁹ Heidegger plaats de ontmoeting met de ander in een wereld, die betekenis draagt. Deze ontmoeting is het ‘*Mitsein*’ voor hem, waarin we de ander als een andere ‘zelf’ erkennen. Het houdt in dat we andere *Dasein* ervaren als constitutief voor de betekenis van de wereld voor mij. Dit houdt echter ook in te erkennen dat de wereld een gelijkaardige betekenis voor de ander draagt en dat deze *Dasein*, die met mij in een gedeelde wereld zijn, als mede betekenisgevers mijn eigen betekenisgevende capaciteit relativeert en overstijgt.⁸⁰ Op deze manier gelooft Heidegger dat hij een betekenisvolle relatie met de ander heeft tot stand gebracht. Het *Mitsein*, is dus voor hem een derde categorie van hoe we entiteiten in de wereld tegenkomen, naast, en niet gereduceerd tot *Zuhanden* of *Vorhanden*.

Als we nu concluderen dat we hebben laten zien hoe de publieke ruimte voor het zelf een betekenisvolle plek kan zijn, waarin de anderen ontmoet worden, via de theorie van Heidegger en geïnterpreteerd door Arendt, komen we bij een begrip dat bij uitstek relevant is voor het politieke spreken van Arendt: *Rede*.⁸¹ Voor Heidegger is ‘*Rede*’, of het gesprek, de manier waarop we de ander begrijpen en ons op elkaar afstemmen. Dit spreken heeft volgens Heidegger de neiging om te vervallen in loos gepraat, waar waarheid, dat voor hem ‘*Alètheia*’⁸² is, tot vaststaande, logische waarheid gereduceerd wordt. Op die manier ‘vergeet’ het spreken dat het altijd is ingebed in een historische, geïnterpreteerde context en dat de waarheden die hier uit voortkomen altijd ‘historische waarheden’ zijn. Voor Heidegger valt het spreken uiteen in vier momenten: Waar het gesprek over gaat, wat gezegd wordt, de communicatie en het manifest maken van de situatie, het ‘*Da*’.

De eerste drie momenten maken duidelijk dat het spreken altijd samenhangt met de ander. De eerste twee momenten kunnen maar bestaan door dat er voor het gesprek al *Dasein* waren die datgene waarover gesproken wordt en de woorden die ervoor gebruikt worden al een historische interpretatie en betekenis hebben gegeven. In moment drie, waar de eigenlijke overdracht van persoon a naar persoon b (of een meerderheid aan personen) gebeurt, komt de openbaring door het gesprek tot uiting. Deze drie momenten culminereren in moment vier. Het gesprek bevindt zich altijd al in een historisch, geïnterpreteerde context. Door het gesprek wordt deze situatie verrijkt, omdat er iets wordt toegevoegd. Dit is de reden waarom voor Arendt dit gesprek zo essentieel is voor de publieke ruimte. Elke keer dat iemand spreekt wordt er iets toegevoegd aan deze ruimte dat uniek is omdat het door een uniek persoon wordt toegevoegd. Deze daad van communicatie houdt echter ook een gevaar in. Goede

⁷⁹ Flakne, “Beyond Banality”, p. 10-11

⁸⁰ Ibid., p. 11

⁸¹ Ibid., p. 12

⁸² Ibid., p. 13: “*Alètheia, the historical unfolding of differing standards of what counts as truth.*”

communicatie moet er op gericht zijn om verstaanbaar voor de ander te zijn. Daarvoor maken we gebruik van een begrippenapparaat, taal en metaforen waarvan op voorhand vastligt dat elke deelnemer aan het gesprek ze begrijpt. Dit is dankzij de historiciteit en het altijd-algeïnterpreteerd-zijn dat aan dit gesprek voorafgaat. Zowel Heidegger en Arendt zien dat doordat men teruggrijpt naar een al reeds bestaande taal, het gesprek snel vervalt tot ‘loos gepraat’.⁸³ Om het gesprek waardevol te laten zijn, moet de spreker de taal als het ware elke keer vernieuwen in zijn spreken, de metaforen op een originele manier gebruiken. Dit gebeurt omdat de spreker zich uit als persoon die uniek is en daardoor altijd ook iets nieuw doet. Omdat taal de manier is waarop vele vormen van menselijke interactie plaatsvinden, grijpt men echter terug naar vertrouwde structuren binnen die taal om zich te uiten. Indien men echter in clichés en voorgekauwde zegswijze handelt, doet men niets nieuws, en openbaart men zich bijgevolg ook niet als persoon.⁸⁴ Dit is wat Arendt ziet gebeuren in de sociale ruimte, waar mensen niet als openbare personen, maar als een massa aan elkaar verschijnen.⁸⁵ Ze spreken elkaar na, en daardoor ontstaat wat zij ‘*mass opinion*’ noemt. Als men over de ‘publieke opinie’ spreekt, gaat het over niet veel meer dan een abstracte mening, waar geen persoon, maar een onpersoonlijke massa achter schuil gaat. De oplossing hiervoor is voor Arendt een oprechte publieke ruimte waarin mensen niet als een *wat*, maar als een *wie* verschijnen. Doordat elke persoon als uniek persoon aanwezig is wordt elk cliché getoetst door een nieuw perspectief. Elke persoon draagt bij aan het manifest maken en het verrijken van de situatie.

In zijn artikel over het politieke spreken bij Arendt en Heidegger bekritiseert Peg Birmingham Arendt door te stellen dat dit openbaren in het spreken een lacune vertoont. Hij ziet in de theorie van Arendt twee geboortes: de eerste, fysieke, geboorte en een tweede geboorte via de taal waarin de persoon zich openbaart.

*Arendt's understanding of the birth of the self in terms of the unexpected word reveals that she understands action (that which allows for the appearance of the self) as inseparable from the event of linguistic natality.*⁸⁶

⁸³ Ibid., p. 14

⁸⁴ P. Birmingham, “Heidegger and Arendt: The Birth of Political Action and Speech.” In: D. Pettigrew en F. Raffoul(ed.), *Heidegger and practical philosophy*, Albany: State University of New York Press, 2002, p. 194 (hierna: Birmingham, “Heidegger”): “*The use of clichés discloses nothing or no one; it is a cliché precisely because it says nothing.*”

⁸⁵ In dit opzicht is de term ‘sociale media’ goed gekozen. Men gebruikt een onpersoonlijk, massaformat om zich te uiten. Men verschijnt hier echter niet als persoon, maar als onpersoonlijke mens die zich laat reduceren tot ‘likes’ en ‘inspirerende citaten’.

⁸⁶ Birmingham, “Heidegger”, p. 192

Volgens hem denkt Arendt deze tweede talige geboorte, het openbaren van het individu door spreken, los van de fysieke geboorte. Dit doet ze omdat deze eerste geboorte zich meer in de sfeer van het arbeiden en de biologische noodzaak bevindt, waar de tweede geboorte in de sfeer van het handelen zit. Door deze twee echter van elkaar los te denken – wat Heidegger volgens Birmingham niet doet – slaagt Arendt er in om het sociale en het publieke van elkaar te scheiden. Zijn argument is dat de twee geboortes, de fysieke en de talige, niet van elkaar los te denken zijn.⁸⁷ Als er geen duidelijke scheiding is tussen de fysieke en de talige geboorte, wordt het volgens hem ook minder duidelijk om de sociale en de publieke sfeer te scheiden. Hij suggereert dat de sferen van noodzaak enerzijds, arbeiden en werken, en handelen anderzijds, veel nauwer met elkaar verwant zijn dan Arendt laat uitschijnen. Door die twee te scheiden, zo stelt Birmingham, laat Arendt de publieke sfeer leeg achter. Ze is dan wel talig, maar er is niets om over te spreken.⁸⁸

Wat Birmingham volgens mij echter niet ziet is dat de eerste geboorte altijd gebeurt, maar de tweede niet hoeft te gebeuren. Zoals we in het vorige hoofdstuk gezien hebben zijn er mensenlevens mogelijk, zonder dat deze geboorte in de publieke ruimte plaatsvindt. Deze levens zijn dan misschien niet tot hun volle menselijke potentieel geleefd, maar het zijn wel levens die geleefd zijn. Het is echter niet mogelijk om een mensenleven zonder fysieke geboorte in te denken. Dat is ook een van de betekenissen van noodzaak in de sfeer van het arbeiden. De zaken die zich hier afspelen zijn noodzakelijk om überhaupt van een leven te kunnen spreken. Datgene wat zich in de publieke ruimte afspeelt, speelt zich af in vrijheid. Het is uiteraard intiem verbonden aan het fysieke leven van de mens, maar overstijgt dit ook, doordat het een ruimte voor vrijheid is.

Arendt gebruikt dus het communicatieconcept van Jaspers om de rede (niet ‘*Rede*’) uit de context van de enkelvoudige denker te halen. Aangezien dit concept teveel naar de dialoog neigt, heeft ze het Heideggeriaanse concept van ‘Wereld’ nodig. Deze wereld staat mensen toe om in het openbare hun uniekheid aan elkaar te tonen. Ze kan dit concept echter pas gebruiken als ze er in slaagt, aldus Flakne, om Heideggers analyse van het zijn-met-anderen zo te interpreteren dat de ander altijd al een essentiële voorwaarde voor het zelf is. Het zelf heeft pluraliteit in de wereld nodig om überhaupt een zelf te kunnen zijn. Binnen deze wereld kan dan het gesprek tot stand komen, waarin de mens zich kan uiten als *wie* hij is in een

⁸⁷ Ibid., p. 193

⁸⁸ Ibid., p. 191

betekenisvol gesprek dat de situatie van het gesprek verrijkt. Dit type van spreken is voor Arendt het politieke spreken, dat enkel in de publieke ruimte kan plaatsvinden.

Als we tegen Birmingham in geloven dat de publieke ruimte geen lege ruimte is, moeten we ons nu afvragen hoe het politieke spreken zich ontvouwt. Als mensen in de publieke ruimte met elkaar in gesprek gaan, wat gebeurt er dan?

3. MENINGSVORMING EN DISCUSSIE BIJ HANNAH ARENDT

In het vorige hoofdstuk zagen we dat er bij de Grieken een filosofische manier van spreken, *dialegesthai*, en een politieke manier van spreken, retoriek, was. Voor Arendt was *dialegesthai* niet geschikt voor het politieke spreken omdat dit een tweegesprek is dat geen pluraliteit aan mensen toelaat en zich van de wereld afsluit. Wat houdt dan de politieke manier van spreken, de retoriek, juist in? De retoriek is het debat dat tussen mensen plaatsvindt in de publieke ruimte over meningen. Om te weten hoe dit debat er uitziet moeten we eerst nagaan wat de betekenis van mening en oordelen is voor Hannah Arendt, aangezien een mening maar relevantie kan krijgen als ze gecommuniceerd wordt in de publieke ruimte.

3.1 Meningsvorming

Volgens Arendt was een mening voor de Grieken datgene wat *dokei moi*, wat aan mij verschijnt.⁸⁹ Met dank aan Plato, die de mening scherp tegenover de eeuwige waarheid stelde, heeft dit begrip een negatieve connotatie gekregen. Voor Arendt, en de Grieken, is de mening echter niet zomaar een arbitraire mening, die op niets hoeft gebaseerd te zijn, over een bepaald onderwerp. De mening is datgene dat verschijnt als gevolg van pluraliteit. Elke mens ervaart de wereld op een andere manier omdat hij er een andere positie in heeft. Een landbouwer heeft een andere ervaring van onze samenleving dan een stadsmens. Deze mening is echter niet arbitrair, omdat het dezelfde wereld is die zich voor de verschillende mensen ontvouwt. En hoewel we een verschillende positie en perspectief hebben, zijn we allen mensen, zodat elk perspectief van waaruit we kijken, altijd een menselijk perspectief is. Hoewel onze mening op deze manier een graad van objectiviteit heeft, kunnen we nooit weten hoe waarachtig onze mening is, tenzij we ze aftoetsen aan de mening van anderen. Volgens Arendt was dit het doel van de Socratische dialogen.⁹⁰ Socrates wilde met zijn gesprekken geen absolute waarheden achterhalen, eerder wilde hij de *doxa* van zijn gesprekspartner tot uiting laten komen, zodat deze kon afgetoetst en waarachtiger worden.

Als we nu onze eigen mening waarachtiger willen maken doen we dit door zoveel mogelijk meningen van anderen, over hetzelfde onderwerp, in onze eigen mening op te nemen. In haar essay '*Truth and Politics*' stelt Arendt dat politiek denken inhoudt dat men representatief denkt.

⁸⁹ Arendt, "Socrates", p. 14

⁹⁰ Ibid., p. 15

*The more people's standpoints I have present in my mind while I am pondering a given issue, and the better I can imagine how I would feel and think if I were in their place, the stronger will be my capacity for representative thinking and the more valid my final conclusion, my opinion.*⁹¹

Voor Arendt is het essentieel voor politiek denken om afstand te kunnen nemen van het eigen perspectief. De samenleving en die zaken die van belang zijn voor het politieke worden door verschillende mensen gedeeld, die er elk hun visie op hebben. Als we een kwaliteitsvolle mening willen hebben, moeten we ons dus proberen in te leven in al deze verschillende particuliere perspectieven om hierdoor tot een 'algemeen onpartijdig standpunt' te komen, een '*enlarged mentality*'⁹². We moeten proberen onze eigen specifieke belangen te vergeten, en vanuit belangeloosheid te denken. Patricia Roberts-Miller merkt hier op dat we deze onpartijdigheid niet moeten begrijpen als een positivistische perspectiefloosheid. Eerder is het zo dat we een onpartijdigheid hebben, doordat we niet vanuit ons eigen perspectief, maar dat van anderen proberen te kijken.⁹³ Uiteraard is Arendt er zich van bewust dat dit zelden gebeurt, maar voor haar is het wel de manier om een kwaliteitsvolle mening te vormen.

*Of course, I can refuse to do this and form an opinion that takes only my own interests, or the interests of the group to which I belong, into account; nothing, indeed, is more common [...] than the blind obstinacy that becomes manifest in lack of imagination and failure to judge. But the very quality of an opinion, as of a judgment, depends upon the degree of its impartiality.*⁹⁴

3.2 Het esthetisch oordeel bij Kant als exemplarisch voor politiek oordelen

De methode die Arendt voorstelt voor dit representatief denken haalt ze bij Kant en zijn visie op oordelen. De theorie van Kant die Arendt benut komt echter niet uit zijn politieke theorie, maar uit zijn esthetische theorie. Daarin gebruikt Kant deze '*enlarged mentality*' om te

⁹¹ Arendt, "Truth and Politics", p. 237

⁹² Loc. cit.

⁹³ Roberts-Miller, "Fighting", p. 596

⁹⁴ Arendt, "Truth and Politics", p. 237

spreken over het oordelen over esthetische zaken. Volgens Arendt heeft dit concept morele en politieke implicaties, maar had Kant dit niet door.⁹⁵

Volgens Kant zijn er twee types van oordelen: determinerend en reflectief. Een determinerend oordeel is een oordeel dat een bepaald gegeven toetst aan een algemene wet of regel. Als we willen oordelen of Socrates een mens is moeten we nagaan wat de definitie van een mens is, en of Socrates hier onder valt. Op die manier wordt het gegeven (Socrates) beoordeeld binnen het grotere kader van de algemene regels of wetten (definitie van mens). Men toetst dus een particulier iets aan een universeel iets. Reflectief oordelen, het esthetische oordelen, is een vorm van oordelen waar geen algemene wet of regel te vinden is waaraan het te beoordelen gegeven kan getoetst worden. Er bestaan geen universele regels van schoonheid waaraan men de schoonheid van een schilderij kan aftoetsen. Door meerdere particuliere gegevens te beoordelen kan men dan uiteindelijk een universele regel benaderen.⁹⁶ Kant maakt een duidelijk onderscheid tussen deze twee types van oordelen om “een opening te creëren tussen het beoordelen van een object als een exemplaar van iets en het te beoordelen in zijn eigen specificiteit, als representatie”.⁹⁷ Om het reflectieve oordeel te voltrekken is het nodig om zijn eigen oordeel op te bouwen alsof men vanuit een ander dan het eigen perspectief denkt. Dit reflectieve oordeel heeft geen universele regel als toetssteen door dewelke het een soort objectieve geldigheid kan krijgen. De ‘*enlarged mentality*’ komt hier dan tevoorschijn om het reflectieve oordelen een graad van objectiviteit te geven. Doordat men zich voorstelt vanuit een perspectief van ‘iedereen anders’ te kijken, probeert men een oordeel te benaderen dat voor iedereen aanvaardbaar is. Dit is de oplossing van Kant voor het beoordelen van gegevens, waarvoor geen algemene wet bestaat, zonder in subjectiviteit te vervallen.

Hoewel Kant deze theorie gebruikte voor esthetische ervaringen zijn er een aantal goede argumenten waarom Arendt de theorie in het politieke denken wil inzetten. Het type gegevenheid dat wordt beoordeeld door het reflectief oordelen is een gegevenheid die zich in de wereld van de verschijningen bevindt, zoals een kunstwerk. Het gaat over zaken die meerdere mensen kunnen waarnemen. Dit correspondeert met de publieke ruimte van Arendt, waar altijd meerdere mensen kijken en bekeken worden door elkaar. Kant legt het esthetische oordeel bij de toeschouwers. De waarde van een handeling zit niet alleen in de handeling zelf, maar ligt ook bij de toeschouwer die oordeelt. De mensen in de publieke ruimte zijn, naast

⁹⁵ Loc. cit.: “It is this capacity for an ‘enlarged mentality’ that enables men to judge; as such, it was discovered by Kant in the first part of his *Critique of Judgment*, though he did not recognize the political and moral implications of his discovery.”

⁹⁶ R. Hanna, “Supplement to Kant’s Theory of Judgment: Kinds of Use.” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 4 augustus 2013. <http://plato.stanford.edu/entries/kant-judgment/supplement4.html> (geopend juli 28, 2015)

⁹⁷ Villa, “Beyond Good and Evil”, p. 292-293

handelende mensen, ook altijd toeschouwers die waarnemen hoe de anderen handelen. Doordat het te beoordelen gegeven niet als een particulier gegeven wordt ondergebracht in een universeel gegeven, kan het verschijnen als zichzelf.⁹⁸ Het esthetische oordeel draait om de representatie als representatie eerder dan om de representatie van een gegeven concept. Het laat zich niet herleiden tot een algemenere betekenis, die er aan kan vasthangen, maar is als uniek ding aanwezig in de wereld, en moet zo beoordeeld worden. Het oordelen van het handelen heeft ook geen algemene regels om zich op te baseren, aangezien het handelen altijd onverwachts en nieuw is. Mocht men proberen om het menselijk handelen onder te brengen bij algemene regels zou men het reduceren. In het vorige hoofdstuk haalden we dit al aan in verband met statistische voorspellingen van menselijk gedrag. Het authentieke handelen gebeurt echter in vrijheid, en moet beoordeeld worden zoals het verschijnt in de publieke ruimte, en niet als een instantie van een breder concept. Om een esthetisch oordeel te vellen moet men een ‘belangeloze’ houding proberen aan te nemen. In de politieke sfeer moet men afstand proberen te nemen van zijn eigen belang om een kwaliteitsvolle mening te vormen, die qua geldigheid mijn persoon overstijgt.

*To do justice to political action, to redeem the meaning potentially disclosed by words and deeds in the public realm, the judging spectator must be able to assume an attitude similar to Kant’s ‘uninteressiertes Wohlgefallen’.*⁹⁹

Voor Arendt is het kunnen oordelen bij uitstek een politieke deugd¹⁰⁰, en in de theorie van Kant heeft ze een manier gevonden om dit oordelen te expliciteren voor de publieke ruimte op zo’n manier dat de eigenschappen van die ruimte gerespecteerd worden.¹⁰¹

Als we dit nu samenvoegen met wat we gezegd hebben over mening komen we tot de conclusie dat zowel het vormen van meningen als het vormen van oordelen nood heeft aan een belangeloos standpunt waarin we ons, als het ware, van onszelf verwijderen. Dit wil niet zeggen dat de politieke theorie van Arendt ‘zelfloos’ wordt. Het zelf is nog steeds essentieel in het openbare proces van de handeling, maar door deze ‘enlarged mentality’ slaagt het

⁹⁸ Ibid., p. 293

⁹⁹ Ibid., p. 294

¹⁰⁰ J. Isaac, “Situating Hannah Arendt on Action and Politics.” *Political Theory* 21, nr. 3 (Augustus 1993), p. 538: “Judgment is the political virtue par excellence. Representative thinking – ‘thinking from the standpoint of others – is indispensable if action is not to produce self-righteousness, acrimony, and a hubristic faith in the means employed.”

¹⁰¹ Villa, “Beyond Good and Evil”, p. 297: “Kant’s conception of aesthetic judgment – departing from the exchange of viewpoints necessary for representative thinking and culminating in the persuasive exchange that accompanies the rendering of each judgment – is thus, for Arendt, political through and through.”

zelf erin om aan radicale subjectivering te ontsnappen en zoekt het naar een soort objectiviteit, zoals diegene die reflectief oordeelt, uit verschillende particuliere gevallen naar een universeler gegeven opklimt. Door het opnemen van andere perspectieven dan de onze, worden we bewust van ons eigen perspectief en het feit dat dit slechts een van de vele is.^{102 103} Het verschil tussen Kant en Arendt zit er volgens Seyla Benhabib in dat het esthetische oordelen van Kant een “geïsoleerd gedachte-experiment van een denker is”.¹⁰⁴ Voor Arendt echter houdt het verplaatsen van perspectief in dat we het perspectief van de ander ook kennen. Dit gebeurt door communicatie in de publieke ruimte. We delen onze meningen, en horen de meningen van anderen aan. Door het aanhoren van de mening van anderen, scherpen we ons eigen oordeel, en zo onze eigen mening aan. Zo vormen alle particuliere meningen, waar nog geen algemene regel voor bestaat, mijn mening tot een steeds belangelozer en onpartijdiger perspectief.

*In matters of opinion, but not in matters of truth, our thinking is truly discursive, running, as it were, from place to place, from one part of the world to another, through all kinds of conflicting views, until it finally ascends from these particularities to some impartial generality*¹⁰⁵

Nu we weten hoe meningen en oordelen bij Arendt werken kunnen we ons richten op het tweede type van praten, de retoriek. Dit houdt het politieke spreken in waar mensen hun mening manifest maken door ze te uiten aan andere mensen. Dit moeten we onderscheiden van de Socratische dialoog, waarin ook over meningen wordt gepraat, maar altijd in de intieme ruimte tussen twee. In het retorische gesprek zijn altijd meerdere mensen aanwezig, en ontstaat er dus een web van meningen. Iedereen aanwezig in de publieke ruimte vormt namelijk zijn mening door de confrontatie met de meningen van anderen. Aangezien dit een publiek gesprek is, staat de openbaring van het zelf ook altijd door zijn mening mee op het spel. In deze publieke ruimte zit volgens Seyla Benhabib altijd ook een element van competitie.

¹⁰² S. Benhabib, “Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought.” *Political Theory* 16, nr. 1 (1988), p. 48 (hierna: Benhabib, “Judgment”): “*In this sense, Arendt was right in maintaining that judgment is the most political of all human faculties, for it leads to the recovery of the perspectival quality of the public world.*”

¹⁰³ Hier zitten we meteen ook heel dicht bij hoe Arendt het ‘*Mitsein*’ van Heidegger, en het belang van de gedeelde wereld, inzet in haar eigen politieke theorie.

¹⁰⁴ Benhabib, “Judgment”, p. 47

¹⁰⁵ Arendt, “Truth and Politics”, p. 238

*The public realm represents that space of appearances on which moral and political greatness, heroism, and pre-eminence are revealed, displayed, shared with others. This is a competitive space in which one competes for recognition, precedence, and acclaim. Ultimately it is the space in which one seeks a guarantee against the futility and the passage of all things human.*¹⁰⁶

3.3 Agonistische retoriek als wapen tegen conformisme

De retoriek is bij uitstek een manier waarop het individu zich afzet van andere individuen en zichzelf wil tonen, door het spreken. De verschillende individuen hebben een verschillende mening en willen deze delen met de publieke ruimte. Hierdoor wordt deze ruimte een ‘agonale’ ruimte.

*By rhetoric, Arendt means agonistic rhetoric, or what is sometimes called pro-con thinking – confrontational, combative, and adversarial.*¹⁰⁷

De reden voor deze agonistische houding ligt in het verschil tussen mensen. Het conflict ontstaat niet omdat mensen hier naar op zoek zijn, volgens Arendt, maar omdat dit een noodzakelijk gevolg is van verschil.¹⁰⁸ Verschillende meningen en perspectieven komen samen in de publieke ruimte, elke mens wil zichzelf uiten opdat hij in de publieke ruimte wordt opgenomen en zijn bestaan een standvastigheid krijgt, die het in het sterfelijke, biologische leven niet heeft. Zoals we gezien hebben is het belangrijk voor Arendt dat we meningen van anderen opnemen om zo onze eigen mening aan te scherpen. Dit betekent echter niet dat we ons eigen perspectief moeten verwaarlozen ten voordele van een ander perspectief. Het is niet de bedoeling van Hannah Arendt dat het samenkomen van deze meningen zou leiden tot een convergentie van meningen.¹⁰⁹ Het delen van de meningen in deze agonistische publieke ruimte heeft, volgens Patricia Roberts-Miller, niet als doel de ander te overtuigen van mijn mening. Het doel van mijn mening onder de anderen te brengen

¹⁰⁶ Benhabib, “Models of Public Space”, p. 78

¹⁰⁷ Roberts-Miller, “Fighting”, p. 585

¹⁰⁸ Ibid., p. 589: “The situation is agonistic not because the participants manufacture or seek conflict, but because conflict is a necessary consequence of difference.”

¹⁰⁹ Dit in tegenstelling tot, bijvoorbeeld, Jürgen Habermas, die een ‘communicatieve rationaliteit’ zal verdedigen, waarin het gesprek tot een consensus leidt.

is het te confronteren met andere meningen. Door mijn mening te uiten aan andere komt er een debat op gang.

*In polemical agonism, however, one's intention is not necessarily to prove one's case, but to make public one's thought in order to test it. In this way, communicability serves the same function in philosophy that replicability serves in the sciences; it is how one tests the validity of one's thought. In persuasive agonism, success is achieved through persuasion, in polemical agonism, success may be marked through the quality of subsequent controversy.*¹¹⁰

Voor Arendt ligt de functie van retoriek niet in het tot stand komen van een overeengekomen waarheid. De uitkomst van een retorisch debat moet altijd weer in vraag gesteld kunnen worden, omdat er altijd nieuwe mensen nieuwe dingen in de publieke ruimte doen.¹¹¹

Deze vorm van spreken, de agonale retoriek, hangt uiteraard ook samen met wat we in het vorige hoofdstuk hebben besproken. De reden waarom Arendt zoveel waarde hecht aan de discussie die niet convergeert naar een overeengekomen mening, is omdat deze discussie mensen zelfstandig laat denken. Zonder deze discussie, of als ze zou worden afgerond tot een conclusie, stoppen mensen met zelf meningen te vormen. Eens dat er een waarheid is vastgesteld zullen mensen hier in meegaan en een massa worden in plaats van allemaal individuen.¹¹² De vastgestelde waarheid wordt de mening van de massa, die in clichés praat, waarin geen mogelijkheid tot zelfopenbaring is. Zeker in de sociale ruimte is er altijd een druk om te conformeren aan de norm. Eigenzinnige gedachtes horen hier niet in thuis, en er is een mening die voor de juiste wordt gehouden waar iedereen zich in kan vinden. Op dat moment stoppen mensen zelf met nadenken. Het is dit wat Arendt ondervond op het proces van Adolf Eichmann in Jeruzalem.¹¹³ Ze stelt vast dat tijdens de holocaust de meeste mensen die meewerkten aan de vernietiging van de Joden geen fanatieke antisemieten waren. Het waren mensen die hun eigen mening hadden opgegeven ten voordele van de massamening, en daar naar handelden. Het is net die ene persoon die in staat is om zelf te denken, en tegen de massa in te gaan, die een wonder kan verrichten door iets nieuws en onverwachts te doen. Het is die

¹¹⁰ Roberts-Miller, "Fighting", p. 595

¹¹¹ Ibid., p. 597: "Like other proponents of agonism, Arendt argues that rhetoric does not lead individuals or communities to ultimate truth, it leads to decisions that will necessarily have to be reconsidered."

¹¹² Ibid., p. 586-587: "Arendt's affection for agonistic rhetoric is part and parcel of her theories about totalitarianism, the pressure to conform, and the political consequences of thought."

¹¹³ H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Penguin Books, 2006. (hierna: Arendt, "Eichmann in Jerusalem")

persoon die door totalitaire regimes wordt verafschuwd, maar die voor Arendt de redding van het politieke in zich draagt. Het is in de agonale sfeer, waar mensen hun kunnen tonen om zich te onderscheiden van anderen dat het conformisme kan doorbroken worden.¹¹⁴

We stellen vast dat voor Arendt het politieke spreken idealiter een discussie is die niet wordt afgesloten in een conclusie. Ze moet open blijven en altijd vernieuwd worden omdat hierdoor mensen blijven nadenken. Wat we ons echter kunnen afvragen is wat het statuut van waarheid dan nog is in de politiek ruimte voor Hannah Arendt. In een discussie die draait om de meningen van mensen, die niet geconcludeerd mag worden, lijkt hier weinig plaats voor te zijn. Toch lijkt het niet zo dat waarheid voor Arendt een loos begrip is dat baan moet ruimen voor de subjectieve beleving van het individu. In het volgende hoofdstuk zullen we ingaan op de verhouding die waarheid tot het politieke bij Arendt heeft.

¹¹⁴ Roberts-Miller, "Fighting", p. 598: *"The agonistic model's celebration of achievement and verbal skill undermines the political force of conformity, so it is a force against the bureaucratizing of evil."*

4. WAARHEID IN DE POLITIEKE SFEER

Nu zijn we aangekomen op het punt dat we specifiek naar waarheid kunnen kijken. Dit concept speelt uiteraard een belangrijke rol in hoe we politieke discussies kunnen beoordelen. We moeten ons afvragen wat de functie van waarheid is in de politieke sfeer. Staat waarheid überhaupt binnen het politieke, of ligt ze er buiten? Als de essentie van politiek ligt in het uitwisselen van goedgevormde meningen, is er dan wel plaats voor waarheid? Misschien is het politieke ideaal dat Arendt verdedigt er wel een waarin de waarheid niet van tel is, maar enkel de subjectieve beleving van de burger.

4.1 Arendts opvatting van waarheid

4.1.1 Common-sense waarheid

Als we het waarheidsbegrip, zoals dat bij Arendt bestaat, gebruiken, is het belangrijk om te kijken hoe ze het zelf definieert. In het begin van Arendts artikel over waarheid en politiek maakt ze een onderscheid tussen twee types van waarheid:

*The modern age, which believes that truth is neither given to nor disclosed to but produced by the human mind, has assigned, since Leibniz, mathematical, scientific, and philosophical truths to the common species of rational truth as distinguished from factual truth. I shall use this distinction for the sake of convenience without discussing its intrinsic legitimacy. Wanting to find out what injury political power is capable of inflicting upon truth, we look into these matters for political rather than philosophical reasons, and hence can afford to disregard the question of what truth is, and be content to take the world in the sense in which men commonly understand it.*¹¹⁵

¹¹⁵ Arendt, "Truth and Politics", p. 226-227; In *the Human Condition* komt de term 'waarheid' slechts enkele keren voor. Telkens in verband met de evolutie in de moderne wetenschap van kijken (contempleren) als bron van waarheid, naar maken als bron van waarheid. Het argument hier is dat de mens aan een actievere vorm van kennisverwerving is gaan doen. In de oudheid was het ideaal van kennisverwerving de contemplatie, alles werd gevonden met het geestesoog. In de moderniteit echter worden we vaker en vaker met onze neus op het feit gedrukt dat onze zintuigen makkelijk te misleiden zijn door de realiteit. Bijgevolg ontwikkelt de moderne wetenschap het maken als ideaal van kennisverwerving. Wat men zelf maakt, kent men. Het is binnen dit kader dat Arendt het in *the Human Condition* heeft over waarheid. Waarheid komt in de moderniteit slechts door de makende mens, de *homo faber*, aan het licht. Politiek bedrijven is handelen. De waarheid ontdekken is in dit geval maken. Dit zal een van de argumenten zijn om waarheid buiten het politieke domein te houden.

In al wat hier volgt zullen we de scheiding tussen feitelijke en rationele waarheden respecteren. Feitelijke waarheden zijn de zaken die gebeuren, voorvallen. Rationele waarheden zijn waarheden die bedacht worden, maar niet ontkend kunnen worden, zoals wiskunde. Arendt vertrekt dus van een *common sense*-idee van wat waarheid is. Waarheid is datgene dat door de meeste mensen wordt aangenomen als waar. Waarheid is datgene dat gebeurt en kan aangetoond worden. Het heeft geen zin om hier op de diepere filosofische gronden van waarheid in te gaan. Het gaat namelijk over hoe waarheid zich gedraagt in relatie tot het politieke. In de politieke sfeer, wat de sfeer is waar we ons allen in bevinden als we handelende mensen zijn, wordt gebruik gemaakt van deze *common sense*-waarheid waardoor we elkaar kunnen begrijpen.

4.1.2 Waarheid en Betekenis

Een belangrijk onderscheid dat Arendt maakt in verband met waarheid moet hier nog worden aangehaald. In haar laatste grote werk, *The Life of the Mind*¹¹⁶, maakt ze een onderscheid tussen waarheid en betekenis. Dit onderscheid haalt ze bij Kant. Deze wilde datgene wat we met ons verstand kunnen kennen afbakenen van die zaken die we niet kunnen kennen, maar wel ontzettend belangrijk zijn. Kant dacht dan vooral aan het bestaan van God, de vrijheid en onsterfelijkheid van de menselijke geest. Denken over zulke zaken, die onze waarneming transcenderen, en bij de in diskrediet geraakte metafysica horen, is betekenisloos geworden binnen het kader van de wetenschappen, die op basis van zintuiglijke waarneming werken. Arendt is er zich van bewust dat ook al in de tijd van Kant de wetenschappen niet meer (exclusief) vertrouwden op de zintuigen, maar op wat de mens zelf maakt. Ze stelt echter dat in dit perspectief de wetenschappelijke methode als een complexe voortzetting kan gezien worden van onze zintuiglijke waarneming en interpretatie door *common-sense*.¹¹⁷

Kant duidt het verschil aan tussen verstand (*Verstand*) en rede (*Vernunft*), het eerste om 'cognitieve' waarheden te achterhalen, het tweede om de betekenis van deze waarheden te interpreteren. Het verstand moet zich in zijn werkwijze houden aan de categorieën 'juist' en 'fout'. Het moet oppassen voor illusies en vergissingen. De rede, die niet *kent* maar *denkt*, is niet juist of fout, hoogstens kan ze meer of minder betekenisvol zijn. Voor Kant was de rede

¹¹⁶ Arendt, *The Life of the Mind* 1978

¹¹⁷ Ibid., p.54: "Cognition and the thirst for knowledge never leave the world of appearances altogether; if the scientist withdraw from it in order to "think," it is only in order to find better, more promising approaches, called methods, towards it. Science in this respect is but an enormously refined prolongation of common-sense." reasoning."

weggelegd voor die vragen waarvan men kon bewijzen dat we er met ons verstand niets over kunnen zeggen. Bij Arendt zal de rede zich niet meer richten op metafysische vragen, maar op die vragen die aan het waarneembare ontsnappen, zonder transcendent te worden. Zij stelt dat de mens de noodzaak heeft om alles om zich heen te onderzoeken, ook die dingen die al aangetoond zijn door het verstand.¹¹⁸ De rede stelt de vraag naar betekenis.

*The need for reason is not inspired by the quest for truth but by the quest for meaning. And truth and meaning are not the same.*¹¹⁹

Rede speelt echter ook een rol in de cognitieve zoektocht naar waarheid¹²⁰. Maar op dat moment is haar functie er een van middel-doel. Ze is dan niet volledig in haar eigen recht, maar slechts een dienaar van het verstand. Het is pas als ze buiten deze dienende rol treedt, dat ze tot haar recht komt. Tot haar recht komen betekent betekenis vinden. Datgene waar het denken zich mee bezighoudt verliest haar relevantie als we het vanuit het standpunt van pure waarheid gaan bekijken. Arendt verwijst naar Aristoteles, die zegt dat een gebod niet juist of fout is, maar wel betekenisvol.¹²¹ Het is door het denken dat de mens in staat is om bijvoorbeeld kunstvoorwerpen te maken. Het is zinloos om van een kunstwerk te vragen of het juist of fout is, het gaat om de betekenis die het draagt. Indien we een kunstwerk met ons verstand benaderen, wordt het een 'leeg gedachteding' (*leere Gedankendinge*), zoals Kant al vreesde.¹²² Onder het onderzoekend oog van het verstand worden zaken als religie en kunst hoogstens tot biologische, of andere processen gereduceerd. Maar dit doet afbreuk aan de waarde-scheppende functie die het in onze levens heeft, maar zich niet op cognitieve wijze laat verklaren, zonder leeg te worden. In het volgend hoofdstuk zullen we zien dat de denkende functie van de mens essentieel is om de waarheid betekenisvol te laten worden.

Arendt gaat dus uit van een waarheidsideaal, zeker in verband met feitelijke waarheid, dat los van context en interpretatie bestaat. Is het echter niet zo dat elke waarheid die verteld wordt in een verhaal gegoten wordt, en bijgevolg gekleurd is. Is het dan wel mogelijk om van neutrale feiten te spreken? Arendt gelooft dat context en interpretatie slechts tot op zekere hoogte werken:

¹¹⁸ Ibid., p. 14

¹¹⁹ Ibid., p.15

¹²⁰ Ibid., p.61

¹²¹ Ibid., p.58

¹²² Ibid., p.64

But do facts, independent of opinion and interpretation, exist at all? Have not generations of historians and philosophers of history demonstrated the impossibility of ascertaining facts without interpretation, since they must first be picked out of a chaos of sheer happenings (and the principles of choice are surely not factual data) and then be fitted into a story that can be told only in a certain perspective, which has nothing to do with the original occurrence? No doubt these and a great many more perplexities inherent in the historical sciences are real, but they are no argument against the existence of factual matter, nor can they serve as a justification for blurring the dividing lines between fact, opinion, and interpretation, or as an excuse for the historian to manipulate facts as he pleases. Even if we admit that every generation has the right to write its own history, we admit no more than that it has the right to rearrange the facts in accordance with its own perspective; we don't admit the right to touch the factual matter itself.¹²³

Ze vervolgt door te stellen dat men in de toekomst nog verschillende oorzaken en verklaringen kan bedenken waarom de eerste wereldoorlog is begonnen, men zal echter nooit in staat zijn om te ontkennen dat het Duitsland was dat België was binnengevallen, en niet omgekeerd.¹²⁴

Het is belangrijk om hierbij op te merken dat het hier gaat over feiten, niet over het spreken van waarheid. De 'brute feitelijkheid' waar Arendt het over heeft draait om de feiten zelf, niet om hoe ze als waarheid worden medegedeeld in de publieke ruimte. In het volgende hoofdstuk zullen we verder ingaan op het feit dat elk waarheidsspreken een narratief en logica inhoudt. Maar voorlopig volstaat het om te aanvaarden dat naakte feitelijkheid bestaat en kan gedeeld worden. Ze kan misschien vervormd worden weergegeven, afhankelijk van wie spreekt, maar dat neemt niet weg dat een bepaald feit is gebeurd, en dat feit kan gecommuniceerd worden. Mochten we dat niet aanvaarden, mochten we ontkennen dat er waarheden over feiten tussen mensen kunnen worden uitgewisseld, stelt Arendt, dan is er geen mogelijkheid meer voor een gemeenschappelijke wereld, een realiteit.¹²⁵ Hierdoor zal blijken dat feitelijke waarheid een veel grotere rol speelt binnen de politieke rol dan rationele waarheid.

¹²³ Arendt, "Truth and Politics", p. 234

¹²⁴ Ibid., p. 234-235

¹²⁵ Ibid., p. 225: "What is at stake is the survival, the perseverance in existence [...] and no human world destined to outlast the short life span of mortals within it will ever be able to survive without men willing ... to say what is. No permanence, no perseverance in existence, can even be conceived of without men willing to testify to what is and appears to them because it is."

4.2 Staat waarheid binnen of buiten het politieke domein?

Zoals we in een vorig hoofdstuk al gezegd hebben is de discussie de essentie van politiek voor Hannah Arendt. Mensen vormen een mening, spreken hierover, en nemen de mening van anderen in rekenschap. Waarheid lijkt in dit domein niet te passen:

*The trouble is that factual truth, like all other truth, peremptorily claims to be acknowledged and precludes debate, and debate constitutes the very essence of political life. The modes of thought and communication that deal with truth, if seen from the political perspective, are necessarily domineering; they don't take into account other people's opinions, and taking these into account is the hallmark of all strictly political thinking.*¹²⁶

Indien waarheid aanwezig zou zijn in de politieke sfeer zou ze de discussie meteen sluiten. De waarheid is dwingend, er valt niet over te discussiëren. Dit geldt zowel voor feitelijke als voor rationele waarheden. Rationele waarheden zijn zo dwingend dat God zelf ze niet kan veranderen:

*Grotius, about a hundred years earlier, had insisted – when he wished to limit the power of the absolute prince – that ‘even God cannot cause two times two not to make four.’ He was invoking the compelling force of truth against political power.*¹²⁷

Waarheid bedreigt het politieke handelen. Ze dwingt iedereen te conformeren en laat geen ruimte voor debat. Dit is iets wat in een democratie, die op wederzijds goedkeuren is gebaseerd, een probleem vormt. Echter ook voor de tiran is de waarheid een bedreiging. De waarheid is datgene wat hij nooit onder controle zal krijgen, wat een grotere macht bezit dan hijzelf.¹²⁸

¹²⁶ Ibid., p. 236-237

¹²⁷ Ibid., p. 236

¹²⁸ Ibid., p. 236: “Seen from the viewpoint of politics, truth has a despotic character. It is therefore hated by tyrants, who rightly fear the competition of a coercive force they cannot monopolize, and it enjoys a rather precarious status in the eyes of governments that rest on consent and abhor coercion. Facts are beyond agreement and consent, and all talk about them – all exchanges of opinion based on correct information – will contribute nothing to their establishment.”

We kunnen dus concluderen dat zowel feitelijke als rationele waarheid het politieke handelen bedreigt. De waarheid komt tot stand op een manier die niet eigen is aan de sfeer van het handelen. Wie naar waarheid zoekt, handelt niet, maar werkt. Dit gebeurt alleen, niet in de publieke ruimte. Met waarheid bezig zijn is dus niet met politiek bezig zijn. Dit betekent uiteraard niet, dat waarheid niet relevant voor het politieke kan zijn.

De publieke ruimte, waar het politieke ontstaat, is een ruimte van handelende mensen. Alles wat bijgevolg relevant is voor deze ruimte, en exclusief voor deze ruimte, moet voortkomen uit handelende mensen. Zoals we al gezien hebben kan handelen enkel tussen mensen, in het meervoud. De wetenschapper of wiskundige, die zich met rationele waarheden bezighoudt is de enkelvoudige mens. Zijn conclusies komen niet voort uit een politieke discussie.¹²⁹ Of de waarheid nu gecontempleerd of gemaakt wordt, het draait altijd om de mens in enkelvoud, nooit in de pluraliteit. Arendt stelt dat het ontstaan van feiten het gevolg is van handelende mensen, in de pluraliteit.¹³⁰ Het is doordat mensen handelen dat nieuwe feiten ontstaan, die dan weer relevant voor de publieke ruimte worden. Ze maakt echter ook duidelijk dat feitelijke waarheid, net zo goed als rationele waarheid, ontdekken niet onder het domein van het handelen valt.¹³¹ Om duidelijk te maken dat het hier niet om een contradictie gaat moeten we goed voor ogen houden dat ze hier over twee verschillende zaken spreekt. Enerzijds zijn feiten daadwerkelijk het gevolg van handelende mensen. Een politieke beslissing is een feit, hoe een staat er op een bepaald moment in de tijd uitziet is ook een feit. Uiteraard zijn er ook feiten die niet voortkomen uit het handelen van mensen. De stand van de sterren of het debiet van een rivier komen op een andere manier tot stand. Maar de feiten die politiek relevant zijn, die de discussie kunnen voeden, zullen gaan over handelende mensen, of daar invloed op hebben.¹³² Anderzijds ontdekt men feiten echter niet door handelen, maar door werken en contempleren. Op die manier valt de waarheid buiten het domein van het handelen. Ze is het resultaat van het handelen, maar haar ontdekken of communiceren is niet handelen.

¹²⁹ Uiteraard bestaat er in wetenschappelijke en filosofische kringen wel discussie onder collega's. Deze discussies zijn niet zoals de politieke discussies waarin alle vrije burgers aan kunnen deelnemen. De wetenschapper en de filosoof hebben, idealiter, geen eigenbelang bij de uitkomst van hun discussie.

¹³⁰ Arendt, "Truth and Politics", p. 227: "*facts and events – the invariable outcome of men living and acting together – constitute the very texture of the political realm.*"

¹³¹ Ibid., p. 235: "*All truths – not only the various kinds of rational truth but also factual truth – are opposed to opinion in their mode of asserting validity. Truth carries within itself an element of coercion*"

¹³² Uiteraard kunnen wetenschappelijke ontdekkingen relevant zijn voor de staat van een land, maar ze hebben geen directe politieke invloed. Cfr: Arendt, "Truth and Politics", p. 256: "*No one can possibly gainsay the social and technical usefulness of the universities (Arendt duidt hier vooral op exacte wetenschappen), but this importance is not political.*"

Rationele waarheden komen niet voort uit handelende mensen. Ze draaien om zaken die gecontempleerd of gemaakt worden.¹³³ De rationele waarheden hebben dan ook weinig invloed op de belangen die binnen het politieke spelen. Ze kunnen uiteraard, eens ontdekt, een invloed op ons leven hebben, maar tasten het politieke zelf niet aan. Geen enkele fysieke theorie is er al in geslaagd om een regering omver te werpen. Een belangrijk feit daarentegen, zoals het blootleggen van een schandaal, kan een politieke storm veroorzaken.

Feiten zijn ook relevant voor de vorming van meningen. Deze worden gevormd door een bepaald onderwerp van verschillende kanten te benaderen, door zich zoveel mogelijk in te leven in het standpunt van de ander. Men kan dit uiteraard ook niet doen, en volledig vanuit eigenbelang denken, maar dat gaat de kwaliteit van de mening aantasten.¹³⁴ Het doel van zoveel mogelijk meningen en standpunten op te nemen in mijn eigen mening is om vanuit al deze verschillen uit te komen bij een onpartijdige algemeenheid.¹³⁵ Deze manier van meningsvorming is bij uitstek diegene die in het politieke van belang is. Door zo veel perspectieven in mij op te nemen ga ik actief om met de pluraliteit. Mijn mening houdt rekening met de diversiteit aan standpunten en meningen die bestaan.¹³⁶ Ik kan ook enkel mijn eigen mening volgen. Dit kan zelfs succesvoller zijn in gebieden waar niet gehandeld wordt, maar gemaakt. In de publieke ruimte echter, ontken ik de essentie van wat politiek is als ik de andere meningen niet mee met de mijne denk.

Een andere belangrijke factor in de totstandkoming van een goede mening is de toegang tot informatie.

*Freedom of opinion is farce unless factual information is guaranteed and the facts themselves are not in dispute. In other words, factual truth informs political thought.*¹³⁷

Indien men niet beschikt over de juiste feiten, kan men zijn mening niet goed opbouwen. Elke mening die gebouwd is op foute feiten zal een slechtgevormde mening zijn. We zagen eerder al dat een goede mening ontstaat door ons in te leven in de meningen van anderen. Het is echter door feitelijke informatie dat onze meningen inhoud krijgen. In een situatie waarin een hele maatschappij foute informatie krijgt, wordt het onmogelijk om goede meningen te vormen. Ik kan dan wel mij inleven in de mening van anderen, maar als deze ook allemaal op

¹³³ Zie ook voetnoot 114

¹³⁴ Arendt, "Truth and Politics", p. 237

¹³⁵ Ibid., p. 238

¹³⁶ M. Canovan, *The Political Thought of Hannah Arendt*. London: Methuen & Co LTD, 1974, p. 116 (hierna: (Canovan, *Political Thought*)

¹³⁷ Arendt, "Truth and Politics", p. 234

foute informatie berusten, wordt dit proces zinloos. Dan krijgt men een ‘onpartijdige’ mening over foute informatie.

4.3 Waarheid en politiek: oorsprong van het conflict

Hoewel voor Arendt het belangrijkste conflict tussen waarheid en politiek zich zal afspelen in relatie tot feitelijke waarheid, is dit conflict voor het eerst ontstaan met betrekking tot rationele waarheid. Dit conflict ontstond tussen Plato en de polis, tussen de manier van leven van de filosoof en van de burger.¹³⁸ Historisch gezien ligt de oorsprong volgens Arendt in het proces van Socrates, en de reactie van Plato hierop. Socrates was door de democratische polis Athene ter dood veroordeeld. Hij is er niet in geslaagd om de massa te overtuigen van zijn eeuwige waarheid.¹³⁹ Hij is het slachtoffer geworden van de onstabiele wereld van menselijk handelen, gedreven door tijdelijke meningen. Voor Plato is de mening niet veel meer dan een illusie. Het is een tijdelijk oordeel, dat altijd weer kan veranderen en niet gekenmerkt is door standvastigheid. Daartegenover wil Plato eeuwige waarheden stellen, zijn ideeënleer. De taak van de filosoof is op zoek te gaan naar eeuwige waarheden. De bemoeizucht van de polis hindert daar enkel in. Dit wordt voor Arendt weergegeven in het statement van Perikles: “*philokaloumen met’ euteleias kai philosophoumen aneu malakias*”¹⁴⁰ De polis houdt van wijsheid tot op zekere hoogte. Zolang dat ze echter zich enkel met transcendente zaken bezighoudt, die boven het domein van het menselijke uitstijgen, heeft de polis er geen nood aan. Een man die zich enkel bezighoudt met verheven waarheden, is voor de polis een ‘*good-for-nothing*’¹⁴¹. Het is tegen deze attitude dat Plato reageert, op tweevoudige wijze. Enerzijds werkt hij een politieke filosofie uit, anderzijds creëert hij de academie. De academie had, volgens Arendt, voor Plato het doel om de filosoof af te schermen van de polis. Het moest een plek worden waar men zich ongestoord aan eeuwige waarheden kon wijden, zonder rekening te moeten houden met de wispelturige polis. Hier kon men met elkaar in dialoog gaan, ‘*dialegesthai*’, het tweegesprek, in tegenstelling tot de retoriek, zoals we in hoofdstuk twee zagen.

¹³⁸ Arendt, “Socrates”, p. 6; Dit conflict hangt sterk samen met het conflict dat we in het begin van hoofdstuk 1 beschreven als het conflict tussen contemplatie en activiteit.

¹³⁹ Dit is vooral de eeuwige waarheid van Plato, minder die van Socrates, zoals Arendt beargumenteert in haar essay “Socrates”.

¹⁴⁰ Arendt, “Socrates”, p.10, “We houden van het schone zonder overdrijving en we houden van wijsheid zonder zachtheid of verwijfdheid.”; eigen vertaling van Engelse vertaling van Arendt.

¹⁴¹ Loc. cit.

Plato heeft ook geprobeerd om zelf actief de polis te veranderen, ten voordele van de filosoof. Hij was overtuigd dat de eeuwige waarheden die de filosoof kon aanschouwen geschikt waren om menselijk handelen te sturen. Zonder een vaste, eeuwige basis zou menselijk handelen altijd onstabiel blijven. De filosoof die zijn medemens probeert te overtuigen, wordt niet geloofd. Daarom moet deze met dwang overtuigd worden. De wereld die we kennen en waarnemen is slechts illusie. Alles wat voor ons verschijnt is slechts een afbeelding van het ware. Bijgevolg wil Plato zijn politieke filosofie laten informeren door eeuwige waarheden en niet door feitelijke waarheden. Deze laatste zijn niet meer dan illusie, en de meningen die er uit voortkomen zijn bijgevolg weinig waard. Plato gaat er dus van uit dat onze gedragingen moeten gestuurd worden door een algemene, transcendente wet – in zijn geval geïnspireerd op de ideeënleer – die ons kan helpen om in particuliere gevallen beslissingen te maken. Over deze eeuwige waarheden kan uiteraard niet gediscussieerd worden. Hij erkent de waarde van de mening in het politieke domein niet, in tegenstelling tot Arendt.

De manier waarop de filosoof volgens Plato tot zijn waarheid komt verschilt essentieel van de manier waarop de burger tot zijn mening komt. Zoals hierboven al aangegeven wordt de mening van de burger opgebouwd door representatief denken. Men probeert het standpunt aan te nemen van zoveel mogelijk mensen, benadert het onderwerp van zo veel mogelijk verschillende perspectieven. Dit gebeurt, met andere woorden, in de pluraliteit van handelende mensen. De filosoof daarentegen zoekt alleen naar de waarheid. Hij contempleert, denkt na, aanschouwt. Zijn waarheid gaat altijd over de mens in het enkelvoud. Dit idee is volgens Arendt het startpunt van het westerse denken over politiek, wat zij ‘de traditie’ noemt.¹⁴² Het denken over politiek draait sinds Plato over de enkelvoudige mens. Het conflict tussen filosofie en politiek is een conflict tussen de enkelvoudige mens en de pluraliteit van mensen.¹⁴³ Het is een conflict tussen de eeuwige onveranderlijke waarheid en de mening die gevormd wordt door de medemens en feiten.

Plato zag zich bedreigt in zijn zoektocht naar eeuwige, rationele waarheden. Vandaag echter, zijn het de feiten die onder druk van politieke macht staan. Dit is veranderd sinds de moderne tijd. Rationele waarheden hebben een geldigheid waar de politieke macht niet aan kan raken. Maar doordat ze onaanraakbaar zijn voor politieke macht, worden ze ook irrelevant. Rationele waarheden zijn geen politieke waarheden. Sinds de verlichting hebben de kerk en de filosofie,

¹⁴² Ibid., p. 27

¹⁴³ Arendt, *The Life of the Mind*, p. 19: “Nothing ... insofar as it appears, exists in the singular; everything that is is meant to be perceived by somebody. Not Man but men inhabit this planet. Plurality is the law of the earth.”; p. 23: “In order to find out what truly is, the philosopher must leave the world of appearances...” De filosoof heeft zich dus sinds de Grieken teruggetrokken uit de wereld, waar pluraliteit heerst, om alleen tot waarheid te komen.

die drijven op rationale waarheden (in tegenstelling tot feitelijke waarheden), hun greep op wereldse zaken verloren.¹⁴⁴ Geen enkele politieke leider beroept zich nog op rationale waarheden als legitimatie voor zijn macht. Uiteraard prijzen Amerikaanse presidenten God, maar dat doen ze allemaal. De verwijzing naar God is eerder ceremonieel dan een concrete rechtvaardiging.

4.4 De kwetsbaarheid van de feiten

In de moderne tijd verhoudt de politiek zich tot feitelijke waarheden. Veel meer dan rationale waarheid is Arendt bezorgd om het statuut dat feitelijke waarheid heeft binnen het politieke. Ze is veel belangrijker en veel kwetsbaarder. De rationale waarheid kan vernietigd en verdraaid worden, ze heeft toch een veel betere kans dan feiten om te overleven.

*We are inclined to assume that the human mind will always be able to reproduce such axiomatic statements as “the three angles of a triangle should be equal to two angles of a square”.*¹⁴⁵

Rationale waarheden kunnen als het ware opnieuw gecreëerd worden. Een mooi voorbeeld is de controverse over differentiaal rekenen, dat onafhankelijk van elkaar door zowel Newton als Leibniz zou bedacht zijn. Feiten die verloren zijn gegaan daarentegen, kunnen helaas niet herroepen worden, maar zijn voor altijd weg. Hoe komt het dat een feit veel kwetsbaarder is dan een rationale waarheid in de publieke ruimte?

Een eerste reden is het feit dat politieke machtshebbers minder baat hebben bij het verdraaien van rationale waarheden. Hun politieke relevantie is kleiner en de dwang die ze uitstralen is minder bedreigend dan de dwang van een feit. Zoals gezegd, een fysische theorie heeft nog nooit een regering omvergeworpen. Feiten daarentegen informeren meningen. Het al dan niet verschijnen van een feit in de publieke ruimte kan van groot belang zijn voor de politieke toekomst van een land. De onthullingen van Edward Snowden hebben een maatschappelijk debat op gang gebracht over privacy en de rol van inlichtingendiensten.

¹⁴⁴ Arendt, “Truth and Politics”, p.231: “Neither the truth of revealed religion ... nor the truth of the philosopher, disclosed to man in solitude, interferes any longer with the affairs of the world.

¹⁴⁵ Ibid., p. 226

De tweede reden is dat feiten voortkomen uit handelen.¹⁴⁶ Eigen aan handelen, dat altijd tussen mensen gebeurt, is dat het onverwachts is. Het wordt niet gedreven door een logica, maar ontstaat door de keuze van vrije burgers.

*Action, though it may have a definite beginning, never ... has a predictable end.*¹⁴⁷

Handelen gebeurt altijd onder vrije actoren. Aangezien elke actor in staat is om iets nieuws te beginnen, binnen de onoverzichtelijke sfeer van menselijke relaties, is de uitkomst van zijn handeling nooit te voorspellen, maar altijd onverwachts.¹⁴⁸ Deze uitkomst is niet alleen onverwachts, maar ook contingent. Elke handeling binnen de publieke ruimte zet een andere handeling in beweging. Maar elke handeling gebeurt door een vrij handelende persoon. Elke handeling die hij stelt zou anders kunnen zijn. Elke stand van zaken kan duizenden mogelijke toekomsten voortbrengen. Al die mogelijkheden worden vernietigd, ten voordele van de feitelijkheid.¹⁴⁹ Bijgevolg is elk feit dat voortkomt uit handelingen zowel onverwachts als contingent. Deze contingentie en onvoorspelbaarheid vormen een bedreiging voor de machtshebber, omdat deze niet te controleren zijn. Voor een machtshebber is de mens idealiter deel van een massa. Het gedrag van een massa is controleerbaar en voorspelbaar, in tegenstelling tot een vrij handelend persoon.

*[Facts and events] occur in the field of the ever-changing affairs of men, in whose flux there is nothing more permanent than the admittedly relative permanence of the human mind's structure.*¹⁵⁰

Het is essentieel om feiten, in het kader van politiek handelen, te blijven beschouwen als contingent, veroorzaakt door vrije mensen. Linda Zerilli merkt op dat er een groot gevaar schuilt in feiten als een noodzakelijkheid te bekijken.

¹⁴⁶ Ibid., p. 227: "Since facts and events – the invariable outcome of men living and acting together – constitute the very texture of the political realm, it is, of course, factual truth that we are most concerned with here. Dominion (to speak Hobbes language) when it attacks rational truth oversteps, as it were, its domain, while it gives battle on its own ground when it falsifies or lies away facts."

¹⁴⁷ Arendt, *The Human Condition*, p. 144

¹⁴⁸ Ibid., p.190-191

¹⁴⁹ Uiteraard valt er achteraf altijd een verklaring te vinden voor feiten. Maar het is een illusie om te denken dat het daarom ook zo had moeten lopen. Net zo goed hadden alle andere mogelijkheden, die het niet gehaald hebben, de uitkomst kunnen zijn.; Arendt, "Truth and Politics", p. 238: "It is true that in retrospect – that is, in historical perspective – every sequence of events looks as though it could not have happened otherwise, but this is an optical, or, rather, an existential, illusion: nothing could ever happen if reality did not kill, by definition, all the other potentialities originally inherent in any given situation."

¹⁵⁰ Arendt, "Truth and Politics", p.227

*They can be used to deny human freedom whenever they are presented in the manner of logical truth, with its specific sense of necessity. The problem of factual truth, then, is [...] that we tend to see such truth in the mode of necessity or causality.*¹⁵¹

Als we feitelijke waarheid zouden bekijken naar analogie van de wetenschappelijke waarheid die in noodzakelijkheid handelt,¹⁵² “riskeren we vrijheid te vernietigen en botsen we op de specifieke eigenschap van waarheid in de sfeer van menselijk handelen, namelijk, dat het anders had kunnen zijn maar niet zo is.”¹⁵³

Feitelijke waarheid heeft een dwingend karakter dat gevaarlijk kan zijn voor het politieke, maar dit is niet de dwang van de noodzakelijkheid van wetenschappelijke waarheid. Het is de dwang van de contingente feiten die anders zouden kunnen geweest zijn, maar nu eenmaal zijn wat ze zijn, en daardoor dwingen.

Feiten zijn kwetsbaar omdat ze niet hoeven te zijn. Ze zouden altijd evengoed anders kunnen zijn. Dit is een contingentie die niet valt weg te werken uit feitelijkeheid. Eens dat een feit succesvol verwijderd is uit ons collectieve geheugen, en er niemand meer is die het feit kan doorgeven, is het voor altijd verdwenen.¹⁵⁴ Het beantwoordt niet aan een bepaalde universele wet, bijgevolg kan het niet worden teruggeroepen, zoals bij een rationele waarheid wel nog zou kunnen.

Deze contingentie, dit gebrek aan logica, maakt feiten bij uitstek onzeker. Mensen hebben echter angst voor het onzekere. De mens wil kunnen voorspellen, en gaat bijgevolg datgene aannemen wat in een logisch kader lijkt te passen. Hierdoor ontstaat de mogelijkheid voor de geconstrueerde leugen om de plaats van de feiten in te nemen. De leugenaar heeft dus altijd het voordeel op de waarheidsspreker. Hij kan zijn leugen zo verdraaien dat het mooi binnen een verwachtingspatroon past.

Since the liar is free to fashion his ‘facts’ to fit the profit and pleasure, or even the mere expectations, of his audience, the chances are that he will be more persuasive than the truth teller. Indeed, he will usually have plausibility on his side; his

¹⁵¹ L. Zerilli, “Truth and Politics.” *Theory & Event* 4, nr. 9 (2006), §45 (hierna: Zerilli, “Truth”)

¹⁵² Arendt, *The Life of the Mind*, p.59

¹⁵³ (Zerilli 2006), §46: “[we] risk destroying freedom and wit hit the distinctive nature of truth in the realm of human affairs, namely, that it could have been otherwise but was not.” (eigen vertaling)

¹⁵⁴ H. Arendt, “Lying in Politics”, in: *Crises of the Republic: Lying in Politics, Civil Disobedience on Violence, Thoughts on Politics, and Revolution*, San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1972, p. 6 (hierna: Arendt, “Lying in Politics”: “Facts need testimony to be remembered”

*exposition will sound more logical, as it were, since the element of unexpectedness – one of the outstanding characteristics of all events – has mercifully disappeared. It is not only rational truth that, in the Hegelian phrase, stands common sense on its head; reality quite frequently offends the soundness of common-sense reasoning no less than it offends profit and pleasure.*¹⁵⁵

De waarheidsspreker zit in de onfortuinlijke situatie dat hij zelden geloofd zal worden. Zijn uitspraken zijn waanzinnig en stoten ons gezond verstand tegen de borst. Eerder zal men geneigd zijn de leugenaar te geloven, wiens uitleg ons erg aannemelijk lijkt, net omdat hij een logica en verwachtingspatroon volgt. Dirk De Schutter merkt op dat Hitler doorhad dat mensen bereid zijn in een wereld van leugens te wonen, als die wereld maar een consistent systeem is. Er is niets dat mensen meer verafschuwen dan onvoorspelbaarheid en contingentie.¹⁵⁶

Toch is er hoop op overleven voor feiten in de politieke sfeer. De waarheid kan vernietigd worden en eeuwig verloren zijn, ze mag verslagen worden, ze zal niet vervangen kunnen worden.¹⁵⁷ Een sporadische leugen “scheurt ‘*the fabric of factuality*’”.¹⁵⁸ Hoewel een enkele leugen het voordeel heeft tegenover de onverwachte realiteit, kan deze leugen altijd opgemerkt worden, omdat de realiteit altijd in een context opereert. Het vereist dus oplettende burgers om deze leugens op te merken. Van de leugenaar wordt vereist dat hij de hele context verandert om zijn leugen onontdekt te houden. Dit lijkt voor Arendt een onmogelijke opdracht.¹⁵⁹ Om dit gedaan te krijgen moet men macht hebben over werkelijk alle informatiebronnen. Men moet in staat zijn een totale leugen te creëren, die niet verstoord kan worden door het opduiken van de realiteit. De realiteit in zijn geheel moet vervangen worden. Het vereist een overheersing die niets aan het toeval overlaat.

Under normal circumstances the liar is defeated by reality, for which there is no substitute: no matter how large the tissue of falsehood that an experienced liar has to

¹⁵⁵ Arendt, “Truth and Politics”, p. 247

¹⁵⁶ D. De Schutter, *Het Ketterse Begin: Arendt over de filosofie van het actieve leven*. Budel: Damon, 2005, p.59 (hierna: De Schutter, *Het Ketterse Begin*)

¹⁵⁷ Arendt, “Truth and Politics”, p. 255: “Truth, though powerless and always defeated in a head-on clash with the powers that be, possesses a strength of its own: whatever those in power may contrive, they are unable to discover or invent a viable substitute for it. Persuasion and violence can destroy truth, but they cannot replace it.”

¹⁵⁸ Ibid., p. 248: “Since facts always occur in a context, a particular lie – that is, a falsehood that makes no attempt to change the whole context – tears, as it were, a hole in the fabric of factuality.”

¹⁵⁹ Ibid., p. 235

*offer, it will never be large enough. [...] The liar, who may get away with any number of single falsehoods, will find it impossible to get away with lying on principle.*¹⁶⁰

John Nelson¹⁶¹ meent in deze benadering van waarheid door Hannah Arendt een contradictie te zien. Als we met Arendt aannemen dat feiten daadwerkelijk radicaal contingent en onverwachts zijn, wordt het moeilijk om te zien hoe ze een ‘*fabric of factuality*’ kunnen vormen. De feiten zijn zo waanzinnig dat het niet zo onlogisch lijkt dat een leugen helemaal niet zou opvallen tegen de achtergrond van de realiteit.¹⁶²

We mogen echter niet uit het oog verliezen dat de feiten die relevant zijn voor politiek, diegene die het gevolg van handelen zijn, altijd door de samenwerking van vrij handelende mensen tot stand komen. Dit zorgt wel degelijk voor een web van menselijk handelen. Binnen dit web zal een weloverwogen leugen opvallen, net doordat ze ontsnapt aan deze contingentie. Ze zal iets te mooi in een bepaald kader passen, iets te makkelijk een bepaald doel dienen. Ze zal een logica in zich dragen die de feitelijkheid niet heeft. Dit ziet men bijvoorbeeld in studies die gesponsord worden door bedrijven, en net iets te goed een probleem blootleggen waar de sponsor een oplossing voor heeft.

4.5 Het gevaar van de totale leugen

In onze uitweiding over Plato zijn we tot de conclusie gekomen dat er twee types van leven aan het werk waren: de filosoof en de burger. Dit conflict draaide om rationele waarheden in het politieke domein. In de moderne tijd echter zijn het de feiten die bedreigd worden door de politieke krachten. Onze gedeelde realiteit verdwijnt als er geen mogelijkheid meer is om de feiten, dat wat is, te communiceren. Zonder een connectie met feiten verworden onze meningen tot fictie. Ze gaan niet langer over wat is, maar over een fictionele structuur.¹⁶³ Dat is wat nu op het spel staat. Enerzijds hebben we totalitaire systemen, die de gehele realiteit willen vervangen door een logische leugen. Anderzijds bestaat het gevaar, ook in vrije landen, dat feitelijke waarheid wordt gelijkgesteld met mening.¹⁶⁴ Als er geen gedeelde realiteit meer is, wordt elke communicatie van waarheid een arbitraire mening, aangezien er geen realiteit is

¹⁶⁰ Arendt, “Lying in Politics”, p. 7

¹⁶¹ J. Nelson, “Politics and Truth: Arendt’s Problematic” *American Journal of Political Science* 22, nr. 2 (May 1978): 270-301 (hierna: Nelson, “Arendt’s Problematic”)

¹⁶² Ibid., p. 285

¹⁶³ Arendts opvatting over fictie wordt nog verder uitgelegd in hoofdstuk 5.

¹⁶⁴ Arendt, “Truth and Politics”, p. 232

om het waarheidsgehalte van de uitspraak op te controleren. Men merkt vaak op dat mensen een bepaalde waarheid niet aannemen, omdat deze niet overeenkomt met hun visie op de realiteit. Dit gaat niet over het perspectief door dewelke de realiteit zich aan ons zelf ontvouwt. Verschillende groepen in de samenleving hebben toegang tot verschillende informatiebronnen, zodat er meerdere vormen van realiteit ontstaan. Een feitelijke waarheid kan dan eenvoudigweg niet aanvaard worden, omdat het niet binnen een bepaald kader past.

De enkele leugen is relatief onschuldig. Ze slaagt er misschien in om een bepaald feit te vervangen, en aangenomen te worden als waarheid, maar vervangt de realiteit in zijn geheel niet. Ook de leugens van de staat, bedoeld om de veiligheid te garanderen, zijn relatief onschadelijk, indien ze binnen de perken blijven. Ze zijn voor de goede verstaander nog steeds duidelijk als leugen, en hebben niet als doel de gehele realiteit te verdraaien. Het is uiteraard een moeilijk vraagstuk om te beslissen wanneer een leugen van de staat gerechtvaardigd is en wanneer niet, maar dat is niet wat ons hier interesseert. Het gaat er om dat de mensen die de leugen creëren zelf bewust zijn van de leugen. Ze leven volledig in de realiteit, en hebben een praktische noodzaak voor de occasionele leugen. Anders is het gesteld met de totale leugen, die we vooral in totalitaire regimes, maar ook vrije regimes die, gestuurd door *'Image-making'*, tegenkomen, de realiteit vervormen om hun doel te dienen.

Dat Hannah Arendt dit type van leugens, die alomvattend zijn maar er niet in slagen om onopgemerkt voorbij te gaan, ook in vrije regimes ziet voorkomen wordt duidelijk in haar essay "Lying in politics"¹⁶⁵, waarin ze ingaat op de rol van technocraten die actief de publieke opinie probeerden te misleiden ten tijden van de Vietnamoorlog. De fout die de technocraten maakten was met een middel-doel mentaliteit een politiek probleem proberen op te lossen, alsof het een wiskundig raadsel was. Ze verloren de relevantie van de publieke ruimte uit het oog, en probeerden de realiteit te veranderen met elke nieuwe leugen die ze de bevolking voorschotelden.

Ook in 'Home to Roost'¹⁶⁶ gaat ze in op het creëren van leugens in vrije landen zoals de Verenigde Staten. Arendt merkt op dat in de Verenigde Staten de publieke beeldvorming steeds verder onder de invloed komt van wat zij *'Madison Avenue tactics'* noemt. Hiermee verwijst ze naar de reclamewereld, die steeds vaker in de politiek binnendringt en met haar de gewoonte om beelden te creëren die de realiteit vervangen. De burger wordt niet veel meer dan een consument die steeds minder toegang tot waarheid heeft, en steeds meer misleid

¹⁶⁵ Arendt, *Lying in Politics*"

¹⁶⁶ H. Arendt, "Home to roost", in: *Responsibility and Judgment*, New York: Schocken Books, 2003

wordt door beelden uit de reclame-industrie. De perfecte wereld die gecreëerd wordt, is voor de modale Amerikaan veel aantrekkelijker dan de complexe, onverwachte realiteit.

De inzet van een consequent web van leugens is de realiteit zelf. Deze moet volledig vernield worden, wil men in staat zijn om weg te komen met principieel liegen.¹⁶⁷

De wijze waarop totalitaire systemen proberen om de gehele realiteit te vervangen door een web van leugens valt analoog aan de werkwijze van rationele denksystemen te zien.

Hoewel totalitaire systemen angst hebben van deze waarheden als een kracht die ze niet kunnen overwinnen, worden rationele, of logische systemen toegepast in de waarheidsopvattingen van dergelijke systemen.¹⁶⁸ Eigen aan rationele waarheden is dat, eens dat men een basispremissie aanvaardt, al de rest er logisch uit volgt. Bijgevolg staat of valt een logisch systeem met zijn premisse. Maar eens deze is aanvaard is, valt er niet meer aan te ontkomen.¹⁶⁹ Dit zien we volgens Arendt ook in totalitaire systemen en het feit dat mensen er volledig in meegaan.

4.5.1 De onmogelijkheid van de totale leugen

In een totalitair systeem wordt ‘*common sense*’ afgeschaft. Het is niet zo dat er gewerkt wordt met een continue stroom van losse leugens. Deze zouden volgens Arendt zelf opgemerkt worden in de ‘*fabric of factuality*’. Een totalitair systeem, dat altijd gedragen wordt door een ideologie, bouwt op logische waarheden. Ze breekt de evidente realiteit volledig af, om ze te vervangen door ideologie. Zo wordt de toetssteen voor leugens, de realiteit, vernietigd. Feitelijkeid wordt niet meer relevant, want er is als het ware geen objectieve maatstaf meer. Een ideologie zal proberen zo veel mogelijk een logisch systeem te benaderen. Eens mensen mee zijn in het systeem, kunnen ze er niet meer buiten denken, en kan als het ware alles. Het blijkt buitengewoon moeilijk, zo niet onmogelijk, te zijn om een systeem te creëren dat zo machtig is dat het succesvol de gehele realiteit kan vervangen. De politieke macht is nooit groot genoeg om iets dergelijks voor elkaar te krijgen.

¹⁶⁷ Arendt, “Truth and Politics”: p. 250-251

¹⁶⁸ Nelson, “Arendt’s Problematic”, p. 284: *Arendt argued that, embodied in ideologies, the reasoning of abstract, formal logic has assumed unprecedented importance in the contemporary world.*

¹⁶⁹ Canovan, *Political Thought*, p. 114: “*Deductive reasoning, where everything follows once you admit the first premise, allows no escape within the limits of merely logical thinking: there is no way out of the tramlines of argument, however much common sense may cry out against its conclusion.*”

*The point here is that power, by its very nature, can never produce a substitute for the secure stability of factual reality.*¹⁷⁰

Arendt geeft de voorbeelden van Trotsky en Duitse soldaten die joden hielpen in de tweede wereldoorlog.¹⁷¹ Trotsky werd effectief weggeschreven uit de Russische geschiedenis, maar de macht van de Sovjets reikte niet ver genoeg om hem volledig te doen vergeten. Het verhaal van de Duitse soldaten is overgeleverd geweest, hoewel de nazi's dit probeerden te verhinderen. Zolang een regime niet over totale macht beschikt, over alle informatiebronnen en getuigen overal ter wereld, zal het nooit de realiteit in zijn totaliteit kunnen vervangen.¹⁷²

De Sovjetgeschiedenis leert ons dat het volhouden van een totale leugen bijzonder veel praktische problemen met zich meebrengt. Om de geconstrueerde realiteit gaaf te houden is er een constante aanpassing van de feiten nodig. De feiten uit het verleden, die gewist zijn, laten onverminderd sporen na in het heden. Arendt verwijst naar een memorandum van een archief uit de Sovjet-Unie, waar men zich afvroeg wat te doen met archiefstukken van gewiste personen.¹⁷³ Wat moest er gebeuren met verslagen van partijcongressen waar Trotsky sprak? Moest men een tekst vernietigen die gezamenlijk door Lenin en een gewist persoon geschreven was? Als men consequent deze sporen blijft vernietigen en vervangen, valt dit niet meer op een systematische, coherente manier te doen. Wat gisteren nog tot de aanvaarde realiteit behoorde, is dat vandaag niet meer. De held van de natie bestaat van de ene dag op de andere niet meer. De realiteit blijvend veranderen op een manier die voor de burger coherent en logisch is, blijkt niet mogelijk te zijn. Bijgevolg verliest de leugen haar voordeel op de waarheid, namelijk dat ze logischer is en binnen het verwachtingspatroon valt.

Het web van leugens dat de realiteit vervangt, creëert geen nieuwe vaste, realiteit. Doordat de nieuwe realiteit permanent verandert, verliest de burger zijn geloof in deze realiteit. Het resultaat is, volgens Arendt, niet dat men op zoek gaat naar de eigenlijke realiteit - deze valt in vele gevallen niet meer adequaat te achterhalen binnen het totalitaire systeem - maar dat men het geloof in de mogelijkheid van een realiteit opgeeft en vervalt in cynisme.¹⁷⁴ Men

¹⁷⁰ Arendt, "Truth and Politics", p.254

¹⁷¹ Ibid., p.227 en Arendt, Eichmann in Jerusalem, geciteerd in: Roberts-Miller 2002, p.594

¹⁷² Hierin ligt het gevaar van bedrijven zoals Google. Zij zijn onze voornaamste toegang tot informatie aan het worden. We zijn er ons echter niet van bewust dat zij dus ook onze informatie bepalen, en zo onze realiteitsbeleving beïnvloeden.

¹⁷³ Arendt, "Truth and Politics", p.252

¹⁷⁴ Ibid., p.252-253: "*It has frequently been noticed that the surest long-term result of brainwashing is a peculiar kind of cynicism – an absolute refusal to believe in the truth of anything.*"; "*The experience of a trembling*

verliest de mogelijkheid om een onderscheid te maken tussen wat men als waar en wat men als vals moet aannemen. Alles wordt een stroom van gebeurtenissen en verklaringen. De vraag naar feitelijke waarheid wordt irrelevant.

Hoewel de leugen een tijdelijk voordeel heeft op de feiten, blijkt ze onmogelijk vol te houden indien men dit principieel probeert te doen. Een politiek systeem zal nooit machtig genoeg zijn om een compleet, stabiel web van leugens te kunnen aanbieden ter vervanging van de feitelijke realiteit. De realiteit heeft dus altijd de mogelijkheid om door de leugen te breken, en zich na jaren van onderdrukking terug te laten zien.

4.5.2 Het handelen van de leugenaar

Hierboven haalden we aan dat de occasionele leugen minder gevaarlijk is dan de totale leugen, die de realiteit probeert te vervangen. Een van de redenen hiervoor is dat de occasionele leugenaar meestal bewust is van het feit dat hij aan het liegen is, en zelf nog wel de waarheid in pacht heeft. Een leugenaar die succes wil hebben, zal het makkelijker vinden om zijn leugen zelf te geloven. Arendt haalt een anekdote aan van een bewaker die het dorp waarschuwt voor een door hem verzonnen vijand. Het hele dorp gelooft hem en uiteindelijk staat hij zelf ook klaar om te vechten tegen de niet-bestaande vijand.¹⁷⁵ Indien een feit niet gedeeld kan worden, loopt ze snel het risico te verdwijnen. Ook al weet de leugenaar dat hij liegt, als iedereen rond hem zijn leugen als waarheid aanneemt, gaat hij dit ook doen. Hiermee verdwijnt het feit uit de wereld.

*The cold-blooded liar remains aware of the distinction between truth and falsehood, so the truth he is hiding from others has not yet been manoeuvred out of the world altogether; it has found its last refuge in him.*¹⁷⁶

De occasionele leugenaar heeft altijd nog de waarheid rond zich om hem te herinneren aan zijn eigen leugen. In een systeem echter, waar liegen de norm geworden is, zal de leugenaar snel zijn eigen leugen geloven en niet meer in staat zijn om de waarheid te erkennen die hij wilden vermommen. Dat is het grote verschil tussen de staatsman die om praktische redenen een weloverwogen leugen creëert en de persoon in een totalitair systeem die de feiten moet

wobbling motion of everything we rely on for our sense of direction and reality is the most common and most vivid experiences of men under totalitarian rule.”

¹⁷⁵ Ibid., p.249

¹⁷⁶ Ibid., p.250

aanpassen. De eerstgenoemde heeft de link met de realiteit behouden, terwijl de laatstgenoemde enkel weet wat hij moet creëren, en niet meer wat hij moet vernietigen.

Het grote gevaar zit niet in het feit dat een leugen succesvol is, maar in de realiteit die vernietigd wordt. Feiten die succesvol uit het geheugen van de wereld verwijderd zijn, zijn voor altijd verloren. Het maakt niet uit of de vervangende leugen iedereen overtuigd of tot cynisme drijft, een feit dat weg is komt nooit meer terug.

Belangrijk om hier op te merken is dat de waarheidsspreker in dit type van politieke systemen, waar liegen de norm geworden is, handelt. Arendt stelt dat de leugenaar handelt en de waarheidsspreker niet.¹⁷⁷ De leugenaar bevindt zich meteen in de politieke sfeer. De leugen is een activiteit die men uitvoert in het web van intermenselijke relaties. Het is iets nieuws beginnen met als doel de politieke situatie te veranderen. Al deze zaken wijzen op het feit dat een leugenaar handelt. De waarheidsspreker daarentegen handelt niet. Het ontdekken van de waarheid is een maken of een aanschouwen, maar geen handelen. Het communiceren is simpelweg zeggen wat is. Het moment waarop de waarheidsspreker zich actief politiek profileert geeft hij zijn neutraliteit op door in een spel van belangen te stappen. Hierdoor verliest zijn waarheid, die buiten het politieke nog een aura van absoluteheid heeft, haar kracht en wordt gelijkgesteld aan een mening.¹⁷⁸ Enkel als de leugen de norm wordt en de realiteit verdrukt wordt, is waarheidsspreken een politieke handeling. De waarheidsspreker hoeft dan niet eens in het politieke te treden. Door van buitenaf de feiten een stem te geven, krijgt zijn handeling vanzelf politiek gewicht.¹⁷⁹

4.5.3 Waarheidsgarantie in de politieke sfeer

We hebben net een heel hoofdstuk geprobeerd om af te bakenen wat de relatie tussen waarheid en politiek is. Een van de voornaamste conclusies is dat er een wederkerige bedreiging is. De waarheid bedreigt het politieke domein door haar dwingende kracht, de politiek bedreigt de waarheid door haar te vervangen of vernietigen.

De waarheidsspreker kan, in zijn hoedanigheid als waarheidsspreker, niet in het politieke aanwezig zijn. Zodra hij deze sfeer binnentreedt worden zijn woorden meningen, omdat hij dan nog slechts een mens onder de mensen is.

¹⁷⁷ Ibid., p.245: “*While the liar is a man of action, the truth teller, whether he tells rational or factual truth, most emphatically is not.*”

¹⁷⁸ Ibid., p.246

¹⁷⁹ Ibid., p.247

We hebben echter ook gezien dat de waarheid ontzettend belangrijk is voor het politieke domein. Zonder toegang tot feiten kan er geen waardevolle mening gevormd worden. De leugenaar zit dan wel middenin het politieke domein, het is de waarheidsverteller die er, ook van buitenaf, het meeste invloed op heeft. Arendt legt de nadruk op de eenzaamheid van de waarheidsspreker. Aangezien zijn rol zich buiten het politieke domein afspeelt is hij niet onder de mensen. De activiteit die hij uitvoert is een solitaire activiteit.¹⁸⁰

Het lijkt alsof er op dit moment iets essentieel ontbreekt aan de manier waarop Arendt de verhouding tussen waarheid en politiek analyseert.¹⁸¹ Liegen is handelen, en hoort in die hoedanigheid thuis in het politieke. Dit liegen vernietigt echter feitelijke waarheid, wat essentieel is voor een goed functionerende politiek. De politiek kan echter niet actief op zoek gaan naar de waarheid, want deze is dwingend en bedreigt zo de vrijheid die in de publieke ruimte heerst. De politiek is dus niet in staat om een kracht die haar van binnenuit probeert te vernietigen, het hoofd te bieden. Binnen de politieke sfeer zoals Arendt die definieert, is er echter wel degelijk een oplossing voor dit probleem.

Zeker in vrije samenlevingen is de staat garant voor het bestaan van bepaalde instituten die waarheidsspreken als doel hebben, en buiten de macht van de politiek staan. Dit zijn vooral de rechterlijke macht en het hoger onderwijs. Deze kunnen onaangename feiten communiceren, het de heersende politieke macht moeilijk maken en toch, in een ideale situatie, gevrijwaard worden van politieke bedreiging.¹⁸² In de Verenigde Staten staat het hooggerechtshof in voor de vrijwaring van de grondwet. Als een bepaalde wet indruist tegen de principes van de grondwet kan zij deze wet nietig verklaren. Uiteraard hangt dit af van de interpretatie van de rechters, maar het doel is om een juridische waarheid te achterhalen in relatie tot de grondwet. Tegen de uitspraken van dit hof hebben politieke leiders formeel niets in te brengen.¹⁸³

Als deze instituten onder de invloed van macht komen te staan, moet men vrezen voor het overleven van feitelijke waarheid in de samenleving. Men kan de dictatoriale neigingen van een bepaald regime goed aflezen aan de inspanningen die ze levert om de rechterlijke macht en het onderwijs onder haar invloed te krijgen. In deze context kan men zich ook vragen

¹⁸⁰ Ibid., p.255: “*The standpoint outside the political realm [...] is clearly characterized as one of the various modes of being alone. Outstanding among the existential modes of truth-telling are the solitude of the philosopher, the isolation of the scientist and the artist, the impartiality of the historian and the judge, and the independence of the fact-finder, the witness, and the reporter.*”

¹⁸¹ Nelson, “Arendt’s Problematic”, p.280

¹⁸² Arendt, “Truth and Politics”, p. 256

¹⁸³ De laatste tijd is het hof onder de aandacht gekomen door uitspraken naar aanleiding van de ziekteverzekering van president Obama en het homohuwelijk. Hoewel de uitspraken van het hof op veel weerstand konden rekenen, is er geen actie, binnen een wettelijk kader, mogelijk om hier tegen in te gaan. (zie ook: <http://www.theguardian.com/society/2015/jun/26/gay-marriage-legal-supreme-court>, geopend op 13 juli 2015)

stellen bij de sponsoring die universiteiten van bedrijven krijgen en wat dit zegt over de mogelijkheid om feiten naar buiten te brengen die onaangename gevolgen hebben voor deze bedrijven.

Nu de relatie tussen waarheid en politiek onder de loep is genomen wordt het tijd om specifieker in te gaan op de rol van de waarheidsspreker. Hij blijft neutraal, bevindt zich buiten de politieke sfeer, maar heeft hier invloed op. Deze traditie van het innemen van een neutraal standpunt begint volgens Arendt bij Homerus:

I think it can be traced to the moment when Homer chose to sing the deeds of the Trojans no less than those of the Achaeans, and to praise the glory of Hector, the foe and the defeated man, no less than the glory of Achilles, the hero of his kinfolk. This has happened nowhere before; no other civilization, however splendid, has been able to look with equal eyes upon friend and foe, upon success and defeat ... Homeric impartiality echoes throughout Greek history, and it inspired the first great teller of factual truth, who became the father of history: Herodotus.¹⁸⁴

¹⁸⁴ Arendt, "Truth and Politics", p. 258

5. WAARHEID EN MENING: DE PROBLEMATISCHE ROL VAN DE EXPERT

*The holes of oblivion do not exist. Nothing human is that perfect, and there are simply too many people in the world to make oblivion possible. One man will always be left alive to tell the story.*¹⁸⁵

Geen enkel systeem is perfect genoeg om feiten volledig te laten verdwijnen. Het enige dat nodig is, volgens Arendt, is dat er een iemand overblijft om een feit in geheugen te laten voortbestaan. Deze laatste man is de redder van het feit, maar ook van de politieke sfeer. Als er geen garantie op feiten meer is, wordt het proces van meningsvormen in gevaar gebracht. In dit hoofdstuk kijken we naar deze persoon, die in zich de herinnering draagt, en communiceert.

5.1 De waarheidsspreker als buitenstaander

Voor Arendt is de politieke sfeer ongelooflijk kwetsbaar. Ze staat onder druk van machten die haar willen overwinnen en controleren. Wat haar vooral kwetsbaar maakt is het vergeten. De activiteiten die hier gesteld worden zijn bij uitstek gespeend van een middel-doel rationaliteit. Er wordt niets gemaakt dat de bedoeling heeft om te blijven bestaan. Zoals we al gezien hebben is het echter wel essentieel voor deze ruimte dat haar daden herinnerd worden als feiten opdat ze kunnen blijven voortbestaan en de link met de realiteit behouden blijft.

*Without remembrance and without reification which remembrance needs for its own fulfilment ... the living activities of action, speech, and thought would lose their reality at the end of each process and disappear as though they never had been.*¹⁸⁶

De feiten uit de publieke ruimte moeten herinnerd worden door de waarheidsspreker. Het belang van de persoon die waarheid en herinnering naar de politieke sfeer communiceert valt nauwelijks te overschatten. Zonder hem hebben totalitaire leiders vrij spel om de realiteit naar hun hand te zetten. Zonder de herinnering van feiten verliest de publieke ruimte haar

¹⁸⁵ Ibid., p. 232-233

¹⁸⁶ Arendt, *The Human Condition*, p.95

belangrijkste functie: een plaats waar de mens zijn eigen onsterfelijkheid kan overstijgen en opgaan in een proces dat standvastigheid biedt aan altijd weer verdwijnende, sterfelijke mensen. Het is slechts in de herinnering van daden, die zelf altijd weer verdwijnen, dat ze hun grootsheid bereiken.

De waarheidssprekers in onze tijd zijn de journalisten en de geschiedschrijvers, de ooggetuigen en rechters, de schrijvers en de kunstenaars. Allen zijn ze essentieel voor de politieke sfeer, maar allen staan ze er ook niet helemaal in.

*Outstanding among the existential modes of truth-telling are the solitude of the philosopher, the isolation of the scientist and the artist, the impartiality of the fact-finder, the witness, and the reporter. ... These modes of being alone differ in many respects, but they have in common that as long as any one of them lasts, no political commitment, no adherence to a cause is possible. Only when one of them is adopted as a way of life – and even then life is never lived in complete solitude or isolation or independence – is it likely to conflict with the demands of the political.*¹⁸⁷

In dit citaat komt naar voor dat de waarheidsspreker een gespannen verhouding heeft met het politieke heeft. Om zijn taak ten volle te kunnen uitvoeren moet de waarheidsspreker los van het politieke staan. Hij kan zich niet aan een zaak verbinden. Mocht hij dit doen, loopt hij het risico om zijn waarheid te zien vervlakken tot een mening. Het komt vaak voor dat een expert op een bepaald domein zijn intrede maakt in de politiek. Journalisten, wetenschappers, rechters, er zijn genoeg voorbeelden te vinden van mensen die hun statuut van neutrale observator buiten het politieke domein inruilen voor een post binnen dit domein. De aankondiging die met deze beslissing gepaard gaat is vaak eerder triomfantelijk. De politieke partij die deze expert heeft kunnen aantrekken zal er de nadruk op leggen dat ze iemand in huis hebben gehaald die weet hoe de zaken in elkaar steken, die los van politieke spelletjes de juiste mening in huis heeft. Maar daar wringt het schoentje. Want de waarheid van deze expert wordt, op het moment dat hij binnenstapt in de politiek, een mening. Zijn expertise is op dat moment niet veel meer waard dan de expertise van eender welke politicus. Zijn neutrale statuut heeft hij moeten opgeven ten voordele van een geëngageerde positie. Zo verkrijgt hij misschien meer macht, maar zijn aura van waarheidsspreker is hij onherroepelijk kwijt.

¹⁸⁷ Arendt, "Truth and Politics", p.255

De waarheidsspreker –of expert – handelt niet. Hij verkrijgt zijn waarheid door te denken en te werken, zoals we later zullen zien. Hij moet een zo neutraal mogelijk standpunt innemen in het communiceren van zijn waarheid. Het is echter een dunne lijn tussen waarheid en mening. Het is een gekende tactiek om onaangename waarheden tot mening te reduceren. Net zo goed is het niet altijd gemakkelijk om uit te maken wanneer iemand een mening of een feit verkondigt. Hoe dan ook loopt de waarheidsspreker het gevaar om niet meer aanvaard te worden als waarheidsspreker op het moment dat hij een politieke stellingname doet. De waarheidsspreker is veroordeeld tot de geïsoleerde positie buiten het domein van handelende mensen, wil hij zijn statuut van waarheidsspreker behouden.

Arendt merkt in het citaat hierboven op dat ook het leven van de waarheidsspreker nooit in volledige isolatie kan geleefd worden. De ooggetuige of de rechter is ook altijd onderdeel van de samenleving waarvoor hij waarheid spreekt. Als burger heeft hij dezelfde politieke rechten. Het is onmogelijk om altijd een bepaalde functie, de geïsoleerde waarheidsspreker, vol te houden. Men is meer dan dat. Hij kan dus ook een rol in de publieke ruimte hebben, maar deze moet dan wel losstaan van datgene waarover men waarheid spreekt. Een econoom kan als burger een mening ontwikkelen over een cultureel beleid. Zoals Arendt zegt is het pas als men het waarheidsspreken als een manier van leven omarmt dat er geen mogelijke omgang met het politieke meer is. Maar deze manier van leven is eerder zeldzaam, en het lijkt me dat veel waarheidssprekers wel degelijk een link met de politieke sfeer behouden. Hoewel er dus nood is aan een positie buiten deze ruimte, is dit altijd maar een tijdelijke ruimte. De geschiedschrijver mag ook gaan stemmen, net zoals de kunstenaar en de journalist. Hij mag echter zijn politieke overtuiging niet laten meespelen in zijn functie als waarheidsspreker. De moeilijke evenwichtsoefening voor de waarheidsspreker bestaat er in om een neutrale positie in te nemen. Hij moet afstand kunnen nemen van zichzelf en oordelen op een zo objectief mogelijke manier.

5.2 Narratief en denken

Wat doet de waarheidsspreker nu op het moment dat hij zijn functie vervult? Hij brengt de feiten naar het publieke domein. Hij zorgt er voor dat er niet vergeten wordt. In het vorige deel lieten we zien dat Arendt pleit voor het bestaan van brute feiten, onafhankelijk van verteller of context. Hoewel dit waar is, worden de feiten altijd gecommuniceerd doormiddel van een verhaal. We kunnen, zoals gezegd, aannemen dat het Duitsland is geweest dat België

is binnengevallen. Dit ontkennen, of het omgekeerde beweren, zou onzin zijn. Maar dit feit wordt irrelevant als het niet in een verhaal, een context naar voren treedt. Als we de bredere context van de eerste (of de tweede) wereldoorlog niet begrijpen, wordt dit feit betekenisloos. Het is slechts door dit feit in een coherent verhaal te gieten, dat het politieke betekenis krijgt. In het vorige hoofdstuk hebben we gezien dat de feiten die van belang zijn voor de publieke ruimte voortkomen uit handelen. Dit handelen heeft een verhaal nodig om waarde te krijgen in de publieke ruimte.

*For action and speech ... are indeed the two activities whose end result will always be a story with enough coherence to be told, no matter how accidental or haphazard the single events and their causation may appear to be.*¹⁸⁸

Door te vertellen creëer je een verhaal. Feiten worden altijd in een narratief gestoken. Daardoor wordt de contingentie van feiten in een kader geplaatst.¹⁸⁹ De feiten bereiken de publieke ruimte nooit naakt. Ze zijn altijd al gevormd door het narratief van de waarheidspreker.

Uiteraard gaat bij Arendt het narratieve vooral om de handelende mens die zichzelf openbaart.¹⁹⁰ Het vertellen komt echter niet exclusief toe aan de handelende mens. Ook de waarheidsverteller, die niet handelt, vertelt een verhaal. Zijn verhaal gaat over de feitelijke waarheid. Deze waarheid heeft hij niet door handelen, maar door werken of contempleren verkregen. Hierdoor staat hij buiten het politieke, maar verrijkt dit wel door te vertellen. Hij kan met een neutrale blik naar de feiten kijken en teruggeven aan de publieke ruimte.

*Action reveals itself fully only to the storyteller, that is, to the backward glance of the historian, who indeed always knows better what it was all about than the participants. All accounts told by the actors themselves... become mere useful source material in the historian's hands and can never match his story in significance and truthfulness.*¹⁹¹

Dirk De Schutter legt er de nadruk op dat voor Hannah Arendt een verhaal vertellen niet hetzelfde is als fictie creëren.

¹⁸⁸ Arendt, *The Human Condition*, p.97

¹⁸⁹ Arendt, "Truth and Politics", p.257: "Who says what is ... always tells a story, and in this story the particular facts lose their contingency and acquire some humanly comprehensible meaning."

¹⁹⁰ Arendt, *The Human Condition*, p. 175-181

¹⁹¹ *Ibid.*, p.192

“*Don't create fiction*”, waarschuwt Arendt. Het fictionele staat het verhaal in de weg, het wacht niet tot het verhaal zich ontplooit, maar dringt zich op met een voorbedacht plan, een vooropgezet patroon.¹⁹²

Hij wijst er op dat, zoals totalitarisme een fictionele, logische structuur heeft, zoals we in vorig hoofdstuk hebben gezien, fictie ook een totalitaire structuur vertoont.¹⁹³ Alles moet in een consistent geheel passen, en daar wordt de contingentie en het onverwachte van de realiteit voor geofferd. In fictie kan alles, en kan waarde worden ingeruild. Net zoals de leugen kan ze worden opgesteld naar het goeddunken van de maker. Het oprechte verhaal houdt altijd rekening met de realiteit, en haalt zijn kracht uit het feit dat het ons doet omgaan met de onverwachte feitelijkheid.

De Schutter laat zien dat Arendt een van de weinige filosofen is die regelmatig literaire citaten opneemt in haar werk en een groot respect heeft voor schrijvers, die niet zomaar fictie creëren, maar iets wezenlijks over de werkelijkheid zeggen.¹⁹⁴ Een schrijver die een verhaal maakt probeert niet zomaar om de feiten van het verleden in zijn kraam te doen passen, eerder geeft hij deze op een betekenisvolle wijze weer, opdat ze hun rol in de politieke arena kunnen spelen.

Als we aannemen dat dat wat een verhaal ons bijbrengt betekenis is, wordt het interessant om terug te komen op de analyse die we vorig hoofdstuk lieten zien over het verschil tussen waarheid en betekenis, tussen kennen en denken.

Het kennen is datgene wat ons toelaat om wetenschappelijke waarheid te achterhalen. Uiteraard moet de waarheidsspreker ook kennen. Als hij niet over kennis zou beschikken zou hij niets hebben om te communiceren. Ook de feiten die het resultaat zijn van handelen moeten eerst en vooral waargenomen worden. Indien deze stap zou worden overgeslagen is het project van de waarheidsspreker niets meer waard. Hij zou dan betekenis geven, zonder een connectie in de realiteit te hebben. Hij zou dus fictie creëren.

Om deze feiten in een verhaal te kunnen voorstellen, moet de waarheidsspreker denken.¹⁹⁵ Het denken is datgene waarmee men betekenis zoekt in de zaken die zijn. Het denken is niet

¹⁹² De Schutter, *Het Ketterse Begin*, p. 61

¹⁹³ Ibid., p. 61

¹⁹⁴ Ibid., p. 64

¹⁹⁵ De analyse die Hannah Arendt maakt over denken, komt voor in *The life of the mind*. Hierin onderzoekt ze de mentale faculteiten van de mensen. Dit is een aanvulling op ‘the Human Condition’, die inging op de mens als hij actief is. Het is uiteraard mogelijk om tegelijkertijd een activiteit en een mentale faculteit in een persoon aan te treffen.

handelen¹⁹⁶, daarom is het geschikt voor de waarheidsspreker. Als hij feiten communiceert die politiek relevant zijn, zullen dit meestal feiten zijn die niet met verstand te maken hebben. Dat wil zeggen, feiten die betekenis krijgen door het denken, in tegenstelling tot ‘cognitieve’ feiten. Zoals we hebben aangegeven zijn relevante feiten, feiten die voortkomen uit het handelen van mensen. Om betekenis te kunnen geven moet de waarheidsspreker zich in stilte afzonderen en denken. Hij moet de losse feiten interpreteren, en in dialoog met zichzelf overlopen. Enkel op die manier kan hij tot een waardevol verhaal komen. Arendt stelt dat de activiteit van het denken alleen gebeurt, maar niet eenzaam is.¹⁹⁷ Op het moment dat de denker zich afzondert van de andere mensen, is hij in het gezelschap van zichzelf. Het denken is een dialoog met mezelf. Ik stel een vraag aan mezelf om deze dan zelf te beantwoorden. Dit gesprek noopt de denker ertoe om kritisch te zijn, aangezien ik anders in onvrede met mezelf zou zijn. De andere ik, met wie ik praat, moet het met me eens zijn, want hij woont ook in mijn hoofd. Het denken is dan niet eenzaam, het gebeurt wel alleen. Het speelt zich niet af in de publieke ruimte, met andere mensen om me heen. De waarheidsspreker is in zijn positie buiten de publieke ruimte ook alleen.

5.2.1 Exacte en humane wetenschappen

Het is van belang om in te gaan op het verschil tussen exacte en humane wetenschappen. De exacte wetenschappen, die een grote invloed op de maatschappij hebben door bijvoorbeeld technologische vernieuwing, hebben geen directe invloed op het politieke leven. De exacte wetenschappen beantwoorden aan de mentale faculteit van het kennen. Ze gaan op zoek naar waarheid op een bepaald domein en gebruiken daar het verstand voor. Dit is echter niet van belang voor het politieke, en de waarheid die ze ontdekken is geen waarheid die het resultaat van handelen is. De humane wetenschappen, daarentegen, hebben als taak de feiten te interpreteren en betekenisvol te maken.¹⁹⁸ Aangezien de humane wetenschappen volgens Arendt de feitelijkheid betekenis te geven, komt hier ook de mentale faculteit van het denken bij kijken. Dirk De Schutter merkt op dat Arendt vindt dat de geschiedschrijving, als waarheidssprekende wetenschap bij uitstek de verkeerde richting is ingeslagen.

¹⁹⁶ Arendt, *The Life of the Mind*, p.7; Arendt spreekt hier over denken als die activiteit, die zich in stilte, zonder anderen, afspeelt. Handelen echter gebeurt enkel in het bijzijn van anderen, waarmee men communiceert.

¹⁹⁷ Ibid., p.185

¹⁹⁸ Arendt, “Truth and Politics”, p.256-257

De geschiedenis zal enkel in ere hersteld worden, als de geschiedeniswetenschap haar wetenschappelijk karakter laat varen, d.w.z. als ze ervan afziet het gebeurde te verklaren en in te passen in grote schemata en als ze leert opnieuw verhalen te vertellen. De wetenschap elimineert de zin der gebeurtenissen door ze onderdeel te maken van onpersoonlijke processen en toe te schrijven aan de dynamiek van historische bewegingen, zoals de vooruitgang of de emancipatie of de klassenstrijd. Deze verklaringsmodellen treden op als het wetenschappelijke equivalent van de fictie: ze usurperen de zin van het geschiedenisverhaal. Ze smoren elke evenementialiteit, omdat ze in elke gebeurtenis, hoe belangwekkend of banaal ook, de toepassing zien van een algemene wet.¹⁹⁹

De humane wetenschap moet zich voor de geest houden dat ze in de eerste plaats verhalen vertelt. Uiteraard kunnen er wiskundige modellen komen kijken bij het onderzoek van zo'n wetenschap, maar als ze vergeet dat haar functie ligt in het vertellen van verhalen over de mens, wordt ze nutteloos, aangezien ze zich beweegt op het gebied van de waarheidszoekende wetenschappen. En op dat terrein zal ze altijd de mindere zijn van de exacte wetenschappen.

5.3 De waarheidsspreker als werkende mens

De waarheidsspreker waarover we het hebben maakt iets. In het schema van *The Human Condition* betekent dit dat hij werkt, in tegenstelling tot handelen en arbeiden. Hij is een 'homo faber' die via een doel-middel rationaliteit iets creëert.

*Acting and speaking men need the help of homo faber in his highest capacity, that is, the help of the artist, of poets and historiographers, of monument-builders or writers, because without them the only product of their activity, the story they enact and tell, would not survive at all.*²⁰⁰

Datgene wat door handelen tot stand komt is altijd onverwachts en onvoorspelbaar. Datgene dat door werken tot stand komt is middel-doel georiënteerd. Dit is de reden waarom het

¹⁹⁹ De Schutter, *Het Ketterse Begin*, p. 68

²⁰⁰ Arendt, *The Human Condition*, p. 173

waarheidsspreken geen handelen is, hoewel het wel invloed heeft op de politiek. Het wordt alleen gedaan, en er wordt gestreefd naar een afgewerkt product. Het is echter ook niet helemaal werken. Hoewel dat wat gezegd wordt wel als een afgewerkt product, als het ware, de publieke ruimte wordt ingestuurd, kan men niet voorspellen wat het gaat opleveren, net omdat het die publieke ruimte, waar mensen handelen, wordt ingestuurd.

Aangezien de waarheidsspreker werkt, is hij tot op zekere hoogte anoniem. De handelende mens heeft het handelen en de publieke ruimte nodig om zich als persoon te tonen, als *wie* hij is. In het werken wordt echter enkel duidelijk *wat* men is. Al werkend vervult men een bepaalde functie, is men dus een *wat* en niet een *wie*. Het is relatief onbelangrijk wie de waarheidsspreker is, wat telt is het product, de waarheid, die hij aflevert. Arendt merkt op dat de geschiedenis geen schrijver heeft.²⁰¹ Hoewel er uiteraard verschillende delen van de geschiedenis door bekende personen zijn opgeschreven is er niet één definitieve auteur. Dit wijst op het feit dat het niet van belang is wie er spreekt op dat moment, maar wat er gezegd wordt.

Er ligt een spanning in onze claim dat de waarheidsspreker zou ‘werken’. Het product van werken behoort niet tot het politieke. Het is iets wat door een ambachtsman gemaakt is, en de mentale faculteiten die daarbij gebruikt worden, binnen het kader dat Arendt schetst, zijn eerder beperkt.²⁰² Met de grondstoffen als middel maakt de werkende mens zijn eindproduct. Deze rationaliteit van middel-doel werken is afwezig bij de denkende mens. De producten die een werkende mens maakt hebben uiteraard hun doel in het leven van de mens, het zijn echter nutsproducten. Ze beïnvloeden op geen enkele manier de pluraliteit van handelende mensen. De oplossing hiervoor is om datgene wat de waarheidsspreker doet, analoog te zien aan de activiteit van de kunstenaar.

5.4 De kunstenaar en theatermaker als waarheidsspreker

In de opsomming die Arendt geeft van de verschillende waarheidssprekers komt de kunstenaar naar voor. Hoe de kunstenaar werken en denken verbindt, met elkaar en de

²⁰¹ Ibid., p.185

²⁰² Dit is uiteraard geen poging om de intelligentie van de ambachtsman in twijfel te trekken. De mentale faculteiten die nodig zijn voor het werken, zijn niet diegene die we nodig hebben in de publieke ruimte. Inzicht in materialen, verstand van werkwijzen, de belichaamde intelligentie die nodig is om bepaalde bewegingen uit te voeren, al deze types van intelligentie kunnen in de ambachtsman een ongekend hoog niveau bereiken, waarvoor oprechte bewondering op zijn plaats is. Het is echter zo, dat deze talenten en capaciteiten binnen de publieke ruimte niet van tel zijn.

publieke ruimte, is exemplarisch voor de activiteit van de waarheidsspreker. De kunstenaar behoort zelf ook zeker tot de categorie van waarheidssprekers.

Net zoals bij de waarheidsspreker, is de positie van de kunstenaar tegenover de publieke ruimte problematisch. Hij hoort duidelijk niet tot deze ruimte, maar wat hij communiceert heeft de mogelijkheid om grote invloed uit te oefenen op deze ruimte. De kunstenaar handelt niet, daarvoor is zijn activiteit te solitair en doelgericht, maar openbaart wel degelijk iets onder handelende mensen.

*The artwork itself does not fully participate in that discourse; it does not constitute public speech and action in the properly political sense. [...] As thought and language, poetry approaches the life of public speech yet cannot quite achieve this status because of the theoretically significant distinction Arendt draws between work and action... the artwork is a paradox, a made thing that can speak.*²⁰³

Paul Jaussen wijst er op dat kunst maken tot de activiteit van het werken behoort. Aangezien Arendt een duidelijk onderscheid maakt tussen handelen en werken heeft dit als implicatie dat een kunstwerk weinig invloed op de sfeer van menselijk handelen kan hebben. Het is echter duidelijk dat het kunstwerk iets kan dat andere producten van werk niet kunnen. Het kunstwerk kan communiceren en betekenis in zich dragen. Als betekenisdrager in de sfeer van het werken heeft het kunstwerk dus een paradoxaal statuut binnen het denken van Hannah Arendt.

Wat het kunstwerk echter onderscheidt van andere producten van werk is het feit dat de mentale faculteit van denken, zoals hierboven beschreven, essentieel is voor het kunstwerk. Ze zegt in *The Human Condition* dat denken de rechtstreekse bron is voor het kunstwerk.²⁰⁴ Zonder denken blijft het kunstwerk een product onder de andere producten, wordt het gebruikt tot het versleten is.

*The reification that occurs in writing something down, painting an image, modelling a figure, or composing a melody is of course related to the thought which preceded it.*²⁰⁵

²⁰³ P. Jaussen, "Speaking and Making: Arendt, Stevens, and the Poetics of Public Discourse." *New Literary History* 45, nr. 4 (2014), p. 665 (hierna: Jaussen, "Speaking")

²⁰⁴ Arendt, *The Human Condition*, p. 168: "The immediate source of the art work is the human capacity for thought."

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 169

Het is door dit denken dat het kunstwerk zijn betekenis krijgt en relevant kan worden als communicatiemiddel. Hoewel het denken normaalgezien niet gebruikt wordt om een eindproduct te realiseren, is het niet te verwaarlozen in de totstandkoming van het kunstwerk. We hadden al gezien dat ook bij de cognitieve activiteit van het verstand het denken een rol speelde, maar niet volledig in zijn eigen recht was. Dit zouden we ook van de functie van het denken in de activiteit van kunst maken kunnen zeggen, het denken wordt ingeschakeld in een doelgerichte activiteit. Het denken is echter meer op zijn plaats bij het kunst maken, aangezien hier betekenis wordt gecreëerd, wat de functie bij uitstek van het denken is.

Het kunstwerk is dus een product van werk dat ook communiceert in de publieke ruimte. Jaussen haalt Patchen Markell aan, die stelt dat de betekenis van werk, doorheen het hoofdstuk over werk in *The Human Condition*, evolueert van een activiteit die strikt op zich staat, tot een die relevant is voor handelen en politiek.

*Markell makes the important claim that 'The Human Condition', in particular, must be understood in evolutionary terms, that 'the meaning of 'work' itself changes over the course of the chapter that bears its name,' with the consequence that Arendt ends up with a 'rich, non-reductive understanding of work and its objects and of their significance for action and politics'.*²⁰⁶

Volgens Jaussen komen werken en handelen, bij Arendt, samen in het concept van 'wereld'. Dit is de ruimte waar de mens ontsnapt aan de biologische noodzaak en betekenis kan scheppen.²⁰⁷ Het kunstwerk is een van de zaken die stabiliteit aan deze wereld geeft. Het heeft de duurzaamheid van een product, maar het wordt niet gebruikt. Het verslijt niet, en bijgevolg kan het, in principe, eeuwig blijven bestaan. Datgene wat we gezegd hebben over kunstwerken is ook waar voor het waarheidsspreken, aangezien het kunstwerk een type van waarheidsspreken is.

Arendt zegt dat voor haar het theater bij uitstek een politieke kunstvorm is, omdat daar de intermenselijke relaties worden weergegeven.²⁰⁸ Het handelen wordt, als het ware, nog eens overgedaan op het toneel. Het theater representeert de handeling op een betekenisvolle

²⁰⁶ Jaussen, "Speaking", p.669

²⁰⁷ Ibid., p.669

²⁰⁸ Arendt, *The Human Condition*, p.188

manier. Volgens Richard Halpern is theater ontzettend relevant voor het handelen omdat het “door transformatie en condensatie van de handeling, coherentie aan zijn betekenis geeft.”²⁰⁹ Als we naar theater als een specifieke vorm van kunst kijken die relevant is voor het politieke, komen we snel uit bij de acteur. In het Engels wordt meteen duidelijk dat ‘*the actor acts*’. Bijgevolg lijkt het dat hier een belangrijk figuur gevonden is om het handelen van de mensen in een kunstvorm te gieten. De acteur echter is een ambachtsman die uitvoert wat hem opgedragen wordt. Doorheen *The Human Condition* maakt Arendt vaak de analogie tussen toneel en de politieke sfeer.²¹⁰ De handelende mens is een acteur die zich openbaart op de scène aan andere mensen als handelend subject, als wie hij is. De mens die handelt komt voor een tweede keer tot stand in de acteur. Hij recreëert dan wel het handelen, het is op zich een redelijk lege activiteit, vanuit het oogpunt van de waarheidsspreker. Hoewel de acteur een handeling recreëert, denkt hij zelf niet, maar doet slechts wat hem opgedragen wordt.²¹¹ Op die manier is de acteur zelf geen waarheidsspreker. Hun ambacht is de ideale representatie, wat er ook gerepresenteerd moet worden. De acteur is als het ware het materiaal waarmee de toneelschrijver zijn verhaal vormgeeft. De eigenlijke waarheidsspreker van het theater is de schrijver, regisseur of dramaturg, die de denkact voltrekt in het maken van een kunstwerk. Zonder toneelschrijver zou de daad van de acteur betekenisloos worden, omdat er niemand is die, via het denken, het gebeurde op een verhalende, betekenisvolle manier kan weergeven.

*The specific revelatory quality of action and speech, [...] can be represented and “reified” only through a kind of repetition, the imitation or mimesis, which according to Aristotle prevails in all arts but is actually appropriate only to the drama, whose very name [...] indicate that play-acting actually is an imitation of acting. But the imitative element lies not only in the art of the actor, but, as Aristotle rightly claims, in the making or writing of the play, at least to the extent that the drama comes fully to life only when it is enacted in the theatre.*²¹²

Uiteraard zal de aanwezigheid van een getalenteerd acteur bijdragen aan de kwaliteit van een toneelstuk, maar voor de politieke relevantie van het stuk maakt dit niet uit. Daarvoor is het

²⁰⁹ Halpern, “Theater”, p. 549 (mijn vertaling)

²¹⁰ Villa, “Beyond Good and Evil”, p. 280: “*The chief reason why the performing arts have, in her opinion, ‘a strong affinity with politics’ is that in neither case is the meaning ‘instrumental of objectifiable in character.’*”

²¹¹ Uiteraard moet de acteur in staat zijn om te begrijpen wat hij speelt. Maar dat is niet hetzelfde als het denken en creatieproces dat aan de basis van een theaterstuk ligt.

²¹² Arendt, *The Human Condition*, p. 187

van belang wat de theatermaker, via het denken gecreëerd heeft. Dit is idealiter geen fictie, maar een verhaal dat iets zegt over de feitelijkheid van het menselijk handelen.

Uiteraard is niet elk toneelstuk politiek relevant, net zoals niet elk kunstwerk dat is. Maar indien een kunstenaar een invloed op de politiek wil bewerkstelligen, is het theater een uitgelezen vorm. Een goed voorbeeld hiervan is het episch theater, dat in het midden van de twintigste eeuw ontstond onder impuls van Erwin Piscator en Bertold Brecht. In deze vorm van theater probeert men maatschappelijk relevante thema's op de scène te brengen door het gebruik van nieuwe theatertechnieken. Het vervreemdingseffect van Brecht is in deze zeker vermeldingswaardig. De acteur zal proberen de tekst te presenteren in plaats van te representeren. Dit doet hij door meerdere rollen te spelen en de vierde wand te doorbreken om het publiek rechtstreeks aan te spreken. Dit heeft als doel dat er een vervreemding bij de toeschouwer optreedt. Deze zit niet meer 'in' het stuk, maar is zich bewust van het feit dat hij aan het kijken is naar een theaterstuk met een boodschap. Heiner Müller, een Oost-Duitse theatermaker en student van Brecht, maakte ook politiek relevant theater. Hij werd gecensureerd door het DDR regime, maar kon zijn stukken toch laten opvoeren in West-Duitsland. Dit had als gevolg dat de buitenwereld een blik kreeg op het leven in de DDR. In zijn stukken komt de mens onder totalitaire regimes naar voren. Dit waren meestal stukken over ogenschijnlijk dagdagelijkse zaken, die toch een subtiele politieke lading hadden, omdat ze de omstandigheden van de mens onder een repressief bewind lieten zien. Zoals we voorheen zagen wordt waarheidsspreken bij uitstek politiek op het moment dat liegen de norm is. Zo kunnen we stellen dat theater bij uitstek relevant wordt, wanneer zij nog steeds haar vrijheid heeft om fundamentele dingen te zeggen over menselijke relaties, die altijd politieke implicaties hebben.

5.5 De waarheidsspreker in onze tijd

5.5.1 De waarheid over het Tiananmenplein

Een van de meest prominente voorbeelden uit de recente geschiedenis van een poging tot verdraaiing en uitwissen van het verleden zijn waarschijnlijk de protesten op het Tiananmenplein in Peking, vorig jaar vijfentwintig jaar geleden. Deze studentenprotesten tegen het autoritaire bewind van de communistische partij in China eindigden met brutaal geweld van het leger en vele doden onder de manifestanten. Hoewel deze feiten overal ter

wereld goed gekend zijn, is het in China zelf een taboeonderwerp dat vele jonge Chinezen niet eens kennen.

Louisa Lim, een journaliste die het boek *The People's Republic of Amnesia: Tiananmen Revisited* schreef over de protesten en hoe deze actief vergeten zijn in China, vertelt in een artikel in *The Guardian* hoe Chinese studenten onwetend waren over deze feiten:

I did a simple experiment to gauge the depth of the forgetting. I took the iconic picture of Tank Man – the young man blocking a column of tanks – to four Beijing campuses. Out of 100 students, only 15 could identify the picture. The others leaned in, eager and wide-eyed, asking: “Is it from South Korea?” and “Is it in Kosovo?” One young woman asked what I was writing about. I answered directly: “About liu si [June fourth].” She looked blank. “What is that?” she asked. “I don’t know what that means.”²¹³

Lim beschrijft in het artikel hoe de Chinese overheid er alles aan doet om de onwetendheid over de gebeurtenissen onder de Chinese bevolking groot te houden. (Buiten China zijn de feiten goed gekend aangezien vele buitenlandse journalisten aanwezig waren. Zij konden ontsnappen aan de censuur van de Chinese overheid.)

Hoewel de Chinese overheid een sterke greep heeft over de media en de feiten die naar buiten komen, merkt Lim op dat de vervangende realiteit die geconstrueerd is, bijzonder fragiel blijkt.

Memory is dangerous in a country that was built to function on national amnesia. A single act of public remembrance might expose the frailty of the state’s carefully constructed edifice of accepted history, scaffolded in place over a generation and kept aloft by a brittle structure of strict censorship, blatant falsehood and wilful forgetting.²¹⁴

Dit is uiteraard ook wat Hannah Arendt bedoelt als ze stelt dat de geconstrueerde leugen nooit de standvastigheid van de realiteit zal hebben. Hoewel het beeld wordt opgehangen aan een logische structuur, waardoor mensen het aanvaarden, zal het altijd onvolledig zijn. Geen enkel

²¹³ L. Lim, “Louisa Lim: ‘I wanted to discover how Chinese people became complicit in an act of mass amnesia.’” *The Guardian*. 21 juli 2015. <http://www.theguardian.com/books/booksblog/2015/jul/21/louisa-lim-the-peoples-republic-of-amnesia-tiananmen-revisited-china> (geopend 22 juli, 2015)

²¹⁴ Loc. cit.

regime is machtig genoeg om de leugen zo compleet te maken, dat het niet zou opvallen dat de realiteit verborgen wordt. Elke uiting van de waarheid brengt de leugen van de overheid in gevaar. Daarom reageert de overheid bijzonder krampachtig op elke poging tot herinnering en spreken over deze gebeurtenissen. Elke persoon die zich wil profileren als waarheidsspreker wordt nauwlettend in de gaten gehouden en kan zijn waarheid (binnen China) niet uiten.

De groep ‘De moeders van Tiananmen’ bestaat uit moeders wiens kinderen zijn omgekomen bij de protesten. Zij proberen actief aandacht te zoeken voor deze gebeurtenissen, maar worden actief tegengewerkt door de regering. Deze is er zich van bewust dat elke waarheidsspreker een potentieel einde van de leugen betekent.²¹⁵ Dat de Chinese overheid deze gebeurtenissen nooit totaal zouden kunnen verduisteren is meteen duidelijk, aangezien er genoeg bewijs aanwezig is in het buitenland. Het zijn echter waarheidssprekers in China zelf die er voor moeten zorgen dat de bevolking zich vragen begint te stellen bij de incomplete realiteit die door het regime wordt gepresenteerd. Met elke persoon die zijn stem verheft en de feiten in het licht laat treden, brokkelt de leugen een beetje meer af.

5.5.2 Het gebrek aan keuze in de Eurocrisis

Tot nader order zijn de meeste totalitaire regimes uit Europa verdwenen. Dit wil echter niet zeggen dat er geen pogingen ondernomen worden om waarheid te verdraaien en naar de hand te zetten. Ook in onze ‘vrije’ maatschappij zijn er genoeg belangengroepen die er voordeel uit halen als de feiten de samenleving op een bepaalde manier of helemaal niet bereiken. Hoe meer macht een bepaalde groep heeft, hoe effectiever deze groep er in zal slagen om de feitelijkheid te verdraaien.

Als we kijken naar de eurocrisis, wat valt ons dan op? Hier wordt ons een situatie gepresenteerd waar overduidelijk de waarheidsspreker een belangrijke rol kan spelen om de publieke meningsvorming adequaat te informeren. Uiteraard zijn journalisten en geschiedschrijvers van onontbeerlijk belang voor het goed begrijpen van deze crisis en zijn context, maar ik zal de nadruk leggen op een ander type experts: de economen.

We worden geconfronteerd met (onder andere) een bepaald economisch probleem. Als we de rol van de waarheidsspreker toepassen op de econoom, komen we tot de conclusie dat zijn rol in verdrinking is.

²¹⁵ J. Mirsky, “An Inconvenient Past.” *The New York Times*. 23 mei 2014.

http://www.nytimes.com/2014/05/25/books/review/the-peoples-republic-of-amnesia-and-age-of-ambition.html?_r=0 (geopend 22 juli , 2015): “Zhang’s simple act of memory is deemed a threat to stability.”

Er is een bepaald deficit aanwezig in de eurozone, en dit probleem vereist een oplossing. We zouden kunnen argumenteren dat dit een technocratisch probleem is. Het gaat hier over een falend mechanisme binnen de economie en dit moet hersteld of bijgestuurd worden. Ik denk dat dit de manier is waarop de beleidsmakers van de Eurogroep op dit moment denken over de crisis waar ze voor staan. Zo gezien zouden we, met Hannah Arendt, kunnen zeggen dat hier politiek weinig op het spel staat, en we de werkende mens met een middel-doel rationaliteit een oplossing moeten laten zoeken. Dit lijkt me echter een foute visie op de feiten. De keuze die moet gemaakt worden is niet een technocratische, maar een politieke keuze. De politieke keuze, die echter nooit lijkt gesteld te zijn, vraagt hoe we als samenleving moeten reageren op deze crisis. Er zijn meerdere economische oplossingen mogelijk. Deze hebben echter zo'n grote impact op de maatschappij als geheel, dat de vraag relevant wordt voor iedereen.

Grofweg kunnen we stellen dat er twee dominante economische stromingen zijn om dit probleem op te lossen.²¹⁶ Enerzijds zijn er zij die denken, in de traditie van de klassieke school, dat economie bijna een exacte wetenschap kan genoemd worden, en uitgaat van succesvolle wiskundige modellen. Dit is ook het type economie dat een zo vrij mogelijke markt voorstaat. Bij deze, net als bij vele andere wetenschappen, komt het er natuurlijk op aan om de vooraannames waar deze modellen van vertrekken te onderzoeken. Hoe solide de wiskunde ook is, als de vooraanname fout zit, zal het foute analyses opleveren. Een van deze vooraannames is dat van het 'rationele individu' dat uit eigen belang handelt. Dit individu is een abstractie van hoe de mens handelt. Zijn gedrag wordt voorspeld aan de hand van statistische analyse. De andere economische traditie die weegt op dit debat kan eerder links en keynesiaans genoemd worden. Deze traditie sluit aan bij het werk van John Maynard Keynes.²¹⁷ Deze ziet economie meer als een humane dan een exacte wetenschap, en gaat dan ook van andere basisassumpties uit. Ze is ook minder geneigd om de vrije markt los te laten, en is in grotere mate voorstander van overheidsuitgaven als manier om de economie weer op gang te krijgen.

Als beleidsmakers de situatie voorstellen als één waar een duidelijk antwoord op bestaat, is dit omdat zij niet buiten het kader waarin ze zitten denken, en een politiek denken ingewisseld hebben voor een technocratisch denken. Ze zijn geen handelende mensen, maar werkende mensen. Op die manier wordt de politieke sfeer teniet gedaan en is er een politiek deficit.

²¹⁶ Uiteraard zijn er nog meerdere, en veel genuanceerdere economische modellen. Ik stel echter deze twee voor, aangezien zij het debat beheersen.

²¹⁷ The editors of Encyclopaedia Britannica. „John Maynard Keynes.” *Encyclopaedia Britannica*. 25 augustus 2014. <http://www.britannica.com/biography/John-Maynard-Keynes> (geopend 21 juli, 2015)

Datgene waarover de politiek zou moeten beslissen wordt nu door technocraten beslist. De klassieke school beheerst het denken van de politici en bijgevolg worden andere economische alternatieven onderdrukt. De zaak wordt voorgesteld als een waarop slechts een technisch antwoord mogelijk is, en over technische vraagstukken discussieert men niet. Als men stelt dat er geen alternatief is, zegt men eigenlijk dat binnen het klassiek economische denken geen alternatief is.

Het narratief waarin de waarheidsspreker dit verhaal presenteert is het narratief van de klassieke of de keynesiaanse school. Beide mogelijkheden zijn binnen de politieke context even valide, en uitingen van bepaalde wereldvisies. Het probleem is dat de klassieke visie een aura van absolute waarheid heeft verkregen, waar de keynesiaanse visie tot mening verworden is. Een econoom die, in dit geval, pleit voor besparing, wordt voorgesteld als een technicus die simpelweg de oplossing voor een probleem aanbiedt. De econoom die alternatief aan deze beweging denkt, wordt weggezet als een burger die zijn mening onder de meningen verkondigt. Het waarheidsideaal wordt als het ware selectief toegepast, en vervolgens in een middel-doel retoriek gegoten, ondertussen vergetend dat er een fundamentele keuze voor de richting van de maatschappij op het spel stond, niet het kiezen van een goede technicus.

Wat ik hier argumenteer is *niet* dat de ene oplossing beter is dan de andere, dat zou politieke stellingname betekenen. Ik argumenteer dat er een verwarring bestaat tussen een technische en een politieke vraag. Eens gekozen voor een bepaald model, wordt iets als de eurocrisis inderdaad een technische vraag. Maar het wordt vaak voorgesteld ('er is geen alternatief') alsof de politieke vraag niet bestaat. Men heeft al een visie gekozen, en deze wordt dan de absolute waarheid, waarna de technische problemen door werkende mensen, technici, worden opgelost. De econoom wiens analyses binnen een bepaald model passen, wordt als profet aangehaald, de econoom die hier kanttekeningen bij plaatst, ziet zijn analyses als meningen weggezet worden. Hier ligt de taak van de waarheidsspreker. Hij moet ons herinneren aan het feit dat het model dat voorgesteld wordt geen garantie op succes is, en bovenal moet hij er ons aan herinneren dat de claim dat er geen alternatief is, vals is. Wanneer een politicus zich profileert als een pragmatisch persoon die slechts de beste oplossing zoekt, los van 'ideologische spelletjes', moet de waarheidsspreker laten zien dat dit een illusie is. De 'pragmatische houding' is slechts pragmatisch binnen een al op voorhand gekozen kader.

Dit is een evolutie die niet exclusief is voor de eurocrisis. Als men goed oplet ziet men overall situaties opduiken waarvan men claimt dat iets een technische kwestie is, terwijl het een politieke kwestie is. Het uitroepen van een crisis speelt in deze een belangrijke rol. Hierdoor krijgt de claim dat er geen alternatief is extra legitimiteit, omdat we in een noodsituatie zitten

die snel moet opgelost worden. Dit laat de beleidsmaker toe democratische vraagstelling te negeren en zijn eigen visie uit te voeren. De taak van de waarheidsspreker bestaat er in om ons er aan te blijven herinneren wat de keuzes zijn. De geschiedschrijver moet ons herinneren aan datgene wat aan de situatie voorafgegaan is, de journalist moet zorgen dat we over alle feiten beschikken. Er zijn genoeg belanghebbenden die actief de meningsvorming binnen de publieke ruimte willen sturen. Door een bepaalde problematiek als technisch voor te stellen, wordt er een keuze in de politieke sfeer afgesloten, en geven we telkens meer macht uit handen. De waarheidsspreker moet blijven roepen, hij moet ons blijven duidelijk maken dat er alternatieven zijn aan wat er wordt voorgesteld. Zowel de theatermaker, als de schrijver, als de econoom kan onze blik verruimen en bijgevolg onze mening beter informeren. Het is niet omdat totalitaire regimes niet meer zo invloedrijk zijn als vroeger, dat het gevaar van de verdraaiing van de realiteit verdwenen is. Ten tijde van de koude oorlog was er een duidelijk alternatief aan ons samenlevingsmodel voorhanden, hoe gebrekkig en immoreel dit alternatief ook was. Met het vallen van de Berlijnse Muur is dat alternatief verdwenen en lijkt er maar een optie voor de maatschappij.²¹⁸ Door een bepaald economisch model naar voor te schuiven als de enige optie zullen mensen minder in opstand komen tegen bepaalde maatregelen die met dit model samenhangen. Zonder waarheidssprekers die een neutraal standpunt kunnen innemen, en ons kunnen informeren over alle verschillende mogelijkheden, wordt onze publieke ruimte gedomineerd en beperkt door een beperkte groep mensen die hun voordeel daarmee doen. Men kan geen mening vormen over iets waarvan men het bestaan niet kent. Men kan geen eigen, onafhankelijke mening vormen, als men slechts selectief geïnformeerd is over bepaalde zaken. De waarheidsspreker is idealiter neutraal en hangt niet samen met een politieke zaak. Zijn enige bezorgdheid zou het adequaat weergeven van de feitelijkheid moeten zijn. De waarheidsspreker moet geloven dat zijn woorden er voor zorgen dat het publiek dat ze ontvangt hier voordeel mee doet. Het voordeel is een beter functionerende, vrijere publieke ruimte, niet een speciaal eigenbelang.

²¹⁸ Dit is wat Francis Fukuyama propageert als hij spreekt over ‘het einde van de geschiedenis.’

BESLUIT

In deze thesis hebben we geprobeerd om, met Hannah Arendt, te zoeken naar mogelijkheden om het statuut van het vrije individu in de massamenleving opnieuw in eer te herstellen. In een eerste moment heb ik laten zien dat voor Hannah Arendt politieke activiteit binnen de traditie van de westerse filosofie onderbelicht is gebleven. Een van de oorzaken hiervoor situeert ze bij Plato. Hij wilde hoofdzakelijk de filosofische manier van leven afschermen tegenover de activiteit van de gewone man. Arendts project in *The Human Condition* was bijgevolg om deze menselijke activiteiten, die volgens haar door de filosofie traditie te weinig belicht zijn, onder de aandacht te brengen. Deze activiteiten noemt ze de *vita activa*, het actieve leven. Door een analyse te geven van wat de mens doet als hij actief is, wil Arendt iets zeggen over de mens als hij aan politiek doet. Voor haar is het actieve leven namelijk de plaats in het kader van menselijke activiteiten waar de politieke activiteit moet gesitueerd worden. Met haar onderzoek naar politiek wil Arendt een antwoord kunnen geven op de vragen die zijn achtergebleven na de politieke catastrofes van de twintigste eeuw, het nazisme en het stalinisme.

Voor haar valt de menselijke activiteit uiteen in drie belangrijke hoofdactiviteiten: arbeiden, werken en handelen. Van deze drie zal ze stellen dat handelen de activiteit bij uitstek is, die geschikt is voor het politieke. Het handelen is voor Arendt datgene wat men doet als men onder andere mensen is, niet slechts als biologisch wezen of arbeider in een systeem, maar als persoon. Daarom zegt ze duidelijk dat als men handelt, men laat zien *wie* men is, in plaats van *wat* men is. Het handelen verwijst voor Arendt naar de pluraliteit, die altijd al onder mensen aanwezig is. Deze pluraliteit is essentieel om de menselijke conditie te begrijpen voor Arendt. De plaats waar dit handelen van verschillende mensen plaatsvindt, is de publieke ruimte. Dit is geen geografische plek, maar een aanduiding van het concept van mensen die samenkomen om te handelen. In deze plek is de mens vrij van de noodzaken die samenhangen met het biologische leven, en kan hij zijn identiteit tonen aan de anderen. Voor Arendt is de publieke ruimte de plek waar iedereen gelijk is, aangezien iedereen uniek is. We zijn gelijk in onze uniciteit. In deze ruimte kan elke mens iets nieuws beginnen, omdat hij uniek is. Elke mens kan iets binnenbrengen in de publieke ruimte, omdat hij als unieke persoon handelt. In dit handelen en opnieuw beginnen, openbaart de mens zijn identiteit aan anderen. Deze publieke ruimte is de sfeer die voor de mens een bevestiging van de realiteit is. Als hij alleen is, zoals hij in het arbeiden of het werken is, kan men niet weten of datgene wat men waarneemt overeenkomt met de realiteit. In de publieke ruimte echter, komt men in contact met andere

mensen en kan men op die manier zijn realiteitsbeleving aftoetsen aan de realiteitsbeleving van de anderen. Hierdoor kan een graad van objectiviteit bereikt worden omdat, hoewel elke mens vanuit zijn eigen perspectief kijkt, ze allen naar dezelfde realiteit kijken. Dit contact met anderen, waarin men zichzelf ook openbaart, komt voor Arendt tot stand in het spreken. Handelen en spreken tegen meerdere mensen zijn voor haar intiem verbonden omdat beide slechts mogelijk zijn in de publieke ruimte. In het spreken manifesteert het zelf zich dus in de publieke ruimte om met de anderen te communiceren en perspectieven uit te wisselen.

Arendt ziet in de moderne tijd echter een perversering van de publieke ruimte, de sociale ruimte. Dit begrip gebruikt Arendt om aan te duiden dat de originele publieke ruimte, waar mensen in vrijheid met elkaar omgingen, steeds meer aspecten uit het menselijke leven die met arbeiden en noodzakelijkheid te maken hebben, in zich opneemt. Dit verbindt ze met de sfeer van de polis en de sfeer van het huishouden bij de Grieken. De huishoudelijke sfeer, die te maken heeft met overleven als biologisch wezen, krijgt in de moderne tijd steeds meer invloed op de sfeer van de polis, waar mensen normaal gezien bevrijd waren van noodzakelijkheid. Voor Arendt wordt dit vooral duidelijk in het opkomende belang van de economie in onze huidige maatschappij. In deze sociale ruimte is de mens niet langer een onherleidbaar individu, maar wordt herleid tot een onderdeel van de massa. Al arbeidend zijn mensen hetzelfde, hebben dezelfde drijfveren, en denken dus ook als één massa. Tegen deze sociale tendensen in de moderne tijd, wil Arendt het oprechte politieke spreken stellen, waar men zich als individu verhoudt tot anderen. We hebben gezien dat haar concept van politiek spreken ontstaat uit concepten van Jaspers en Heidegger. Bij Jaspers haalt ze het idee van spreken om de rede uit het isolement van de denker te halen, en tussen mensen te plaatsen. Ze zal echter op merken dat het begrip van Jaspers een dialoog is. Dit tweegesprek is intiem, en kan niet zomaar naar meerdere mensen worden opengetrokken. Daarom kijkt ze naar Heidegger en zijn concept van 'wereldlijkheid'. Arendt interpreteert de '*Daseinsanalyse*' van Heidegger zodat de omgang met andere essentieel is voor het 'zelf'. Op deze manier realiseert ze een omgang met de anderen die authentiek is, en de ander niet herleidt tot een object voor mezelf. Het spreken bij Heidegger (de '*Rede*') krijgt voor Arendt politieke relevantie omdat het er in slaagt dit spreken op een manier te articuleren die recht doet aan de eigenheid van de persoon (zowel van mij als de ander). Dit spreken gebeurt bij Heidegger altijd in een gesitueerde context die al geïnterpreteerd is door anderen in het verleden, de wereld, en daardoor voor mij en de ander betekenis draagt. In dit oprechte spreken wordt de context en de taal altijd vernieuwd door diegene die spreekt, omdat hij als uniek individu spreekt. Dit spreken kan echter snel verworden tot 'loos gepraat' als men in het gesprek niet de context en

de taal vernieuwt, maar in clichés praat en de geijkte paden, die aanwezig zijn in de taal, steeds opnieuw bewandelt. Dit clichématige praten is voor Arendt verbonden met de sociale ruimte en de massamens. Ze benadrukt het belang van pluraliteit en de eigenheid van elke mens om een oprecht spreken mogelijk te maken.

In dit spreken openbaart de mens, buiten zichzelf, ook de mening die hij als uniek persoon heeft. Deze mening komt voort uit het feit dat elke mens vanuit zijn eigen perspectief naar de wereld kijkt. Om een mening echter politiek relevant te krijgen is het nodig, volgens Arendt, om deze mening zo objectief mogelijk te maken. De manier waarop men dit doet haalt ze bij Kant en het esthetisch oordelen. Om een goed esthetisch oordeel te kunnen vellen, is het voor Kant nodig om zich te kunnen verplaatsen in de ander, die over hetzelfde object oordeelt. Men moet vanuit verschillende particuliere instanties proberen op te klimmen naar een algemeenheid. Dit doet men volgens Kant door een *'enlarged mentality'* aan te nemen. Als men een dergelijk 'onpartijdig' standpunt inneemt, krijgt onze mening, die vertrekt vanuit de eigen beleving, een objectiever karakter. Hoewel deze oefening voor Kant eerder een gedachte-experiment is, komt dit voor Arendt slechts tot stand door met anderen te communiceren en de mening van de anderen in de mijne op te nemen.

Dit communiceren neemt de vorm van een discussie aan, omdat de publieke ruimte een agonale ruimte is, een plek van vrijheid en verschil. Voor Arendt is het conflict van meningen een consequentie van dit verschil. We uiten onszelf door onze mening, dus zal elke mening, hoewel geobjectiveerd door de *'enlarged mentality'*, verschillend zijn. Deze discussie eindigt voor Arendt idealiter niet in een consensus. Eens men een consensus heeft bereikt, aldus Arendt, stopt het denkproces en verdwijnt de eigenheid van elke mens omdat er een afgesproken waarheid is bereikt. Deze consensus doet Arendt denken aan de massamening die men in het sociale terugvindt. Als mensen dezelfde mening delen, uiten ze zich niet meer als uniek persoon.

Als de politieke theorie van Hannah Arendt uitdraait op een discussie tussen burgers over hun respectievelijke meningen, die niet in een overeengekomen waarheid mag uitmonden, wat is dan het statuut van waarheid binnen het politieke? Waarheid draagt in zich het gevaar om een discussie te sluiten. Stelt Arendt dan voor dat politiek radicaal subjectief is en dat feitelijke waarheid niet van tel is? Verliest op die manier Arendts politiek haar grond in de realiteit niet?

In haar bespreking van waarheid in het politieke gaat Arendt uit van het onderscheid tussen rationale en feitelijke waarheden. Rationale waarheden zijn diegene die door de menselijke geest bedacht zijn en feitelijke waarheden kunnen waargenomen worden. Dit onderscheid

maakt ze omdat voor haar de omgang tussen politiek en waarheid hoofdzakelijk relevant is vanuit het oogpunt van de feitelijke waarheden. Een belangrijk onderscheid dat Arendt nog maakt is het verschil tussen kennen en denken. In deze analyse, die ze ook op Kant baseert, stelt ze dat we zaken met ons verstand of met onze rede kunnen benaderen. Het verstand is die mentale faculteit die ons in staat stelt om waarheden te achterhalen. Het is door het verstand dat de wetenschapper de wetten van de natuur doorgrondt. Het verstand werkt, in de zin dat het via bepaalde middelen een bepaald doel, waarheid, probeert te achterhalen of te creëren. De rede echter is die mentale faculteit die ons toelaat om betekenis te geven aan de zaken die ons verstand voor ons ontsluit. De rede speelt uiteraard een belangrijke rol in het vormen van onze mening. Het laat ons toe om een verhaal op te stellen over de feiten, waarin datgene dat belangrijk is naar voren kan komen. Elke waarheid wordt weergegeven in een verhaal, dat betekenis draagt. Dit betekent voor Arendt echter niet dat naakte feiten, los van interpretatie, niet bestaan. Feiten 'zijn' eenvoudigweg en bestaan los van wie het vertelt.

Voor Arendt hebben de feitelijke waarheden een moeilijke verhouding met de politiek. Een feit heeft de mogelijkheid om een discussie te sluiten. Dit omdat een feit eenvoudigweg 'is'. Er valt niet over te discussiëren. Er valt uiteraard wel over te discussiëren wat de betekenis van een feit is. Het feit is bijgevolg relevant voor de politieke ruimte, omdat ze inhoud aanlevert en meningen informeert. Voor Arendt wordt vrijheid van meningsuiting betekenisloos op het moment dat we geen toegang hebben tot goede informatie. Feitelijke waarheid mag een discussie dus niet domineren, maar wel informeren. De feiten zijn als het ware het startpunt voor de discussie.

Arendt laat zien dat politieke macht altijd op gespannen voet staat met waarheid. De oorsprong hiervan ligt bij Plato, die zijn eeuwige, rationele, waarheden wilde gebruiken om het handelen van mensen te sturen. In de moderne tijd echter bestaat de spanning tussen politiek en feitelijke waarheid. Zoals gezegd 'is' feitelijke waarheid eenvoudigweg. Voor de politieke machthebber is dit een gevaar, omdat het een gegeven is waar hij geen invloed op kan uitoefenen, dat niet onder zijn macht valt. Feitelijke waarheden zijn echter wel kwetsbaar. De feitelijke waarheden die relevant zijn voor het politieke komen voort uit handelen. Zoals we gezien hebben is de uitkomst van handelen altijd onverwachts en contingent. Omdat mensen vrij zijn als ze handelen, en hun handeling gebeurt in een ruimte vol vrij handelende mensen, kan men niet voorspellen wat zal gebeuren. Omdat deze feiten uit vrijheid voortkomen hoeven ze niet te zijn zoals ze zijn. Ze zouden evengoed anders kunnen zijn. De politieke machthebber kan een leugen ontwikkelen die veel logischer aanvoelt, en bijgevolg sneller aanvaard zal worden. De waarheid bestaat echter, contingent of niet. De leugen zal dus

altijd opvallen tegen het *'fabric of factuality'*, omdat ze logischer is en met een bepaald doel is opgesteld, waar de feiten net contingent en onverwachts zijn. In totalitaire regimes, maar ook in 'vrije' regimes, probeert men dit probleem op te lossen door een volledig web van leugens te creëren dat de realiteit vervangt. Doordat de leugen de hele realiteit wordt, is de toetssteen voor waarachtigheid kwijt. Mensen zullen hier in meegaan omdat een logische, consistente, waarheid wordt aangeboden, die makkelijker te aanvaarden is dan de onvoorspelbare realiteit. Het blijkt echter dat het onmogelijk is om een volledig sluitend web van leugens te creëren. De waarheid zal zich altijd laten zien, en geen politiek project is machtig genoeg om dit te verhinderen. Het web van leugens moet permanent aangepast worden, waardoor de realiteitsbeleving van de burger verstoord wordt. Het resultaat is dat men het geloof in waarheid opgeeft, en in cynisme vervalt. We kunnen dus concluderen dat feitelijke waarheid essentieel is in de politieke ruimte omdat dit de band met de realiteit garandeert. Hoewel waarheid niet volledig in de politieke sfeer aanwezig kan zijn, omdat ze dan de pluraliteit aan meningen vernietigt, moet ze deze van buitenaf informeren.

In deze dynamiek hebben we aan de ene kant de leugenaar en aan de andere kant de waarheidsspreker. In het laatste deel van de thesis zien we welke rol hij speelt. Aangezien hij handelt in waarheid, werkt de waarheidsspreker buiten de publieke ruimte. Op die manier is hij een eenzaam figuur. Zijn taak wordt niet in de pluraliteit onder mensen, maar in de eenzaamheid van het werken voltrokken. Op deze manier behoudt de waarheidsspreker echter een onpartijdig standpunt, dat nodig is voor zijn geloofwaardigheid. Mocht hij binnen de politieke sfeer handelen, wordt zijn waarheid een mening. Om tot zijn waarheid te komen moet de waarheidsspreker feiten ontdekken en oordelen wat in de publieke ruimte moet gebracht worden. Op die manier is zijn werkwijze gelijkaardig aan het politieke oordelen en denken dat belangrijk is voor meningsvorming. Hij moet een zo neutraal mogelijk standpunt innemen. De reden waarom hij dit kan doen, is omdat hij zichzelf niet op het spel zet, in het waarheidsspreken. In tegenstelling tot de mens die handelt, is de waarheidsspreker anoniem. Dat wil zeggen, zijn identiteit, zijn *wie*, is niet relevant voor zijn boodschap. Deze boodschap bereikt de publieke ruimte altijd in de vorm van een verhaal. Dit verhaal is voor Arendt duidelijk geen fictie, maar een betekenisvolle manier van omgaan met de realiteit.

In een laatste moment zijn we ingegaan op de kunstenaar en theatermaker als voorbeeld van waarheidsspreker, om te eindigen met twee hedendaagse voorbeelden van de functie van de waarheidsspreker.

Ik geloof dat ik in deze thesis de relevantie van Hannah Arendt voor onze huidige politieke situatie heb aangetoond. Haar bespreking van het sociale bevat veel elementen die we

vandaag in onze samenleving zien. Burgers zijn niet actief betrokken op hun politieke situatie. We hebben het gevoel in een samenleving te leven die slechts een richting kan uitgaan zonder fundamentele keuze, waardoor politieke betrokkenheid irrelevant lijkt. Het ophouden van deze illusie van keuzeloosheid is de grote leugen van onze tijd. Het idee wordt ons voorgehouden dat de samenleving een lineair traject richting economische voorspoed aflegt. De vraag of we de juiste richting uitgaan wordt irrelevant. Wie kan er namelijk tegen economische voorspoed zijn? Door deze manier van denken wordt de mogelijkheid voor een andere samenleving gesloten. We zijn effectief in een sociale ruimte gekomen, waarin een nutslogica elke vorm van vrij politiek handelen heeft overwonnen. We leven dan wel niet onder een totalitair regime, binnen het huidige economisch bestel is de burger nog steeds niet meer dan zijn economische functie. De ‘waarheid’ van bepaalde economische feiten wekt de illusie dat politiek handelen nutteloos is. Anderzijds zit de oplossing in het spreken van de waarheid. De waarheid die gesproken moet worden is de waarheid die zegt dat er altijd alternatieven zijn. De huidige waarheidsspreker laat ons zien dat we als mens gereduceerd worden tot nuttige werkkraft voor de maatschappij. Hij laat ons zien dat we als burgers wel degelijk een keuze hebben om onze politieke realiteit te veranderen.

De waarde van Arendt ligt in het feit dat een mens voor haar geboren is in vrijheid en nooit herleid mag worden tot een nutsproduct. Met Arendt kunnen we de mens weer denken als uniek individu, dat zich niet laat knechten door statistiek en massabewegingen. De mens is altijd onder andere mensen, en haalt daar de waarde in zijn leven uit. Om ons leven in de realiteit te kunnen leven, hebben we toegang nodig tot informatie over feiten. Het is de opdracht van de waarheidsspreker om ons hiervan te voorzien. Door zelf na te denken over de realiteit, behouden we onze eigenheid, en laten ons niet opnemen in een massa, gecontroleerd door enkelen. Dankzij journalisten academici, rechters, klokkenluiders en kunstenaars hebben we deze mogelijkheid. Daarom moeten we iemand als Edward Snowden koesteren. Hij geeft ons informatie over de werkelijkheid. Hij kiest zelf voor een bestaan buiten de politieke ruimte, om ons de mogelijkheid te geven ons denken aan te scherpen, als individu te bestaan, en niet op te gaan in een vormloze massa.

BIBLIOGRAFIE

Primaire literatuur

- Arendt, Hannah, "Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought", in: *Essays in Understanding: Formation, Exile, and Totalitarianism*, Jerome Kohn (ed.), New York: Schocken Books, 1994, p. 428-446
- , *Denken: Het leven van de geest*, Vertaald door: Dirk De Schutter en Remi Peeters. Zoetermeer: Klement, 2012, 303 p.
- , *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York: Penguin Books, 2006, 312 p.
- , "Home to roost", in: *Responsibility and Judgment*, Jerome Kohn (ed.), New York: Schocken Books, 2003, p. 257-275
- , "Lying in Politics", in: *Crises of the Republic: Lying in Politics, Civil Disobedience on Violence, Thoughts on Politics, and Revolution*, San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1972, p. 1-48
- , "Socrates", in: *The Promise of Politics*, Jerome Kohn (ed.), New York: Schocken Books, 2005, p. 5-39
- , *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958.
- , *The Life of the Mind*, San Diego: Harcourt, Inc., 1978, 349 p.
- , "Truth and Politics", in: *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, New York: Penguin Books, 2006, 298 p.
- , "What is Existential Philosophy?", in: *Essays in Understanding: Formation, Exile, and Totalitarianism*, Jerome Kohn (ed.), New York: Schocken Books, 1994, p. 163-187

Secundaire literatuur

- Benhabib, Seyla, "Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought." *Political Theory* 16, nr. 1 (1988): p. 29-51.
- , "Models of Public Space: Hannah Arendt, The liberal tradition, and Jürgen Habermas", in: Calhoun, Craig J. (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1992, p. 73-98

Birmingham, Peg, "Heidegger and Arendt: The Birth of Political Action and Speech", in: Pettigrew, David – Raffoul, François (eds.), *Heidegger and practical philosophy*, Albany: State University of New York Press, 2002, p. 191-202

Canovan, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

—, *The Political Thought of Hannah Arendt*. London: Methuen & Co LTD, 1974.

De Schutter, Dirk, *Het Ketterse Begin: Arendt over de filosofie van het actieve leven*, Budel: Damon, 2005.

d'Entreves, Maurizio Passerin, art. "Hannah Arendt", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/arendt/> (geopend 12 Mei, 2015).

Flakne, April N., "Beyond Banality and Fatality: Arendt, Heidegger and Jaspers on Political Speech." *New German Critique*, nr. 86 (2002): p. 3-18.

Halpern, Richard, "Theater and Democratic Thought: Arendt to Rancière." *Critical Inquiry* 37, nr. 3 (2011): p. 545-572.

Hanna, Robert, art. "Supplement to Kant's Theory of Judgment: Kinds of Use", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/kant-judgment/supplement4.html> (geopend 28 juli, 2015).

Honig, Bonnie, "The Politics of Agonism: A Critical Response to "Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action" by Dana R. Villa." *Political Theory* 21, nr. 3 (1993): p. 528-533.

Isaac, Jeffrey C., "Situating Hannah Arendt on Action and Politics." *Political Theory* 21, nr. 3 (1993): p. 534-540.

Jaussen, Paul, "Speaking and Making: Arendt, Stevens, and the Poetics of Public Discourse." *New Literary History* 45, nr. 4 (2014): p. 665-685.

A Greek-English Lexicon, Liddell, Henry George, en Robert Scott (eds.), Oxford: Clarendon Press, 1978.

Lim, Louisa, "Louisa Lim: 'I wanted to discover how Chinese people became complicit in an act of mass amnesia'", *The Guardian* <http://www.theguardian.com/books/booksblog/2015/jul/21/louisa-lim-the-peoples-republic-of-amnesia-tiananmen-revisited-china> (geopend 22 juli, 2015).

Mirsky, Jonathan "An Inconvenient Past", *The New York Times*. http://www.nytimes.com/2014/05/25/books/review/the-peoples-republic-of-amnesia-and-age-of-ambition.html?_r=0 (geopend 22 juli, 2015).

- Nelson, John S., "Politics and Truth: Arendt's Problematic." *American Journal of Political Science* 22, nr. 2 (May 1978): p. 270-301.
- Riley, Patrick, "Hannah Arendt on Kant, Truth and Politics." *Political Studies* 35, nr. 3 (1987): p. 379-392.
- Roberts-Miller, Patricia, "Fighting without Hatred: Hannah Arendt's Agonistic Rhetoric." *JAC* 22, nr. 3 (2002): p. 585-601.
- Speight, Allen, "Arendt on Narrative Theory and Practice." *College Literature* 38, nr. 1 (2011): p. 115-130.
- The Editors of Encyclopaedia Britannica, "John Maynard Keynes", *Encyclopaedia Britannica*, <http://www.britannica.com/biography/John-Maynard-Keynes> (geopend 21 juli, 2015).
- Van Herck, Walter, herbert De Vriese, en Frederik Cornillie. *Methoden en Technieken van Filosofisch Onderzoek*. Antwerpen, 2008.
- Villa, Dana Richard, "Arendt and Socrates", in: *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton: Princeton University Press, 1999, p. 204-218
- , "Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action", *Political Theory* 20, nr. 2 (May 1992): p. 274-308.
- , "Democratizing the Agon: Nietzsche, Arendt, and the Agonistic Tendency in Recent Political Theory", in: *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton: Princeton University Press, 1999, p. 107-127
- , "The Philosopher versus the Citizen - Arendt, Straus, and Socrates", *Political Theory* 26, nr. 2 (April 1998): p.147 - 172.
- , "Theatricality and the Public Realm", in: *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton: Princeton University Press, 1999, p. 128-154
- Wheeler, Michael, art. "Martin Heidegger", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/heidegger/> (geopend 26 juli, 2015).
- Zerilli, Linda, "Truth and Politics", *Theory & Event* 4, nr. 9 (2006).