



Universiteit  
Antwerpen

---

Faculteit Letteren en Wijsbegeerte

Departement Wijsbegeerte

# De zorg om de wereld en de onsterfelijkheid

Hannah Arendt over politiek, vrijheid en handelen

Verhandeling aangeboden

tot het behalen van de graad van

Bachelor in de Wijsbegeerte

door: **Els Van Peborgh**

**Promotor: prof. dr. Geert Van Eekert**

**Academiejaar 2009-2010**

# Inhoudsopgave

<b>Voorwoord</b>	<b>4</b>
<b>Inleiding</b>	<b>5</b>
<b>Deel 1: De zin van politiek is vrijheid</b>	<b>8</b>
1. De betekenis van het politieke	8
2. Bevrijding als voorwaarde voor de vrijheid	13
2.1: De tirannie van de noodzaak	13
2.2. Vrijheid als ongebondenheid	14
2.3. De last van de politiek en de tirannieke waarheid	18
3. De wereld	22
3.1. De duurzame dingenwereld	22
3.2. De gemeenschappelijke werkelijkheid	27
3.3. In de donkere krochten van de ziel: Wilsvrijheid	31
4. Vrijheid en onsterfelijkheid	35
4.1. Het handelen	35
4.2. Het vrije woord	43
4.3. Onsterfelijkheid	46
<b>Deel 2: Wat is politiek?</b>	<b>48</b>
1. Politiek samenzijn	48
1.1. Gelijkheid versus uniformiteit	48
1.2. Broederlijkheid	55
1.3. Vriendschap	57
2. Waarheid en Oordeel	61
2.1. Feitelijke waarheid of 'de grond waarop we staan'	61
2.2. Het vermogen tot oordelen	64
2.3. De rol van de toeschouwer	70
<b>Deel 3: De afschaffing van politiek</b>	<b>75</b>
1. De moderne wereldvervreemding	76
1.1. Het verlies aan wereld	76
1.2. De werkelijkheid van de eigen geestelijke processen	79
2. Liberalisme	81
2.1. Individualisme	81
2.2. Soevereiniteit	83

2.3. De onvervreemdbare rechten van de mens	86
3. Marxisme	90
3.1. De verheerlijking van de arbeid	90
3.2. De rol van het begrip proces	93
4. Totalitarisme	95
4.1. Verlatenheid	95
4.2. Ideologie	97
4.3. De totalitaire beweging	100
4.4. Totale overheersing	105
4.5. De totalitaire misdaad?	109
<b>Besluit</b>	<b>112</b>
<b>Bibliografie</b>	<b>115</b>
<b>Abstract</b>	<b>118</b>

## Voorwoord

Graag wil ik in de eerste plaats prof. dr. Geert Van Eekert bedanken voor zijn tijd en aandacht, maar vooral voor de steun en het advies. Hij heeft mij waar nodig de juiste weg gewezen, mij hier en daar een houvast geboden en mij geholpen om te volharden in wat ik mezelf tot taak had gesteld.

Veel dankbaarheid voel ik ook voor de mensen die mijn liefde voor de filosofie hebben aangestoken of aangewakkerd, alsook voor diegenen met wie ik ze mag delen.

## Inleiding

Hannah Arendt (1906-1975) neemt in de geschiedenis van de hedendaagse wijsbegeerte een opmerkelijke positie in. Haar kernthema's zijn politiek, vrijheid en de menselijke conditie. Maar zij gebruikt deze en andere concepten op een uiterst eigenzinnige wijze. Bovendien gaat ze daarin voortdurend openlijk de discussie aan met de filosofische traditie, waarin deze concepten een bepaalde betekenis hebben gekregen. Ze stelt zich daarin soms zelfs zo tegendraads op dat ze beweert zelf geen filosofe te zijn. Wat zij doet, zo stelt ze, is 'politieke theorie'.<sup>1</sup>

Politiek speelt in Arendts denken inderdaad zo'n cruciale rol dat je in zekere zin kan stellen dat haar denken, wanneer we haar definitie van het politieke volgen, politiek *is*. Ze belichaamt als het ware haar eigen theorie. In politiek draait het volgens haar immers om de zorg om de wereld. Die zorg toont zich in het feit dat de wereld voorwerp van gesprek wordt. Wat zij doet is inderdaad de wereld en dat wat haar gemaakt heeft tot wat zij is, ter sprake brengen. Daarin gaat ze de dialoog aan met anderen en probeert tot een oordeel te komen over wat er zich in die wereld afspeelt. Haar interesse voor het politieke is ontstaan vanuit haar zeer concrete ervaringen met het Nazi-regime tijdens de Tweede Wereldoorlog. Als Joodse is ze moeten vluchten voor de Jodenvervolging en is zo in Amerika terecht gekomen waar ze haar hele verdere leven is blijven wonen. Deze ervaringen hebben een duidelijke invloed gehad op haar gehele oeuvre.

In wat hier voorligt heb ik geprobeerd om het denken van Arendt over politiek en vrijheid te doorgronden. Ik heb me daarbij voornamelijk gebaseerd op haar eigen teksten. Toch hebben een aantal besprekingen van haar werk, hoewel ik ze tijdens het schrijven haast niet meer heb geraadpleegd, mij zeker ook geïnspireerd en op weg gezet in mijn denken. Zo heb ik veel te danken aan het boek van Dirk De Schutter *Het ketterse begin. Arendt over de filosofie van het actieve leven* waarin hij getuigenis aflegt van zijn ontmoetingen met het denken van Arendt, wat ook soms uitdraait op een openlijke worsteling daarmee. Dit diende voor mij dan ook als een goed voorbeeld van hoe je met de weerbarstigheid van Arendts denken kan omgaan. Dit boek heeft mij eveneens voor het eerst gewezen op de rol die de vriendschap bij Arendt speelt. Ook in de artikels daarover in het eerste *Hannah Arendt Cahier* van de

---

<sup>1</sup> Dit zegt ze in een interview met Günter Gaus: "Zur Person. Günter Gaus im Gespräch mit Hannah Arendt. Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache": [http://www.rbb-online.de/zurperson/interview\\_archiv/arendt\\_hannah.html](http://www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.html). (geraadpleegd op 16.05.2009): "Ich gehöre nicht in den Kreis der Philosophen. Mein Beruf – wenn man davon überhaupt noch sprechen kann – ist politische Theorie. Ich fühle mich keineswegs als Philosophin. Ich glaube auch nicht, daß ich in den Kreis der Philosophen aufgenommen worden bin, wie Sie freundlicherweise meinen. (...) meine Meinung ist, daß ich keine Philosophin bin. Ich habe meiner Meinung nach der Philosophie doch endgültig Valet gesagt. Ich habe Philosophie studiert, wie Sie wissen, aber das besagt ja noch nicht, daß ich dabei geblieben bin." Tussen filosofie en politiek bestaat, zoals we verder nog zullen bespreken, volgens haar zelfs een spanning: "(...) der Unterschied liegt eigentlich in der Sache selbst. Der Ausdruck 'Politische Philosophie', den ich vermeide, dieser Ausdruck ist außerordentlich vorbelastet durch die Tradition. Wenn ich über diese Dinge spreche, akademisch oder nicht akademisch, so erwähne ich immer, daß zwischen Philosophie und Politik eine Spannung lebt. Nämlich zwischen dem Menschen, insofern er ein philosophierendes, und dem Menschen, insofern er ein handelndes Wesen ist, eine Spannung, die es in der Naturphilosophie nicht gibt." Voor de beelden van het interview, zie: <http://www.youtube.com/watch?v=pfFwluTckWw>.

onderzoeksgroep IoHannah, verbonden aan de Radboud Universiteit Nijmegen, vond ik belangrijke verwijzingen. Daarnaast heeft het artikel van George Kateb, "Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt" in *Political Theory* mij op weg gezet in het detecteren van die thema's die voor mijn onderzoek van belang waren. Maar bovenal heeft het tweedelige artikel van Remi Peeters in *Ethical Perspectives*, met name "Truth, Meaning and the Common World: The Significance and Meaning of Common Sense in Hannah Arendt's Thought", mij veel inzicht verschaft in de relatie die Arendt legt tussen waarheid en de gemeenschappelijke wereld. Dit is werkelijk een belangrijke sleutel geweest om het verband tussen vrijheid, wereld en politiek beter te begrijpen. Ten slotte verdient ook de zeer eigenzinnige interpretatie van Arendts werk van Rudi Visser in *Lof der zichtbaarheid. Een uitleiding in de wijsbegeerte* een vermelding, aangezien deze in een vroeg stadium mijn aandacht voor bepaalde cruciale thema's in Arendts denken op scherp heeft gesteld.

Zelf ben ik mijn onderzoek gestart vanuit mijn bekommernis om een aantal hedendaagse fenomenen (waar ik mezelf overigens geenszins buiten plaats) zoals het menselijk isolement en de vervreemding van een sociaal netwerk, de gedesillusioneerde houding ten aanzien van wereldlijke kwesties, het wegmoffelen van verantwoordelijkheidszin, de ervaring van levensmoeheid en zinloosheid, de invloed van reclame op het menselijk gedrag, de slaafse volgzzaamheid, de apathie, de ontkenning of overschatting van de menselijke vrijheid, de verwaarlozing van het vermogen tot denken, het samengaan van de relativering van ieder standpunt met de opvatting dat alles moet kunnen gezegd worden, enzovoort.... Toen ik met het werk van Hannah Arendt in aanraking kwam kreeg ik de indruk dat zij die fenomenen op een of andere manier met elkaar in verband wist te brengen, dat zij iets wist te articuleren wat aan de basis ervan lag. Wat mij daarin het meeste opviel was de voorname rol die zij aan het politieke toebedeelde, echter niet zonder een heel eigen opvatting daarover naar voren te schuiven. Dit verblufte mij enigszins omdat ik politiek nooit had gezien als iets wat op die manier van belang kon zijn voor het menselijk leven. Daarom besloot ik de rol van het politieke in Arendts werk, meer bepaald de manier waarop zij dit in verband brengt met de ervaring en de betekenis van het mens-zijn, nader te onderzoeken. Daarbij stelde ik me onmiddellijk een aantal vragen. Ten eerste vroeg ik me af op welke manier zij iets te zeggen heeft hoe wij vandaag over politiek denken en spreken. Wat loopt er volgens haar mis? Waarom is politiek voor zo weinig mensen (ook voor mezelf) van betekenis? Ten tweede stelde ik me de vraag wat politiek, indien het niet kan zijn wat het vandaag is, nog wel kan zijn. Arendt stelt dat politiek niet mag verward worden met het sociale, maar wat moet ik me voorstellen bij een politiek die niet sociaal is? Beiden leken mij immers altijd onlosmakelijk verbonden. Ten slotte vroeg ik me af hoe die verhouding tussen mens en politiek precies gedacht moet worden. Arendt beweert dat men maar in de politieke ruimte, doorheen de activiteit van het handelen, waarlijk mens kan worden. Maar wat betekent dit dan precies? Waarin bestaat menselijkheid voor haar en op welke manier kan politiek het mens-zijn realiseren?

Die vragen probeer ik in deze eindschriftie te beantwoorden. Daarvoor heb ik mij bijna uitsluitend gebaseerd op Arendts eigen werken. Ik heb geprobeerd deze zo nauwkeurig mogelijk te lezen in de hoop greep te krijgen op haar denken. Dat was geen eenvoudige zaak. Juist omdat ze zich zo tegendraads opstelt en doordat haar stijl eerder associatief is - waardoor haar thema's en concepten doorheen haar oeuvre steeds op een andere manier terugkeren en daarin steeds nieuwe onderlinge relaties blootleggen - moest ik de delen vaak letterlijk bij elkaar rapen om daaruit de lijn, die in haar denken niettemin wel degelijk aanwezig is, zo goed mogelijk naar voor te brengen. De opbouw van deze scriptie volgt dan ook niet de chronologische volgorde waarin zij haar werken heeft geschreven. Ik heb mij ook niet beperkt tot een aantal werken, waarvan ik dan een systematische bespreking geef. Veeleer heb ik gezocht naar een rode draad doorheen haar denken over politiek en heb ik geprobeerd om die te presenteren. Aangezien Arendt hierin vaak een positie inneemt die allerm minst evident is, heb ik eveneens een poging ondernomen om voortdurend over haar standpunten te reflecteren. Op die manier hoop ik bloot te kunnen leggen hoe haar opvattingen over politiek en vrijheid haaks staan op de manier waarop wij doorgaans geneigd zijn daarover na te denken.

Dit eindwerk bestaat uit drie delen. Zoals gezegd volg ik daarin niet de chronologische volgorde waarin Arendts werken zijn ontstaan. Het omgekeerde is veeleer het geval. Arendts eerst boek *Totalitarisme* behandel ik immers pas op het laatst. Daar waar zij haar analyse over het politieke is begonnen vanuit de zeer concrete ervaring van een afschaffing van alles wat menselijk is, knoop ik eerst aan bij de bespreking van de voorwaarden voor het politieke, die Arendt zelf pas daarna heeft kunnen articuleren, om dan vervolgens op het einde aan te tonen wat er gebeurt wanneer we daar geen zorg voor dragen.

Het eerste deel gaat over de relatie tussen politiek en vrijheid, als het menselijke vermogen bij uitstek. Hierin laat ik zien hoe Arendt haar invulling daarvan afgrenst tegen de heersende opvattingen, die volgens haar berusten op een misvatting. Ik maak daar ook de koppeling naar haar bespreking van de menselijke activiteiten en probeer duidelijk te maken hoe elk van die activiteiten in het menselijk leven zijn rol speelt en in een bepaalde verhouding staat tot vrijheid en politiek. In dit deel probeer ik voornamelijk inzicht te krijgen in de specifieke manier waarop Arendt een aantal concepten hanteert en in hoe dit in contrast staat met wat wij er gewoonlijk onder verstaan. In het tweede deel probeer ik een antwoord te vinden op de vraag waarin politiek, begrepen als een politiek handelen, voor Arendt dan eigenlijk bestaat. Hoe moet ik mij dit handelen voorstellen? Wat speelt er zich nu eigenlijk daadwerkelijk in die politieke ruimte af? Welke rol spelen politieke instituties? In het derde deel ten slotte behandel ik de afschaffing van politiek. Daar bespreek ik die verschijnselen die volgens Arendt het politieke onmogelijk hebben gemaakt en zodoende het einde van de politiek in gang hebben gezet. Dit mondt uit in de afschaffing van de wereld, wat resulteert in een ervaring van 'verlatenheid' en uiteindelijk ook in de afschaffing van de vrijheid en menselijkheid.

# Deel 1: De zin van politiek is vrijheid

## 1. De betekenis van het politieke

“Hat Politik überhaupt noch einen Sinn?”<sup>2</sup>

Met deze vraag opent Hannah Arendt de inleiding<sup>3</sup> van *Was ist Politik?*, een postuum verschenen verzameling van tekstfragmenten die ze schreef ter voorbereiding van een boek dat een *Einführung in die Politik* moest worden. Door middel van een analyse van die vraag, die het algemene wantrouwen ten aanzien van politiek uitdrukt, en aan de hand van haar eigen onvanzelfsprekende antwoord erop, laat Arendt zien wat volgens haar het wezen van politiek is en hoe we het zicht daarop volledig zijn kwijt geraakt. Ze gaat daarin tamelijk eigenzinnig te werk. Dat blijkt meteen al uit het feit dat ze haar analyse begint bij de vooroordelen tegen politiek, aangezien vooroordelen volgens haar zelf al iets laten zien van wat politiek eigenlijk is:

“Wenn man in unserer Zeit über Politik reden will, so muß man mit den Vorurteilen beginnen, die wir alle, wenn wir nicht gerade Berufspolitiker sind, gegen Politik hegen. Diese Vorurteile, die uns allen gemeinsam sind, stellen selbst etwas Politisches im weitesten Sinn des Wortes dar.”<sup>4</sup>

Een vreemde onderneming, want hoe kunnen vooroordelen nu al iets politieks blootleggen als je net wil aantonen dat die vooroordelen tegen politiek berusten op een misverstand over wat politiek is? En in welke zin zijn vooroordelen zelf al politiek? Politiek is toch juist onmogelijk wanneer we ons laten leiden door vooroordelen? Het gaat er toch juist om afstand te doen van onze vooringenomenheden, om op basis van objectief en wijs beraad de beste oplossing te kunnen bieden voor iedereen? Arendt zal zeker niet ontkennen dat we ons voor het vellen van een politiek oordeel moeten verwijderen van ons eigen persoonsgebonden standpunt, maar, zoals verderop zal blijken, raken we volgens haar elk besef van waar en onwaar kwijt indien we ons niet kunnen beroepen op een gedeelde wereld, die een zekere vanzelfsprekendheid heeft en waarin we ons kunnen oriënteren. Haar ingenomenheid met de alledaagse werkelijkheid brengt haar ertoe haar analyse over politiek bij de gemeenplaatsen te beginnen. Haar methode bestaat erin om vertrekend vanuit begrippen en concepten die ons vertrouwd zijn en een zekere vanzelfsprekendheid hebben, langzaam deze begrippen om

---

<sup>2</sup> H. Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, München-Zürich: Piper, 2007 (oorspronkelijke uitgave 1993), p. 28 (hierna: Arendt, *Was ist Politik*).

<sup>3</sup> Hoewel dit tekstfragment wordt voorafgegaan door het woord ‘einleitung’, is het toch pas na drie andere fragmenten opgenomen, met name na een algemene uiteenzetting in antwoord op de vraag ‘Was ist politik’ en twee fragmenten die gaan over vooroordelen in het algemeen en het vooroordeel tegen politiek in het bijzonder.

<sup>4</sup> Arendt, *Was ist Politik*, p.13



te keren, daarmee zachtjes trekkend aan de touwtjes van het ingenieuze breiwerk, door ons inzage te geven in de ontstaansgeschiedenis van onze opvattingen die bij aanvang allesbehalve vanzelfsprekend waren. Politiek zijn deze vooroordelen in die zin dat ze de gedeelde wereld, waar het in politiek altijd om draait, mogelijk maken.

Laten we daarom, met Arendt, vooreerst stil staan bij het vooroordeel tegen politiek. Op het eerste gezicht lijkt het wantrouwen ten aanzien van politiek begrijpelijk. Men zou immers geneigd kunnen zijn deze afkeer terug te brengen op de negatieve ervaringen die met politiek werden opgedaan tijdens het eerste deel van de 20<sup>ste</sup> Eeuw. Onder meer het nazi-regime en het gebruik van de atoombom hebben laten zien wat politiek kan aanrichten. Maar, zo waarschuwt Arendt, daarmee verwisselen we in feite datgene wat nu juist aan politiek een einde maakt met politiek. Dit is een tamelijk krasse uitspraak, die meteen alles wat wij met politiek associëren op de helling zet. We kunnen hierin al voorvoelen hoe Arendt ons hele idee daarover op zijn kop zal zetten. Want, zo stelt ze, het misverstand over politiek kent haar oorsprong in een verder verleden dan de recentste geschiedenis. Het antwoord op de vraag of politiek überhaupt nog zin heeft is volgens haar immers eenvoudig, maar niet meer vanzelfsprekend. Dat antwoord luidt: "De zin van politiek is vrijheid."<sup>5</sup> Dit verlies aan evidentie heeft enerzijds te maken met een verkeerd begrip van wat politiek is en kan betekenen, anderzijds is het het gevolg van een aantal heel specifieke opvattingen over vrijheid die het politieke denken zijn gaan beheersen. Dit heeft ertoe geleid dat men zich o.a. is gaan afvragen of politiek en vrijheid eigenlijk wel kunnen samengaan. En inderdaad, we zijn niet meteen geneigd een leven dat in het teken staat van de politiek als een vrij leven te beschouwen. Wanneer we aan politiek denken, denken we aan regeltjes en wetten die onze vrijheden juist aan banden leggen, teneinde een evenwichtig samenleven mogelijk te maken. In welke zin wil Arendt dan beweren dat de zin van politiek vrijheid is? Hooguit zijn we in staat te geloven dat politiek op langere termijn onze vrijheid veiligstelt, of dat we met politieke middelen onze vrijheid moeten veroveren. Maar ook die denkpijl blokkeert Arendt onmiddellijk. Ze bedoelt geenszins dat vrijheid het doel is waartoe politiek het middel zou zijn. De zin van een activiteit is immers iets heel anders dan het doel, want: "Der Sinn einer Sache im Unterschied zu ihrem Zweck liegt immer in ihr selbst beschlossen."<sup>6</sup> Hiermee grijpt Arendt terug naar de tweedeling die Aristoteles maakt tussen de activiteit van de *poiesis* en die van de *praxis*. De eerste heeft betrekking op het vervaardigen van dingen, de tweede op de menselijke aangelegenheden. Arendt zal die tweedeling overnemen in haar onderscheid tussen de activiteit van het werken en die van het handelen. De activiteit van de *poiesis* is gericht op een doel dat buiten zichzelf ligt, een eindproduct. De zin van de *praxis* echter, in tegenstelling tot het doel van de *poiesis*, is gelegen in de activiteit zelf. Politiek behoort tot het handelingsdomein en haar zin openbaart zich dus ook maar in de politieke activiteit zelf. Volgens Arendt is het door elkaar halen van 'zin' en 'doel' of 'nut' er mede schuldig aan dat de

---

<sup>5</sup> Arendt, *Was ist Politik*, p. 28.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 126.

vraag naar de zin van politiek op het eerste gezicht zo pijnlijk onbeantwoordbaar lijkt. Men vraagt naar de zin, maar in feite vraagt men naar het nut of naar het doel. Dit is het gevolg van een verkeerde begrip van wat politiek is. Men is het immers gaan opvatten als een maken, in plaats van als een handelen, waardoor men politiek ook altijd als een middel is gaan beschouwen voor één of ander hoger doel. Maar Arendt zal aantonen dat nu juist dit soort van denken over politiek aan de eigenlijke politiek een einde heeft gemaakt. Die oneigenlijke vorm van politiek heeft al in een vroeg stadium de ware politiek zoals die in de Griekse oudheid was ontstaan, verdrongen en vervangen. De vraag naar de zin van politiek is volgens haar sindsdien dan ook nooit meer echt gesteld:

“Und die Frage nach dem Sinn von Politik, das heißt nach den bleibenden und der Erinnerung würdigen Gehalten, die sich nur im politischen Zusammenleben und Zusammenhandeln überhaupt offenbaren können, ist eigentlich seit dem klassischen Altertum kaum mehr in Ernst gestellt worden.”<sup>7</sup>

Uit dit citaat kunnen we ook al proberen op te maken wat ze bedoelt wanneer ze stelt dat de zin van politiek in zichzelf besloten ligt. Datgene wat de eigenlijke inhoud van de politiek uitmaakt openbaart zich enkel in het politieke samenleven en samen handelen zelf. Wat is nu die inhoud? Datgene wat van blijvende aard en het herinneren waardig is. Wat bedoelt ze daarmee? Elders zal Arendt spreken over ‘de wereld’, daaronder verstaat zij alles wat, door mensen gerealiseerd, het korte, individuele leven overleeft. Bedoelt ze dan dat die wereld de eigenlijke inhoud van het politieke handelen is? Dat is een mogelijkheid. Het handelen speelt zich namelijk altijd in die wereld af en het menselijk leven krijgt daarin gestalte, maar dan niet in die zin dat ze er het onafhankelijk decor voor vormt. De wereld zal enerzijds dat handelen en leven ook altijd zelf mee vormgeven en anderzijds hangt haar eigen voortbestaan ook voortdurend van dat handelen af. Ze is bovendien niet enkel de omgeving, maar ook de tussenruimte die mensen tegelijk bij elkaar brengt en hen van elkaar scheidt. Wat er dus in het politieke handelen op het spel staat is die wereld. Tegelijk komt de wereld maar tot stand in en doorheen het politieke handelen zelf. Deze gedachte, dat het voortbestaan van de wereld in de politiek op het spel staat, is dan ook de reden waarom vrijheid voor Arendt nooit het doel van het politieke handelen kan zijn. Immers, in de politiek gaat het volgens haar altijd om de zorg om de wereld en niet om de zorg om de mensen. Dit is op zijn minst een verbluffende visie. Als er iets is waar het in onze hedendaagse partijdemocratie om draait is het wel om de behartiging van de belangen van de mensen. Hierdoor plaatst Arendt zichzelf dan ook meteen diametraal tegenover dat systeem. Ze zal bijgevolg in een aantal politieke kwesties een uiterst merkwaardig standpunt innemen. Bijvoorbeeld in geval van haar bekommernis om de gevolgen van de holocaust. Ze geeft hierover openlijk te kennen dat ze eigenlijk niet in de eerste plaats geïnteresseerd is in de vele slachtoffers, maar veeleer in de schade die deze politieke (of eigenlijk apolitieke) misdaad de gemeenschappelijke wereld

---

<sup>7</sup> Arendt, *Was ist Politik*, p. 130.

heeft toegebracht: "Dit had nooit mogen gebeuren. En dan heb ik het niet over het aantal slachtoffers. Er heeft zich iets voorgedaan waarmee wij nooit meer in het reine komen"<sup>8</sup>. Of elders: "Was hier getötet wird, ist nicht ein Sterbliches, sondern etwas möglicherweise Unsterbliches"<sup>9</sup>.

Maar indien de wereld werkelijk datgene is waar politiek om draait, waarom stelt Arendt dan niet dat de wereld de zin van politiek is? Waarom komt ze met het vrijheidsconcept op de proppen? Wanneer we even teruggrijpen naar bovenstaand citaat, vinden we daarin misschien een antwoord. Arendt specificeert daarin de inhoud van politiek enerzijds als 'het blijvende', daarmee zou ze inderdaad op de wereld kunnen doelen, anderzijds heeft ze het ook over 'datgene wat de herinnering waardig is'. Wat bedoelt ze daarmee? Een aanknopingspunt vinden we bij Jacques Taminiaux's bespreking van de Aristotelische *praxis*:

"De *poiesis* is dienend, de op het goede en mooie leven gerichte *praxis* is vrij, want de *praxis* bevrijdt het verlangen van nut en noodzaak, en verleent aan een uniek bestaan de waardigheid om in de herinnering te worden bewaard of om tot voorbeeld te dienen."<sup>10</sup>

Hieruit kunnen we afleiden dat vrijheid voor Aristoteles betekende dat men de herinnering aan zichzelf, als unieke persoon, wist te bewaren. Vrijheid impliceert met andere woorden een handelen dat je doet uitstijgen boven de gedetermineerde kringloop van de tijd en je onsterfelijkheid verschaft. Ook voor Arendt is dit vermogen om zichzelf in daden en woorden onsterfelijk te maken het menselijk vermogen bij uitstek. De redenering gaat als volgt:

"Mensen zijn 'de stervelingen', de enige sterfelijke wezens die er bestaan, omdat zij, anders dan de dieren, niet louter bestaan als exemplaren van een soort, waarvan het onsterfelijke leven gewaarborgd wordt door de voortplanting. De sterfelijke van mensen ligt in het feit dat het individuele leven, met een duidelijk afgebakende levensgeschiedenis van geboorte tot dood, boven het biologische leven uitstijgt. (...) Dit is sterfelijke: het zich bewegen langs een rechte lijn in een universum waar alles zich beweegt, zo het al beweegt, in cyclische kringen."<sup>11</sup>

En verder:

"Door hun vermogen tot de onsterfelijke daad, doordat zij bij machte zijn onvergankelijke sporen achter te laten, verwerven mensen zich, ondanks hun individuele sterfelijke, een eigen onsterfelijke en bewijzen zij hun 'goddelijke' natuur. De scheidslijn tussen mens en dier loopt dwars door de menselijke

---

<sup>8</sup> D. De Schutter, *Het ketterse begin. Arendt over de filosofie van het actieve leven*, Budel: Damon, 2005, p. 138. Het citaat is afkomstig uit het interview met Günter Gaus: "Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache", [http://www.rbb-online.de/zurperson/interview\\_archiv/arendt\\_hannah.html](http://www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.html) (geraadpleegd op 16.05.2010).

<sup>9</sup> Arendt, *Was ist Politik*, p. 89.

<sup>10</sup> J. Taminiaux, *Het Tracische dienstmeisje en de professionele denker. Hannah Arendt en Martin Heidegger*, Nijmegen: SUN, 2000, p. 55.

<sup>11</sup> H. Arendt, *Vita Activa. De mens: bestaan en bestemming*, Amsterdam: Boom, 2005 (eerste druk 1994), p. 30 (hierna: Arendt, *Vita Activa*).

soort zelf: slechts de besten (*aristoi*), die zich voortdurend als de besten doen kennen (...) en 'onsterfelijke roem verkiezen boven sterfelijke dingen', zijn werkelijk mensen<sup>12</sup>.

Op een aantal verbazingwekkende zaken, zoals het onderscheid dat zij hier maakt tussen 'de besten' en de anderen, die niet echt menselijk zijn, zal ik later nog terugkomen. Maar hier is het vooreerst belangrijk om in te zien hoe mens-zijn, vrij-zijn en onsterfelijk worden voor Arendt in elkaars verlengde liggen en zelfs tot op zekere hoogte identiek zijn. Wanneer zij de inhoud van politiek specificceert als 'datgene wat de herinnering waardig is', doelt ze daarmee op de vrijheid, zoals die gerealiseerd wordt in het stellen van een onsterfelijke daad. Tegelijk verklaart dit ook waarom zij de wereld en de vrijheid in één beweging samenneemt als de inhoud van politiek. Onsterfelijkheid is immers onmogelijk indien er niet een wereld is die het individuele leven overstijgt en de onsterfelijke daad in zich opneemt. Maar tegelijk zou die wereld onmogelijk zijn indien er niet de vrijheid van het handelen was.

Maar dan blijft nog steeds deze vraag: Indien vrijheid niet het doel van het politieke handelen kan zijn, hoe moeten we hun onderlinge verhouding dan wel begrijpen? Dit denken in termen van middel en doel kunnen we slechts vermijden wanneer we het één niet meer in functie van het andere zien. Dit impliceert dat beiden, politiek en vrijheid, in feite aan elkaar gelijk zijn, in die zin dat ze elkaar blijvend veronderstellen en mogelijk maken. Deze gelijkschakeling lijkt Arendt ook inderdaad op het oog te hebben:

"(Freiheit) war und ist keineswegs der Zweck der Politik – dasjenige, was mit politischen Mitteln erreichbar wäre; es ist vielmehr der eigentliche Inhalt und der Sinn des Politischen selbst. In diesem Sinne sind Politik und Freiheit identisch und wo immer es diese Art von Freiheit nicht gibt, gibt es auch keinen im eigentlichen Sinne politischen Raum."<sup>13</sup>

Politiek en vrijheid zijn gelijkoorspronkelijk in die zin dat politiek en het vermogen tot handelen (het vermogen iets nieuws te beginnen) niet mogelijk zouden zijn indien er geen vrijheid bestond. Vrijheid is dus de bestaansvoorwaarde voor politiek. Tegelijk is diezelfde vrijheid ook datgene wat met de politiek tot stand komt. Ze is dan ook slechts mogelijk in de politieke ruimte. Verlaat men deze ruimte is het ook met de vrijheid gedaan. Deze identiteitsrelatie was volgens Arendt in de Griekse oudheid nog een vanzelfsprekendheid. Er was geen andere vorm van vrijheid mogelijk dan degene die werd gerealiseerd in het politieke leven en politiek was ondenkbaar zonder die vrijheid. Om die reden zal zij het Griekse polismodel dan ook steeds opnieuw tot voorbeeld nemen. Dat deze gelijkschakeling heden ten dagen niet meer vanzelfsprekend is, heeft er volgens Arendt in de eerste plaats mee te maken dat onze opvattingen over vrijheid volledig gekleurd zijn door de invulling die de filosofie aan dit begrip

---

<sup>12</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 30

<sup>13</sup> Arendt, *Was ist Politik*, p. 52.

heeft gegeven. Ze zal zich dan ook niet mild tonen voor de filosofische traditie en haar uiterste best doen om alles open te breken wat die traditie volgens haar heeft dichtgemetseld.

In wat volgt zal ik de drie menselijke activiteiten die Hannah Arendt in *The Human Condition* analyseert, met name het arbeiden, werken en handelen, bespreken. Maar ik zal dit doen door ze telkens in relatie te plaatsen tot de vrijheid. Op die manier komt bovendien hoe de misvattingen omtrent vrijheid en politiek zijn ontstaan en welke rol beiden in het menselijk leven te spelen hebben.

## **2. Bevrijding als voorwaarde voor de vrijheid**

### **2.1. De tirannie van de noodzaak**

Vrijheid heeft in de eerste plaats altijd iets te maken met de afwezigheid van dwang. Pas wanneer we niet op een fysieke manier belemmerd worden of niet onder de heerschappij van een dictatuur staan, hebben we het gevoel vrij te kunnen zijn. Om die reden waren de Grieken dan ook zo trots op hun democratische regeringsvorm. Zij waren er als eersten in geslaagd om een bestuur te handhaven dat niet afhing van één of andere vorm van tirannie. Toch is de dwang waaraan de mens zich altijd het hardst heeft proberen te ontworstelen niet afkomstig van de heerschappij van andere mensen. De natuur zelf heeft ons namelijk altijd op één of andere manier in haar macht. Niet alleen de natuur die ons van buitenaf bedreigt, maar ook ons eigen biologisch stofwisselingsproces houdt ons in zijn greep. We worden door onze eigen biologische natuur voortdurend gedwongen te voorzien in onze levensbehoeften. We zijn met andere woorden vastgekleusterd aan de noodzaak van het leven zelf.

Voor Hannah Arendt is, zoals gezegd, de werkelijkheid zoals die zich in het alledaagse leven aan ons voordoet van het allergrootste belang. Zij zal haar filosofische analyse van die werkelijkheid dan ook beperken tot de manier waarop deze voor ons van betekenis wordt. Daarvoor richt zij zich in de eerste plaats op die menselijke activiteiten waarin wij op de één of ander manier met de gegevens van de werkelijkheid omgaan. Elk van deze activiteiten komt immers overeen met een conditie waaronder de mens het leven op aarde is gegeven. In *The Human Condition* bespreekt zij achtereenvolgens het arbeiden, het werken en het handelen. We beperken ons nu even tot de eerste. De twee andere zullen later terugkomen.

Het arbeiden is die menselijke activiteit die overeenstemt met het biologische proces van het menselijke lichaam. Het leven zelf noodzaakt de mens tot het voorzien in zijn levensbehoeften, welke verbonden zijn met de groei, stofwisseling en het verval van het lichaam. Het arbeiden volgt bijgevolg hetzelfde cyclische verloop als de lichamelijke stofwisseling. Het produceert enkel zaken die dienen om geconsumeerd te worden en hun

houdbaarheid is van korte duur. Het zijn verbruiksgoederen. Het arbeiden voltrekt zich binnen het cyclische proces van verval en consumptie. Hierdoor komt er aan het arbeid ook nooit een einde. Het kent slechts korte tussenpozen van rust en bevrediging. Omwille van die herhaling en doordat arbeid altijd de arbeid van het lichaam is valt zij ons zwaar. Het kost pijn en moeite om zich telkens opnieuw in te spannen en zich tegen het absolute verval te verzetten.

Doordat de arbeid ons gebonden houdt aan de noodzaak van het leven is het voor een vrij leven nodig zich aan die dwang te onttrekken. Arendt benadrukt om die reden dat het voor de vrijheid, zoals die bekomen werd in de Griekse polis, vooreerst een vereiste was dat men zich bevrijd had van de lasten van het levensonderhoud. Alleen diegenen die de arbeid van het huishouden aan anderen konden overlaten waren geschikt voor een politiek leven, dit wil zeggen voor een leven in vrijheid. Hieruit blijkt dat een aan de politiek gewijd leven niet voor iedereen weggelegd was en daardoor ook een soort privilege inhield. Men kon zich pas werkelijk een burger van de polis – wat ook altijd een deelname aan de politiek impliceerde - noemen wanneer men een vrij man was, niet geketend aan de nooddrift van het leven. Pas dan kon men als gelijken in het openbaar aan elkaar verschijnen om met elkaar van gedachte te wisselen. Pas in de publieke ruimte kon men zijn vermogens als menselijk wezen realiseren. Elke activiteit die gericht was op het levensonderhoud verschilde in geen enkel opzicht van het dierlijk leven en werd bijgevolg resoluut uit het politieke, publieke leven geweerd en verwezen naar de verborgenheid van het private huishouden.

Het politieke leven werd dus voorafgegaan door een bevrijding van de noodwendigheden van het leven. Maar deze bevrijding betekende nog geen vrijheid. Vrijheid verwierf men pas indien men met anderen, die zich eveneens bevrijd hadden, samen kon zijn en elkaar kon ontmoeten in een publieke ruimte waarin men zich door woord en daad kon inschrijven. Arendt zal het onderscheid tussen beiden steeds opnieuw benadrukken. De eerste noemt zij negatieve vrijheid, het vrij zijn van iets. De tweede is positieve vrijheid, de vrijheid in de ware zin van het woord.

## 2.2. Vrijheid als ongebondenheid

In de inleiding van *The Human Condition* uit Arendt haar bezorgdheid over het verlangen van de mens om zichzelf uit zijn aardse kluisters te bevrijden. Doorheen de geschiedenis heeft hij meermaals uiting gegeven aan de hoop niet voor altijd gevangen te zullen blijven in dit aardse tranendal. Sinds de opkomst van de moderne wetenschap en de ruimtevaart lijkt het erop dat dit oude verlangen eindelijk ingelost zal kunnen worden, zo stelt Arendt vast. Waarom maakt ze zich hier zorgen over? Ze toont toch immers zelf aan dat men zich van de noodzaak van het leven moet bevrijden om een echt menselijk leven te kunnen leiden. Het kan dus niet zo zijn dat ze die nood aan bevrijding op zichzelf afkeurt. Waar is het haar dan wel om te doen?

Wanneer we dieper inzoomen op de problematiek wordt langzaam duidelijk dat ze een kritiek wil leveren op de metafysische aspiraties van de wetenschap. Daarenboven lijkt ze zich zorgen te maken over wat er in de plaats komt eens deze zogenaamde bevrijding zich heeft voltrokken.

Laten we eerst even stilstaan bij het eerste punt. We hebben gezien hoe de gebondenheid aan de levensvoorwaarden de mens als het ware gevangen houdt in een dierlijk bestaan. Om waarlijk mens te worden moet hij zich van die last van het leven kunnen bevrijden. Sinds de opkomst van de moderne wetenschap heeft men zijn hoop gevestigd op de realisaties van de wetenschap en op haar praktische toepassing, de techniek. Deze zou de mens dan ook inderdaad in de toekomst in staat kunnen stellen zijn aardse gebondenheid te ontvluchten, door daadwerkelijk met behulp van de ruimtevaart de aarde te verlaten, of door de aardse voorwaarden zelf te veranderen, via biologische manipulatie. Wat is er hier voor Arendt zo problematisch? Waarom is het verkeerd om zich op deze manier aan de natuurdwang te onttrekken? De mens heeft altijd manieren gezocht om dat te kunnen doen en Arendt zelf beschouwt de arbeid, de activiteit die ons door de natuur wordt opgelegd, als de laagste van alle menselijke activiteiten. Waarom aan die dwang dan geen einde maken door komaf te maken met de aardse gebondenheid zelf? Hier zijn we bij een cruciaal punt aanbeland. Arendt zal inderdaad beklemtonen dat bevrijding van het levensonderhoud nodig is voor de vrijheid, maar deze bevrijding is van een heel andere orde dan de bevrijding van de levensvoorwaarden zelf. Het verlangen die bevrijding te realiseren impliceert immers dat men in feite zijn *condition humaine* zelf wil vernietigen. Maar waarom zou men koppig willen vasthouden aan de menselijke conditie? Waarom moet men zo behoudsgezind omgaan met deze voorwaarden? Zijn ze absoluut? Zouden ze niet net zo goed anders kunnen zijn? Wanneer we Arendt nauwkeurig proberen te lezen stellen we vast dat het haar niet zozeer om die specifieke condities zelf te doen is. Wat voor haar problematisch is, is het verlangen zich van eender welke conditie te ontdoen. Haar bezorgdheid daarover kunnen we het best begrijpen vanuit haar kritiek op de metafysica. Het verlangen zich van de beperkte aardse gebondenheid los te trekken heeft immers in feite een metafysische oorsprong. Met name Nietzsche heeft duidelijk gemaakt hoe de metafysische traditie kan gezien worden als een remedie van het denken tegen de wisselende, ongrijpbare gebeurtenissen op aarde. Arendts kritiek op de metafysica, die meestal tamelijk impliciet blijft, betreft dan ook vooral dit punt: de manier waarop het denken zich heeft losgetrokken van de fenomenale werkelijkheid in de hoop daarmee de eeuwige waarheid te vinden. Daarmee trok het in feite een rookgordijn op dat een hele cultuur het zicht op het eigen bestaan heeft ontnomen. Ook Heidegger heeft dit gethematiseerd en heeft in de ontmanteling van die metafysica een belangrijke rol gespeeld. Hij heeft daarmee ook een begrippenapparaat aangereikt dat Arendt voor een deel heeft overgenomen, al wendt ze dit op een heel eigen manier en met heel specifieke bedoelingen aan. Dit maakt dat haar denken zeker niet altijd het parcours van Heidegger volgt en er zelfs op bepaalde punten lijnrecht tegenin gaat. Zo gaat zij er, in tegenstelling tot Heidegger, van

uit dat de eigenlijke bestaanswijze maar kan beleefd worden in een gemeenschap van handelende mensen. Om die reden kiest ze er ook voor om in *The Human Condition*, tegen de *Vita Contemplativa* in, een analyse door te voeren van datgene wat wij in dit leven daadwerkelijk doen, uitgaande van de condities waaraan dat leven gebonden is. Haar bezorgdheid om de mogelijke vernietiging van die condities heeft niet zozeer te maken met een gehechtheid aan de toevallige voorwaarden, maar met de verwachtingen die men van zo'n bevrijding schijnt te hebben. Ze vindt het zorgwekkend dat de wetenschap mogelijk in de toekomst in staat zal zijn om te beantwoorden aan dit metafysische verlangen, zonder dat de vraag wordt gesteld naar de legitimiteit ervan:

“Van belang is slechts de vraag of wij onze nieuwe wetenschappelijke en technische kennis metterdaad in deze richting wensen te gebruiken, en op deze vraag kan de wetenschap het antwoord niet geven; het is een politieke vraag van de eerste orde”<sup>14</sup>.

Arendt beantwoordt die vraag naar de legitimiteit van zo'n soort bevrijding in feite zelf op een onrechtstreekse manier. Ze wijst er verderop immers op dat onze natuur onder welke omstandigheden dan ook, altijd conditionering zal impliceren. Het kwalijke van de onderneming zich van zijn aardse condities te ontdoen, zit dus vooral in de zinloosheid ervan. De idee dat zo'n bevrijding vrijheid zou schenken is een illusie. Want zelfs indien wij zelf de voorwaarden kunnen scheppen waaronder wij ons leven leiden, blijven we nog steeds aan die voorwaarden gebonden:

“Mensen zijn geconditioneerde wezens omdat alles waarmee zij in aanraking komen, onmiddellijk hun bestaan mee gaat conditioneren. (...) Buiten en behalve de voorwaarden waaronder aan de mens het leven op aarde is gegeven, en gedeeltelijk daarvan uitgaande, scheppen mensen voortdurend hun eigen door hen zelf in het leven geroepen voorwaarden, die ondanks hun menselijke oorsprong en hun veranderlijkheid, dezelfde conditionerende macht bezitten als natuurlijke dingen.”<sup>15</sup>

Om die reden stelt Arendt dat zelfs indien de mensen van de aarde zouden verhuizen naar een andere planeet, waar zij zouden leven onder door henzelf geschapen voorwaarden en de activiteiten die met hun aardse condities verbonden zijn, met name het arbeiden, werken, het handelen en zelfs het denken, zinloos zouden zijn geworden, dan nog zouden deze van de aarde geëmigreerde wezens “nog altijd menselijke wezens zijn; maar het enige dat wij van hun ‘natuur’ zouden kunnen zeggen is dat zij nog altijd geconditioneerde wezens zijn, ook al is hun menselijke conditie er nu tot op zekere hoogte een van eigen maaksel”<sup>16</sup>.

Wat hiermee duidelijk wordt is dat het menselijk leven altijd aan voorwaarden gebonden blijft en dat elke poging om zich van die voorwaarden te ontdoen de mens geen stap dichterbij de

---

<sup>14</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 13.

<sup>15</sup> Ibid, p. 21.

<sup>16</sup> Ibid, p. 22.



vrijheid brengt. Bovendien is het voor Arendt zo dat de bevrijding die aan de vrijheid vooraf gaat nooit een definitieve bevrijding kan zijn, maar enkel een bevrijding die zich steeds opnieuw in blijvende relatie tot de noodzaak moet voltrekken. Dit blijkt uit volgende passage:

“De mens kan niet vrij zijn als hij niet weet dat hij is onderworpen aan de noodzaak, omdat zijn vrijheid altijd wordt gewonnen in zijn nooit met volledig succes be kroonde pogingen zich aan de noodzaak te ontworstelen.”<sup>17</sup>

Daarom wijst zij er ook op dat de techniek die het leven vergemakkelijkt en ons de last van de arbeid minder doet voelen, ons de onderworpenheid aan de noodzaak wel eens zou kunnen doen vergeten. Bovendien wordt de prikkel tot bevrijding van de noodzaak ingegeven door een afkeer van het doelloze, maar het zou wel eens kunnen dat die prikkel zwakker wordt naarmate dit doelloze, dus met name de doelloze arbeid, gemakkelijker wordt, minder inspanning vraagt. Wat Arendt hier dus met andere woorden lijkt te suggereren is dat we wel eens juist veel meer aan de doelloze activiteit van de arbeid zouden kunnen blijven kleven op het moment dat zij ons minder zwaar valt, doordat we dan niet meer die prangende behoefte ervaren ons eraan te ontrukken.

Wanneer je Arendt leest krijg je soms de indruk dat ze bijzonder vijandig staat tegenover wetenschappelijke innovatie. Maar die indruk klopt volgens mij niet. Ze lijkt er veeleer op te willen wijzen dat van de wetenschap verkeerde dingen worden verwacht. Die verwachting kan immers, zoals we later nog zullen zien, gevaarlijk worden op het moment dat wetenschap een ideaal wordt. Wetenschap en techniek kunnen de mens misschien wel bevrijden van de lasten van de noodzaak, hem macht en controle geven over zijn natuur, waardoor hij die natuur kan gebruiken als materiaal voor de opbouw van een kunstmatige dingenwereld, maar ze kunnen geen van beide vrijheid schenken. Dat kan enkel politiek handelen. Vrijheid is niet iets wat men al heeft, wat al aanwezig is en dat men moet veiligstellen door alles wat onvrij is van zich af te werpen. Men verwerft pas vrijheid door toe te treden en deel te nemen aan de publiek-politieke sfeer. Daar realiseert de mens zichzelf en manifesteert hij zich als vrij wezen.

Van hieruit moet men dan ook Arendts bezorgdheid begrijpen om een wereld waarin men zich van iets poogt te bevrijden zonder te weten wat vrijheid is. Bevrijding, hoewel een noodzakelijke voorwaarde, is nog geen vrijheid. Om die reden, en niet omwille van een wantrouwen ten aanzien van het technisch-wetenschappelijke bedrijf op zich, maakt ze zich zorgen over de opkomende automatisering die ervoor zorgt dat mensen eindelijk het juk van de arbeid definitief van zich af zullen kunnen gooien. Want, zo zegt ze, dit gebeurt precies op het moment dat de moderne tijd, door toedoen van Marx, “theoretisch de arbeid (heeft)

---

<sup>17</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 121.

verheerlijkt en de facto van de gehele maatschappij een maatschappij van arbeiders (heeft) gemaakt.”<sup>18</sup> De consequentie daarvan moge duidelijk zijn:

“Een maatschappij van arbeiders staat op het punt de ketenen van de arbeid te slaken, maar deze maatschappij kent de andere, hogere en zinrijkere activiteiten niet meer, die het de moeite waard maken deze vrijheid te veroveren. (...) Wij worden geconfronteerd met het vooruitzicht van een maatschappij van arbeiders zonder arbeid, dat wil zeggen zonder de enige vorm van activiteit die voor hen is overgebleven. Iets ergers kan men zich moeilijk voorstellen.”<sup>19</sup>

Bevrijding, zo lijkt de conclusie, heeft pas zin wanneer men zorg draagt voor die ruimte en die activiteit waardoor de vrijheid zich kan realiseren en tot verschijning kan komen. In *The Human Condition* brengt Arendt dan ook, naar Kantiaans voorbeeld, strikte onderscheidingen aan tussen de verschillende vermogens van de mens en verwijst zij elk van die vermogens terug naar het eigen domein, waarbinnen het van betekenis kan zijn, teneinde een plaats op te eisen voor dat vermogen van de mens dat hem van alle andere geconditioneerde wezens onderscheidt, hem tot mens maakt en hem met de verantwoordelijkheid voor zijn eigen mens-zijn opzadelt: het vermogen van de vrijheid. Immers:

“de dingen die het menselijke bestaan conditioneren - het leven zelf, nataliteit en sterfelijkheid, het zijn in de wereld, pluraliteit, de aarde – (kunnen) nooit ‘verklaren’ wat wij zijn of het antwoord geven op de vraag wie wij zijn, om de eenvoudige reden dat ze ons nooit absoluut conditioneren.”<sup>20</sup>

Dit impliceert dat de mens uiteindelijk zelf verantwoordelijk is voor de manier waarop hij met de hem gegeven voorwaarden omgaat. Immers, volgens Arendt situeert het vermogen van de vrijheid zich in het feit dat de mens tot ‘beginnen’ in staat is. De activiteit van het handelen is hiervan de uitdrukking. Doordat ieder mens zelf een begin is, en hiermee verwijst Arendt naar een citaat van Augustinus, is met hem het beginsel ‘beginnen’ in de wereld gekomen: “het beginsel vrijheid werd geschapen toen de mens werd geschapen”<sup>21</sup>. En daarmee, zo zal blijken, ook de zorg om dat begin(sel).

### 2.3. De last van de politiek en de tirannieke waarheid

Tot nu toe is gebleken hoe bevrijding een voorwaarde is voor de vrijheid zoals die bekomen wordt in het politieke domein. Maar deze politieke vrijheid is, zoals reeds in het eerste hoofdstuk is aangehaald, voor ons absoluut geen vanzelfsprekendheid. Wij zijn eerder geneigd om vrijheid te associëren met de afwezigheid van politieke dwang. Deze gedachte

---

<sup>18</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 15.

<sup>19</sup> Ibid, p. 15-16.

<sup>20</sup> Ibid, p. 23.

<sup>21</sup> Ibid, p. 175.

raakte sterk ingeburgerd door toedoen van de sociale contracttheorie, waarin politiek gezien wordt als een noodzakelijkheid, nodig voor de organisatie van de samenleving. Opgave en doel van politiek is dan het leven veilig te stellen. Ze moet de fundamentele rechten en plichten garanderen en zich verder zo weinig mogelijk met het doen en laten van mensen bemoeien. Het is belangrijk om in te zien hoe politiek op deze manier in dienst komt te staan van het levensonderhoud, daar waar het er juist in eerste instantie op gericht was zich daarvan te distantiëren. Die vorm van politiek heeft volgens Arendt dan ook niets te maken met politiek in de eigenlijke zin van het woord. Men gaat er immers verkeerdelijk vanuit dat politiek een vanzelfsprekendheid is die altijd en overal voorkomt. Politiek krijgt dan in feite hetzelfde noodzakelijke karakter als het levensonderhoud. Deze opvatting beroept zich op de Aristotelische definitie van de mens als een *Zoön Politikon*, die daarbij de volgende invulling krijgt: de mens is van nature een politiek dier en politiek komt voor overal waar mensen leven. Een misverstand volgens Arendt. De definitie betekent niet dat politiek-zijn een eigenschap van de mens zou zijn, maar dat hij over de *mogelijkheid* beschikt in een politiek verband, meer bepaald in een 'polis' te leven en dat deze "de hoogste vorm van politiek samenleven tot verschijning brengt en daarom in specifieke zin menselijk is."<sup>22</sup>

De oorsprong van de gedachte dat men om vrij te zijn vrij moet zijn van politiek situeert Arendt bij Plato. Zij meent o.a. in zijn politieke theorie en in de allegorie van de grot aanwijzingen te vinden dat hij in wezen wilde oproepen tot een waarheid die veel dwingender en vanzelfsprekender is dan degene die men in de polis kan verkrijgen via overreding en argumentatie, en dit in antwoord op de dood van Socrates:

"Onze traditie van politiek denken is begonnen op het ogenblik dat Socrates' dood Plato deed wanhopen aan het leven in de polis en hem tegelijkertijd deed twifelen aan bepaalde fundamentele punten van Socrates' onderricht. Het feit dat Socrates er niet in geslaagd was zijn rechters te overtuigen van zijn onschuld en zijn verdiensten (...) heeft Plato aan de geldigheid van de overreding doen twifelen."<sup>23</sup>

Dit leidde tot Plato's waarheidsconcept, waarbij hij een tegenstelling maakte tussen waarheid en opinie, en de laatste, de *doxa*, afwees. Deze oplossing was sterk antisocratisch. De socratische maieutiek ging immers uit van de overtuiging dat ieder mens zijn eigen *doxa* heeft, zijn eigen openheid op de wereld en dat die zichtbaar of duidelijk gemaakt moest worden, zowel voor zichzelf als voor de ander, door het stellen van vragen:

---

<sup>22</sup> Arendt, *Was ist Politik*, p. 37: "die höchste Form menschlichen Zusammenlebens darstellt und daher in einem spezifischen Sinne menschlich ist".

<sup>23</sup> H. Arendt, "Filosofie en politiek", in: *Politiek in donkere tijden*, Amsterdam: Boom, 1999, p. 117 (hierna: Arendt, "Filosofie en politiek").

“De methode om dit te doen is het *dialegethai*, iets doorpraten, maar deze dialectiek brengt geen waarheid voort door de *doxa* of opinie te vernietigen, maar ze onthult daarentegen de doxa in haar eigen waarheidlievendheid.”<sup>24</sup>

Socrates zag zichzelf dus geplaatst in de politieke werkelijkheid en was ook bereid om de spelregels die er golden te aanvaarden. Toen hij de rechters er niet van kon overtuigen dat wat hij deed wel degelijk goed was voor de polis, aanvaardde hij dan ook dat hij moest sterven. Hoewel dit niet betekende dat hij daarmee ook zijn overtuigingen afzwoer. Socrates' dood was het resultaat van een algemeen wantrouwen dat destijds al langer ten aanzien van filosofen werd gekoesterd. Ze zouden immers niet bezig zijn met wat goed (in de zin van nuttig, voordelig) is voor de mensen en de polis. Arendt stelt in het essay *Filosofie en politiek* dat dit de basis opleverde voor Plato's politieke theorie, zoals hij die ontwikkelde in *De Staat*. Hij wilde, volgens haar, een weerwoord bieden op de beschuldiging dat de filosoof een nietsnut zou zijn die geen politieke rol kon spelen. Daarom plaatste hij de filosoof helemaal bovenaan de politieke ladder, als diegene die het absoluut goede kon schouwen en daarom het leiderschap over de polis op zich moest nemen. Wanneer je dit als filosoof leest ben je geneigd te denken: “Zo, en dit is dan het punt waarop de filosofie zichzelf een plaats heeft verworven binnen de politiek.” Maar wat Arendt doet is opmerkelijk. Ze neemt het helemaal niet op voor deze reactie van de filosofie. Integendeel, ze laat zien hoe de filosofie zich hiermee tegen de politiek heeft gekeerd en het politieke bedrijf van binnenuit heeft proberen te vernietigen. Maar er was toch net gezegd dat de filosoof het leiderschap over de polis op zich nam? Hij vervult dan toch een politieke taak bij uitstek? Wat Arendt poogt aan te tonen is dat Plato's politieke theorie in wezen anti-politiek is. Hij aanvaardt immers de kwetsbaarheid van het politieke handelen niet en wil de onzekerheden van het politieke bedrijf vernietigen door er de absolute waarheid van de filosoof voor in de plaats te stellen. Hiermee schaft hij dus het wezenlijk politieke, waarin waarheid altijd een kwestie is van overreding en overtuiging, af ten voordele van de tirannieke waarheid. De polis kwam namelijk tot stand vanuit de tegenstelling tussen vrijheid en tirannie. Deze laatste legde gehoorzaamheid op aan haar burgers door middel van dwang. De vrijheid van de polis daarentegen bestond in het geweldloze overtuigen door middel van het beste argument. Doordat Plato een alleenheerser, ditmaal de filosoof als verkondiger van de waarheid, in de politiek poogde binnen te brengen, maakte hij daarmee dan ook een einde aan de vrijheid waarvoor de politiek in eigenlijke zin stond. Tegelijk ziet Arendt de stichting van de Academie door Plato als een poging om het eigenlijk politieke en de vrijheid die erin tot stand komt, te vervangen door iets anders. Hij plaatste hierdoor naast de polis namelijk een nieuwe ruimte, die zich afgrensde tegen het eigenlijke politieke bereik:

---

<sup>24</sup> Arendt, “Filosofie en politiek”, p. 126.

“Damit war neben dem Freiheitsbereich des Politischen ein höchst realer neuer Raum der Freiheit entstanden, der bis in unsere Tage als die Freiheit der Universitäten und die akademische Lehrfreiheit nachwirkt.”<sup>25</sup>

De stichting van de Academie bracht een geheel nieuwe opvatting van vrijheid binnen die vereiste dat men van politiek in Griekse zin bevrijd werd om voor de academische ruimte vrij te kunnen worden. Op die manier heeft de Academie een grote invloed uitgeoefend op wat wij nog steeds onder vrijheid verstaan: het bevrijd zijn van verantwoordelijkheden en beslommeringen om vrij te kunnen zijn in ons denken. Hierin merken we ook hoe deze vrijheidsopvatting mede verantwoordelijk is voor een groot misverstand: de mening dat bevrijding automatisch leidt tot vrijheid.

Vanuit het voorafgaande kunnen we Arendts positie in de filosofie misschien wat beter proberen te begrijpen. Haar radicale kritiek op de filosofische traditie komt niet voort uit het klassieke wantrouwen ten aanzien van de zogenaamd nutteloze filosofie, maar vanuit haar bekommernis om de vrijheid. Deze wordt in haar optiek vernietigd door de metafysica die poogt onveranderlijke waarheden in de plaats te stellen van de onzekere wijsheid. Maar het lijkt nogal contradictorisch om als filosofe een politieke theorie te ontwikkelen waarin je de filosofie de schuld geeft van het einde van de politiek. Ze mag zichzelf dan misschien geen filosoof willen noemen, ze vertrekt haar analyse toch steeds vanuit haar filosofische achtergrond. Hoe ziet zij dan haar taak, dan misschien niet als filosofe, maar dan toch op zijn minst als denker? Haar perceptie op de filosofie van Socrates is hierin erg belangrijk. Hij gaat op zoek naar de opinies van mensen, omdat hij niet gelooft dat ze louter subjectief zijn. In de *doxa* meent hij iets algemeen te kunnen vinden:

“de *doxa* (was) geen subjectieve fantasie en willekeur, maar evenmin iets dat absoluut en voor allen geldig was. De veronderstelling was dat de wereld zich voor ieder mens op een andere manier ontsluit, overeenkomstig zijn positie in de wereld; en dat de ‘eenheid’ van de wereld, zijn *gemeenschappelijkheid* (...) of zijn *objectiviteit* (...) berust in het feit dat dezelfde wereld zich voor iedereen ontsluit en dat, ondanks alle verschillen tussen mensen en hun posities in de wereld – en bijgevolg ook tussen hun *doxai* (opinies) – ‘zowel jij als ik menselijk zijn’.”<sup>26</sup>

Ook in Arendts politieke theorie<sup>27</sup> speelt deze *doxa*, meer bepaald als het vermogen tot oordelen, een centrale rol. Zoals we later zullen zien is dit thema in de filosofie van Socrates van cruciaal belang voor haar eigen visie op pluraliteit en het eraan gelieerde bestaan van een objectieve wereld. In de filosofie zal zijzelf ook een soort Socrates zijn, die poogt bloot te leggen wat er onder de dichtgeplamuurde vanzelfsprekendheden werkelijk gaande is. Zoals

---

<sup>25</sup> Arendt, *Was ist Politik?*, p. 57.

<sup>26</sup> Arendt, “Filosofie en politiek”, p. 125 (mijn cursivering).

<sup>27</sup> Een politieke filosofie zullen we het maar niet noemen, aangezien zij daar juist hevig tegen in opstand komt.

Socrates te werk ging binnen zijn eigen polis, zo gaat Arendt te werk binnen haar eigen domein, de filosofie. In het essay *Filosofie en politiek*, waar ze de inherente spanning tussen beiden thematiseert, omschrijft ze rol van de filosoof, zoals die naar boven komt uit Socrates' filosofie, als die van 'horzel': "hij moet geen filosofische waarheden vertellen, maar de burgers waarheidlievender maken"<sup>28</sup>. Ook Arendt lijkt die horzel te willen zijn. Soms leidt dit, net als bij Socrates, niet meteen tot een oplossing en blijft men wel eens wat verweesd achter. Ze is dan ook minder geïnteresseerd in het bieden van concrete oplossingen of antwoorden, dan in het blootleggen van de vooronderstellingen die ons denken over politiek voortdurend onbewust in een bepaalde richting sturen.

### **3. De wereld**

#### 3.1. De duurzame dingenwereld

Arendt maakt in haar bespreking van de menselijke activiteiten een opmerkelijk onderscheid tussen de activiteit van het arbeiden en die van het werken. Daar waar de eerste zich voltrekt binnen de repetitieve cirkel van productie en consumptie, die wordt voorgeschreven door het levensproces van het biologische organisme, volgt de tweede de rechtlijnigheid van de middel-doel structuur. De dingen die het resultaat zijn van het werken zijn geen verbruiksgoederen, enkel gericht op consumptie en met een beperkte houdbaarheid. Het zijn gebruiksgoederen die ontwikkeld worden met de bedoeling duurzaam te zijn. Dit betekent niet dat die duurzaamheid absoluut is. Ook gebruiksgoederen kunnen worden vernietigd, maar ze worden niet omwille van die vernietiging geproduceerd. De slijtage die hun duurzaamheid aantast is het onvermijdelijke gevolg van het gebruik en dus slechts een bijkomstigheid. De maker van gebruiksgoederen of de *homo faber* beantwoordt in zijn activiteiten bovendien niet aan de roep van de natuur, wat voor de arbeider wel het geval is. Hij doet zelfs het tegenovergestelde: voor de creatie van het artefact gebruikt hij materiaal, dat het product is van een vooraf ingrijpen in de natuur. De activiteit van het maken draagt dus altijd een element van schennis en geweld in zich, waarbij het materiaal aan de natuur onttrokken wordt door het onderbreken van een levensproces of door het ingrijpen in één van de langzamer verlopende processen in de natuur, zoals in geval van ijzer of marmer. Dit aanranden van de natuur kan zelfs een bron van zelfvertrouwen zijn, het kan zelfbewustzijn en voldoening schenken:

---

<sup>28</sup> Arendt, "Filosofie en politiek", p. 126.

“Het uitoefenen van dit geweld is voor de mens de meest essentiële ervaring van de eigen kracht, en daarom het lijnrecht tegenovergestelde van de smartelijke, afmattende inspanning die wordt ervaren in het louter zwoegen.”<sup>29</sup>

De gebruiksdingen, die het resultaat zijn van het werken, vormen de aarde om tot een door mensen bewoonde wereld. De rol die deze wereld in het menselijk leven vervult gaat echter verder dan het bieden van beschutting en bescherming tegen de woeste natuur. Doordat de dingen van de wereld een duurzaamheid bezitten, verkrijgen ze ook een onafhankelijkheid van de mensen die ze gemaakt hebben en hen gebruiken. Deze onafhankelijkheid maakt ook hun objectiviteit uit, in die zin dat ze ‘staan tegenover’ de onverzadigbare behoeften van hun levende makers en gebruikers. Die objectiviteit van de dingen of artefacten verleent de wereld zijn objectiviteit en stabiliteit, waardoor hij voor de mens kan fungeren als een woonst. De mens vindt in zijn omgang met de dingen van de wereld immers een houvast.

“(Die houvast) ligt in het feit dat mensen (...), niettegenstaande het eeuwig veranderlijke van hun aard, hun *dezelfde zijn*, dat wil zeggen hun *identiteit*, kunnen hervinden door telkens weer plaats te nemen op dezelfde stoel en aan dezelfde tafel.”<sup>30</sup>

Dit lijkt mij een belangrijke gedachte die ook aangeeft waarom Arendt het nodig vindt het onderscheid tussen werken en arbeiden te maken. Zonder deze gelijkblijvendheid, die enkel door de menselijke artefacten kan worden gegeneerd, blijft het leven gevangen in de eeuwige kringloop van het biologische leven. In dat geval zou de mens nooit iets anders kunnen zijn dan een dier onder de andere dieren. Maar het is nu juist deze objectiviteit van de door hem gestichte dingenwereld die het leven die rechtlijnigheid en bestendigheid geeft die maakt dat hij het kan ervaren als een unieke gebeurtenis die zich voltrekt tussen geboorte en dood. Die ervaring maakt de mens, niet alleen als soort, maar ook als persoon uniek:

“Slechts omdat wij met wat de natuur ons geeft de objectiviteit hebben geschapen van een eigen wereld, en deze wereld hebben ingebouwd in het natuurlijke milieu, zodat wij tegen de natuur zijn beschermd, kunnen wij de natuur zien als iets ‘objectiefs’. Zonder een wereld tussen mens en natuur is er eeuwigdurende beweging, maar geen objectiviteit.”<sup>31</sup>

Het maakproces van de wereldse dingen is volledig onderhevig aan de categorieën van middel en doel:

“Het gemaakte voorwerp is een eindproduct in de dubbele betekenis, dat het productieproces daarin zijn einde vindt (...) en dat het slechts een middel is om tot dit doel te komen.”<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 139.

<sup>30</sup> Ibid, p. 136 (mijn cursivering).

<sup>31</sup> Loc. cit.

<sup>32</sup> Ibid, p. 141.

Het proces van vervaardiging en het daartoe benodigde materiaal staat dus volstrekt in functie van het einddoel. Vervaardiging en gebruik zijn immers twee totaal verschillende processen. Dit in tegenstelling tot het arbeidsproces, waarin arbeid en consumptie slechts twee fasen van éénzelfde proces zijn. Het productieproces komt tot een einde wanneer het product af is en het hoeft zich niet te herhalen. Een duidelijk bepaald begin en een op voorhand vaststaand einde is het kenmerk bij uitstek van het werken.

Weliswaar creëert *homo faber* ook werktuigen, die gefabriceerd worden om te gebruiken in een ander vervaardigingsproces. Elk doel kan immers opnieuw een middel worden voor een ander doel. Deze werktuigen kunnen ook ingezet worden om de arbeid van de *animal laborans* te verlichten. Maar daarmee verdwijnt tegelijkertijd het onderscheid tussen middel en doel die voor de activiteit van het werken zo essentieel is. Deze dingen verliezen dan ook hun karakter van gereedschap en worden machines die een inherent onderdeel van het arbeidsproces gaan uitmaken, met de vereenzelviging van lichaam en machine tot gevolg:

“de vrije keuze en het vrije gebruik van werktuigen, met een specifiek eindproduct voor ogen, heeft plaatsgemaakt voor een in ritmisch bewegen éénworden van arbeidend lichaam en werktuig, waarbij de arbeidshandeling zelf de éénmakende kracht is.”<sup>33</sup>

Het gevolg daarvan is dat:

“het niet langer de beweging van het lichaam (is) die de beweging van het werktuig bepaalt, maar de beweging van de machine die de bewegingen van het lichaam dicteert.”<sup>34</sup>

Op het moment dat deze machines niet alleen deel zijn gaan uitmaken van het arbeidsproces maar ook nog eens onderhevig worden aan een proces van automatisering, zijn de categorieën van de *homo faber*, met name die van doel en middel, in het geheel niet meer van toepassing. Die automatisering werd voorafgegaan door twee ontwikkelingen in de technologie. Ten eerste de nabootsing van uit de natuur bekende processen, waarvan de uitvinding van de stoommachine, die de belangrijkste aanzet tot de industriële evolutie gaf, getuigt. Ten tweede door het ontketenen van natuurlijke processen die, zonder onze interventie, nooit in werking zouden zijn getreden. Dit vindt zijn concrete toepassing in het arbeidsproces door het gebruik van elektriciteit. Door het binnenloodsen van natuurlijke krachten in de mensenwereld wordt het onderscheid tussen de natuur en het menselijke kunstproduct, dat het gevolg is van de ingrijpende en transformerende activiteit van de *homo faber*, opgeheven:

---

<sup>33</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 143.

<sup>34</sup> *Ibid*, p. 144.



“(Daardoor heeft) zich in de produktie een volslagen omwenteling heeft voltrokken; het fabriceren van goederen, dat altijd heeft bestaan uit ‘een reeks afzonderlijke stappen’, is een continuproces [sic] geworden, het proces van de transportriem en de lopende band.”<sup>35</sup>

Dit irrelevant worden van de categorieën middel en doel ligt aan de basis van de veel gehoorde klacht dat niet de machine in dienst van de mens, maar de mens in dienst van de machine lijkt te staan. Toch is dit volgens Arendt niet het probleem van de technologie. Haar bekommernis ligt elders, met name bij de potentiële vernietiging van de wereld. Deze verkrijgt zijn stabiliteit maar dankzij de door de *homo faber* gefabriceerde dingen. Arendt stelt dan ook:

“*homo faber*, de maker van de dingen, vond werktuigen en gereedschappen uit om er een wereld mee te bouwen en niet – althans niet in de eerste plaats – om het levensproces van de mens te helpen verlichten. De kwestie is dus niet zozeer of wij de meesters dan wel de slaven van de machines zijn, maar of machines nog altijd de wereld en de wereldse dingen dienen, dan wel of ze de wereld en de dingen van de wereld met het automatisme van hun processen beginnen te beheersen – en zelfs te vernietigen.”<sup>36</sup>

Waarom voor Arendt het voortbestaan van die wereld van het menselijke kunstproduct zo belangrijk is zal verderop nog duidelijker blijken. Maar toch is het al mogelijk om hier aan te stippen hoe die bekommernis verband houdt met het feit dat de wereld een grotere duurzaamheid en stabiliteit bezit dan de mens zelf. Haar aandacht voor de invloed van de automatisering en de opkomst van een maatschappij van arbeiders heeft dan ook enkel en alleen te maken met dit potentieel verlies aan duurzaamheid en bestendigheid. Want:

“Voor een maatschappij van arbeiders is de wereld der machines een substituut voor de werkelijke wereld geworden, ook al kan deze pseudo-wereld de belangrijkste functie van het menselijke kunstproduct, namelijk voor stervelingen een tehuis te zijn, duurzamer en stabielere dan zichzelf, niet vervullen.”<sup>37</sup>

Uit het voorgaande lijkt het erop dat voor Arendt vooral de afschaffing van de categorieën doel en middel, die zo belangrijk zijn voor het werk van de *homo faber*, een bedreiging vormen voor het voortbestaan van de wereld. Maar tegelijk wijst ze er in een andere passage op dat deze middel-doel structuur zelf ook de waarde van die wereld zou kunnen ondermijnen. Dit utilitarisme impliceert immers dat elk doel opnieuw een middel kan worden voor een ander doel. De ketenen van middelen en doelen wordt daardoor eindeloos. Om die reden ontstaat de behoefte een absolute maatstaf te stellen, dit wil zeggen een doel dat verder niet meer als middel kan worden ingezet. Onder meer Kant situeert dat ‘doel in zichzelf’ bij de mens, wat betekent dat deze niet zonder meer als middel gebruikt mag

---

<sup>35</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 146.

<sup>36</sup> Ibid, p. 149.

<sup>37</sup> Ibid, p. 150.

worden, maar tegelijk ook altijd als doel. Maar volgens Arendt kan dit niet anders dan nefast worden. Indien de mens 'doel in zichzelf' wordt, wordt hij ook 'de maat voor alle dingen'. Dat heeft tot gevolg dat alle andere dingen in functie van de mens mogen komen te staan, wat een onbegrensde devaluatie tot gevolg heeft. Ook die dingen die constitutief zijn voor de mensenwereld worden dan immers opnieuw als middel ingezet. Daarmee ontstaat het risico dat die wereld zelf wordt ondergraven. Het is immers zo dat

"(...) slechts vervaardiging, met name de daarmee samenhangende bewerktuiging, in staat is een wereld op te bouwen, maar (het is evenwel zo) dat deze wereld even waardeloos wordt als het gebruikte materiaal, louter een middel voor verdere doeleinden, indien men toestaat dat de maatstaven die voor haar totstandkoming golden, ook worden aangelegd nadat ze eenmaal is gevestigd."<sup>38</sup>

Volgens Arendt is er maar één soort van artefacten dat aan deze eindeloze keten van middelen en doelen ontsnapt en dus in die zin zijn doel in zichzelf heeft. Dat is het kunstwerk. Kunstwerken zijn immers de enige voorwerpen die geen enkel nut hebben, en waarvan hun prijs, dus hun marktwaarde, slechts willekeurig vast te stellen is. Bovendien zijn ze niet bestemd voor gebruik, waardoor ze ook niet verslijten. Dit maakt dat kunstwerken de bestendigheid van de wereld veel beter kunnen garanderen dan eender welk ander ding:

"Vanwege hun uitzonderlijke bestendigheid zijn kunstwerken van alle tastbare dingen de meest wereldse."<sup>39</sup>

Want:

"Nergens elders treedt de duurzaamheid van de wereld der dingen zo gaaf en zuiver aan de dag, nergens elders manifesteert deze dingwereld zich zo grandioos *als het niet-sterfelijke tehuis van sterfelijke wezens*."<sup>40</sup>

Voor Arendt is de bestendigheid van deze dingenwereld van zo'n groot belang omdat zij enerzijds de zinloze circulariteit van het biologische lichaamsproces te boven komt, maar anderzijds daardoor ook bestendigheid kan verlenen aan het vluchtige menselijke handelen, die activiteit die de mens tot een waarlijk menselijk wezen kan maken. Doordat er een wereld bestaat die de woorden en daden van mensen in zich op kan nemen en deze in herinnering kan meedragen gaan deze niet verloren en verkrijgen mensen hun eigen aardse onsterfelijkheid. Hiertoe is echter het kunstwerk, als het enige ding dat niet opnieuw kan ingezet worden in de oneindige keten van middelen en doelen van groot belang. Dit blijkt uit volgende passage:

---

<sup>38</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 154.

<sup>39</sup> *Ibid*, p. 165.

<sup>40</sup> *Loc. cit.* (mijn cursivering).

“de mannen van de daad en de mannen van het woord hebben de hulp nodig van *homo faber* in zijn hoogste kwaliteit, namelijk de hulp van kunstenaars, dichters en geschiedschrijvers, van monumentenbouwers of vertellers, omdat zonder hen het enige produkt van hun activiteit, de rol die zij spelen en het woord dat zij spreken, het moment van handelen of spreken niet zou overleven.”<sup>41</sup>

Want wil de wereld werkelijk een woning zijn voor de mensen tijdens hun verblijf op aarde, dan:

“moet het menselijke kunstproduct het toneel zijn waarop kan worden gehandeld en gesproken, waarop zich activiteiten kunnen afspelen die niet slechts van geen enkel nut zijn voor de noodzakelijkheden van het dagdagelijkse leven, maar van een totaal ander karakter zijn dan de vele en velerlei activiteiten van het vervaardigen, waardoor de wereld zelf wordt geschapen en alle dingen worden voortgebracht.”<sup>42</sup>

De wereld die tot stand komt doorheen de dingen die door *homo faber* worden gecreëerd verkrijgt dus pas werkelijk haar waarde wanneer zij het handelen en spreken in zich opneemt en bestendigt. Hoe dit precies kan gebeuren zien we hierna.

### 3.2. De gemeenschappelijke werkelijkheid

Opdat de wereld werkelijk een tehuis kan zijn voor de mensen is het niet alleen nodig dat zij de stabiliteit van de dingen bezit. Deze stabiliteit kan maar echt haar functie vervullen indien de mensen die deze wereld bewonen er allen van overtuigd kunnen zijn dat de dingen die hun wereld uitmaken in hun essentie voor iedereen dezelfde dingen zijn. Pas dan verkrijgt de wereld haar objectiviteit en bijgevolg ook haar werkelijkheidswaarde. We kunnen ons van de identiteit van de dingen (en dus ook van de gelijkblijvendheid van de wereld) maar vergewissen indien we weten dat anderen dezelfde dingen zien als wij, ook al zien zij ze dan misschien vanuit een andere hoek. Hiertoe is een veelheid aan perspectieven nodig die de dingen op zoveel mogelijk verschillende manieren doen verschijnen. Want juist in die diversiteit is het mogelijk een gelijkblijvende essentie te herkennen en het is deze essentie die de dingen hun stabiliteit verleent. Om die reden kan een werkelijke wereld, in de zin van een wereld waarvan wij zeker kunnen zijn, altijd alleen maar een gemeenschappelijke wereld zijn. Want:

“Slechts waar dingen door velen kunnen worden gezien in een verscheidenheid van aspecten zonder van karakter te veranderen, zodat zij die zich met deze dingen bezighouden weten dat zij hetzelfde zien,

---

<sup>41</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 172.

<sup>42</sup> Loc. cit.

hoezeer verschillend zij het ook mogen zien, kan de werkelijkheid van de wereld haar ware en betrouwbare gestalte krijgen.”<sup>43</sup>

Dit werkelijkheidsgehalte van de wereld lijkt mij één van de essentiële onderdelen van Arendts denken. Alles wat zij over politiek en vrijheid zegt moet begrepen worden vanuit deze zorg om de werkelijkheid van de wereld. Een belangrijk, maar veelal impliciet thema, is bij haar immers dat het leven pas zijn zin en betekenis voor de mens kan openbaren wanneer het in een ware en werkelijke wereld wordt geleefd. Dat werkelijkheidsgehalte kan maar bekomen worden doorheen het gemeenschappelijke, publieke en politieke leven. Pas daarin kan een veelheid aan perspectieven aan bod komen die de wereld zijn betrouwbaarheid en bestendigheid geeft. Maar hoe moeten we dit begrijpen? Het politieke handelen verleent de wereld zijn bestendigheid doordat het die veelheid aan perspectieven tot verschijning brengt, maar tegelijk is er in het vorige deel gezegd dat het handelen zelf de bestendigheid van de wereld ook juist nodig heeft om aan zijn eigen vluchtigheid te ontsnappen. Dit dreigt complex te worden. Want wat hiervan het gevolg lijkt te zijn is dat de zorg om de wereld, waar het volgens Arendt in de politiek om draait, uiteindelijk neerkomt op een zorg om de politiek zelf, als dat domein waarin de mens waarlijk mens kan worden. Wanneer Arendt dus met klem stelt dat het in de politiek om de zorg om de wereld gaat en niet om de zorg om de mensen, is dit dus slechts gedeeltelijk waar. Want de zorg om de wereld impliceert klaarblijkelijk ook een zorg om de mens, niet in zijn individualiteit, maar in zijn menselijkheid.

Laten we, vooraleer we hier verder op ingaan, eerst even bekijken op welke manier de wereld, in zijn gemeenschappelijkheid, zijn betekenis voor het menselijke handelen kan verkrijgen. In de eerste plaats mag duidelijk zijn dat de veelheid aan perspectieven, waardoor de wereld zijn werkelijkheidsgehalte verkrijgt, niet alleen de aanwezigheid van anderen veronderstelt, maar ook de openbaarheid van het publieke domein. Immers, slechts dat wat in het openbaar verschijnt kan door iedereen gehoord en gezien worden en zijn bekendheid krijgen. Het is pas in die publieke verschijning dat iets werkelijkheid kan worden. Alles wat die openbaarheid niet verkrijgt blijft altijd in bepaalde mate onzeker:

“Vergeleken bij de werkelijkheid die ontstaat door het gezien en gehoord worden, blijven zelfs de sterkste krachten van het intieme, persoonlijke leven – hartstochten, gedachten, zintuiglijke genietingen – een onzeker en schimmig bestaan leiden, tenzij en totdat ze, als het ware uit de sfeer van het intieme en persoonlijke naar buiten tredend, worden getransformeerd in iets dat publieke gestalte aanneemt.”<sup>44</sup>

In dit openbaar maken is de aanwezigheid van anderen uiteraard essentieel:

---

<sup>43</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 65.

<sup>44</sup> *Ibid*, p. 57-58.

“De aanwezigheid van anderen, die zien wat wij zien en horen wat wij horen, bevestigt voor ons de werkelijkheid van de wereld en van onszelf.”<sup>45</sup>

Met deze gedachte, dat wij in principe van niets zeker kunnen zijn, zelfs niet van onszelf, wanneer wij niet de openbaarheid van het publieke domein hebben, lijkt Arendt een rechtstreeks antwoord te geven op de Cartesiaanse twijfel. Ze laat immers zien hoe het probleem dat die twijfel creëert, met name de correspondentie tussen het subject en de hem omringende wereld, ontstaat doordat men gevangen blijft in de subjectiviteit van de eigen gevoelswereld. Het eenvoudigweg openbaar maken van die gevoelswereld heft de tegenstelling tussen subject en object op en maakt van de eigen subjectiviteit een objectieve, want voor iedereen waarneembare, werkelijkheid.

Maar dit publieke domein kan deze functie, de wereld tot werkelijkheid te maken, niet vervullen, indien het niet zelf een duurzaamheid heeft die het individuele leven overschrijdt:

“Zonder deze overschrijding, dat wil zeggen, zonder een in potentie gegeven aardse onsterfelijkheid, is er strikt genomen geen politiek, geen gemeenschappelijke wereld en geen publiek domein mogelijk. Want deze gemeenschappelijke wereld (...) is de ruimte die wij binnengaan wanneer wij worden geboren, en die wij weer achter ons laten wanneer wij sterven. Ze overschrijdt ons korte leven(...). Ze is wat wij gemeen hebben, niet slechts met onze tijdgenoten, maar ook met hen die hier voor ons waren en met hen die na ons zullen komen.”<sup>46</sup>

Wat hieruit duidelijk wordt, en daarmee komen we voor een deel de moeilijkheid die we eerder hebben aangehaald te boven, is dat het handelen van de mensen in de wereld van gelijkblijvende dingen, die wereld tegelijk ook altijd mee constitueert. De wereld is dus niet alleen een verzameling van objecten die het resultaat zijn van het werk van mensenhanden, maar getuigt ook altijd van de aanwezigheid van mensen, die in de eerste plaats handelende wezens zijn. Niet enkel doordat die aanwezigheid bestendig en vastgelegd wordt in monumenten en kunstwerken, in dit geval zou de wereld slechts een versteende dingenwereld blijven. Het kunstwerk dat de herinnering in zich draagt van een uitzonderlijke daad blijft volgens Arendt immers altijd ‘dood’. Levend wordt deze herinnering pas wanneer ze gedragen wordt door een bestendig publiek domein dat het individuele leven overstijgt. Naast de fysieke dingenwereld ontstaat er, doordat mensen in de eerste plaats handelende en sprekende wezens zijn, ook een realiteit die niet tastbaar is:

“(Doordat deze) bestaat uit daden en woorden en zijn ontstaan uitsluitend dankt aan het handelen *met* en het spreken *tot* elkaar dat rechtstreeks tussen mensen plaatsvindt. Dit tweede, subjectieve intermedium heeft geen substantie, daar er geen tastbare dingen zijn waarin het zich zou kunnen concretiseren (...). Maar hoe onsubstantieel dit intermedium ook mag zijn, het is daarom niet minder

---

<sup>45</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 58.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 62-63.

reëel dan de wereld der dingen die wij zichtbaar gemeen hebben. Wij noemen deze realiteit het 'netwerk' van de intermenselijke betrekkingen"<sup>47</sup>.

De complexiteit van wat Arendt precies onder de gemeenschappelijke wereld verstaat wordt uit het voorgaande duidelijk. Toch is het mogelijk om alle afzonderlijke stukjes zo goed mogelijk aaneen te proberen rijgen om de implicaties van haar gedachten duidelijk te krijgen. Want wat blijkt wanneer we dit doen? Dat Arendt eigenlijk lijkt te willen suggereren dat een wereld maar een wereld kan zijn wanneer hij levend blijft. Een wereld van louter afgewerkte producten kan misschien wel getuigen van een uitgestorven cultuur, maar kan op geen enkele manier een woonst voor het menselijk leven zijn. Pas wanneer deze wereld blijft voortbestaan, als levend, organisch geheel - wat impliceert dat er dingen aan toegevoegd en uit weg genomen kunnen worden zonder dat de wereld op zichzelf verdwijnt - kan de mens er een waarlijk onderkomen in vinden voor zijn beperkte, kwetsbare en sterfelijke leven. De zichtbaarheid van het publieke domein is voor dit levend voortbestaan van de wereld van cruciaal belang. Want:

"Het is deze voor allen waarneembare gestalte, deze openbaarheid van het publieke domein, die in zich kan opnemen en door de eeuwen heen kan doen uitstralen wat mensen zullen willen redden van de natuurlijke vernietiging door de tijd."<sup>48</sup>

Hieruit blijkt ook hoe de bekommernis om de wereld altijd onvermijdelijk gelieerd is aan een initieel verlangen van de mens naar onsterfelijkheid:

"Gedurende vele eeuwen voor ons (...) hebben mensen het publieke domein betreden omdat zij wensten dat iets van zichzelf, of iets dat zij met anderen gemeen hadden, duurzamer zou zijn dan hun eigen aardse leven."<sup>49</sup>

Nu, om de implicaties van Arendts denken helemaal op waarde te kunnen schatten is het belangrijk dat we nog een laatste stap zetten. Met name, de overstap naar de politiek. Want, een publiek domein is nog niet politiek. De openbaarheid van de marktplaats is niet dezelfde als die van de politieke ruimte. Maar dit veronderstelt een tussenstap. Immers, de bestendigheid van de politieke, publieke ruimte, die voor het voortbestaan van de wereld zo belangrijk is, kan maar gegarandeerd worden wanneer ze op de één of andere manier afgegrensd is. Dan pas kan deze publieke ruimte politiek worden. Die grens ontstaat in het opstellen van wetten, de regels die het politieke leven reguleren. Tegelijk zijn ze ook de voorwaarden voor het politieke handelen. Wanneer dit handelen niet bijeengehouden wordt door een wettekst, zoals de polis bij elkaar gehouden werd door de muren die haar

---

<sup>47</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 181.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>49</sup> *Loc. cit.*

omringden, verliest het de bestendigheid die nodig heeft om deel uit te maken van een gemeenschappelijke wereld. Om die reden is het voor Arendt dan ook stellig zo dat het opstellen van wetten niet tot het politieke handelen zelf behoort. Zij ziet de wetgever altijd als een maker. We kunnen dit maar begrijpen vanuit alles wat we hiervoor hebben besproken. De wet constitueert, net als de dingen, mede die wereld die de vluchtigheid van het handelen bundelt. Zonder deze wet, die het politieke domein bijeenhoudt, zal het handelen vervliegen in haar wijdlopigheid.

Deze gedachte, dat het opstellen van wetten zelf niet tot het domein van de politiek behoort, is voor ons moeilijk te begrijpen. Wij zien politiek juist als iets dat zich voortdurend inlaat met het opstellen van regels en wetten om het menselijk leven te reguleren. We beschouwen dit zelfs als de politieke taak bij uitstek. Voor Arendt is het werk van de wetgever echter uitdrukkelijk prepolitiek. Waarom dit zo is moet duidelijker worden na behandeling van het vierde hoofdstuk waarin we de heel eigen aard van het handelen in detail zullen bespreken.

### 3.3. In de donkere krotten van de ziel: Wilsvrijheid

Laten we eerst nog even stilstaan bij de implicaties die Arendts visie heeft voor de meest gangbare opvatting over vrijheid, de wilsvrijheid. Dit zal ons toestaan haar vrijheidsconcept beter te begrijpen. Voor haar kan vrijheid immers maar gerealiseerd worden in een gemeenschappelijke wereld, in aanwezigheid van anderen en indien er een afgebakende ruimte is waarbinnen die vrijheid een tastbare, werkelijke gestalte kan krijgen. Dit staat haaks op het idee dat wij doorgaans over vrijheid hebben. Vrijheid is voor ons meestal in de eerste plaats: kunnen doen wat we willen. Dit impliceert dat we niet gehinderd worden in wat we doen en draagt dus, zoals we eerder hebben besproken een element van bevrijding in zich. Maar daarnaast betekent het ook dat we controle hebben over onze eigen handelingen, zodat we ons lichaam en onze gedachten kunnen sturen in de richting die we willen. Daarom zijn we geneigd te denken dat er een soort van wilsact vooraf gaat aan de eigenlijke handeling. Deze wilsact speelt zich echter af in een domein dat voor de waarneming verborgen blijft. Daar de vrijheid, volgens deze opvatting van vrijheid als wilsvrijheid, zich ook juist in dat willen situeert, blijft dus ook de vrijheid zelf in zekere zin onzichtbaar. In het voorgaande hebben we gezien dat alles wat in de verborgenheid blijft altijd een zekere onwerkelijkheid en onzekerheid kent. Om die reden zet Arendt zich dan ook fel af tegen de filosofische traditie die vrijheid opvat als wilsvrijheid. De veronderstelling dat er aan het handelen een soort van wilsact vooraf zou gaan, wordt heden te dage door de filosofie en de wetenschappen fel bekritiseerd. Maar daarop wil ik hier niet ingaan. Ook Arendt levert een felle kritiek, maar met een heel ander doel. Haar onderneming is niet gericht op het aantonen of weerleggen van een uiteindelijk determinisme, ze wil de rol die vrijheid in de ervaring speelt onderzoeken. Want, zo stelt ze: “vanaf het moment dat we beginnen te handelen nemen we aan dat we vrij

zijn, ongeacht hoe de zaken er in werkelijkheid voorstaan.”<sup>50</sup> Maar naast handelende wezens zijn we ook denkende wezens, die in staat zijn oorzaken voor ons handelen aan te duiden, dit maakt dat elk van beide hypothesen (de wetenschappelijke hypothese dat er geen wil bestaat en de hypothese van de gewone man dat de wil vrij is) geldig is binnen het eigen ervaringsdomein. Om die reden zal vrijheid volgens Arendt altijd een complex en dubieus probleem blijven. Haar kritiek is dan ook vooral gericht op de manier waarop de filosofie dit probleem heeft willen oplossen.

Om aan te tonen hoe de vrijheid altijd een dubieus gegeven is, zet ze in het essay *Wat is vrijheid* allereerst uiteen hoe “de tegenstelling tussen enerzijds ons bewustzijn en geweten, die ons zeggen dat we vrij en dus verantwoordelijk zijn, en anderzijds onze dagelijkse ervaring in de uitwendige wereld, waarin wij ons oriënteren op basis van het causaliteitsbeginsel”<sup>51</sup> de idee vrijheid voor een aantal moeilijkheden stelt. Want hoewel de vrijheid in menselijke aangelegenheden een vanzelfsprekendheid is, is ze dat niet in het wetenschappelijke en theoretische domein waarin alleen onderzocht kan worden wat onderworpen is aan een zichtbare oorzakelijkheid. Gezien het feit dat, mocht er al een vrij ego in ons aanwezig zijn dat verantwoordelijk is voor ons handelen, dit zeker niet zintuiglijk waarneembaar is, kan het bestaan ervan nooit theoretisch geverifieerd worden. Ook Kant zag zich, zoals Arendt ook aanhaalt, geconfronteerd met dit probleem en loste het op “door een onderscheid te maken tussen een ‘zuivere’ of theoretische rede en een ‘praktische rede’, waarvan het centrum de vrije wil is.”<sup>52</sup> Maar:

“Deze oplossing, het uitspelen van het bevel van de wil tegen het verstaan van de rede, is ingenieus genoeg en volstaat wellicht om een morele wet te vestigen waarvan de logische samenhang in geen enkel opzicht minderwaardig is aan de natuurwetten. Ze laat echter de grootste en gevaarlijkste moeilijkheid onaangeroerd, het feit namelijk dat het denken zelf, in zijn theoretische zowel als in zijn voortheoretische vorm, de vrijheid doet verdwijnen.”<sup>53</sup>

Deze uitspraak, dat het denken de vrijheid zou doen verdwijnen, is niet gering. Het is een heel straffe stelling, die opnieuw alles onderuit haalt wat wij met vrijheid associëren. We gaan er immers vanuit dat onze vrijheid zich juist situeert in de vrijheid van ons denkvermogen. We menen ook dat we ons juist hierin van andere dieren onderscheiden. Wij kunnen ons immers concepten vormen, vooruit denken en plannen maken, waardoor we onze wil op een bepaalde handeling kunnen richten. Wat Arendt hier echter lijkt te willen bedoelen is dat het denkvermogen het leggen van causale verbanden mogelijk maakt. Maar dit betekent ook dat we ons handelen op een causale manier kunnen verklaren. Op dat punt komt de idee van de

---

<sup>50</sup> H. Arendt, *Verantwoordelijkheid en oordeel*, Rotterdam: Lemniscaat, 2004, p. 137 (Hierna: Arendt, *Verantwoordelijkheid en oordeel*).

<sup>51</sup> H. Arendt, *Tussen verleden en toekomst. Vier oefeningen in politiek denken*, Leuven-Apeldoorn: Garant, 1994, p. 73 (Hierna: Arendt, *Tussen verleden en toekomst*).

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 74

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 75



vrijheid in gevaar en het volstaat niet om dan die vrijheid toch te gaan proberen bewijzen vanuit een soort van verborgen wilsact. Want werkelijkheid en waarheid krijgt de vrijheid maar in haar openbaarheid. Wanneer we ons voor het bestaan van de vrijheid beroepen op iets wat in de het verborgene ligt, ontkennen we haar in feite net zozeer. Wat Arendt dus volgens mij lijkt te willen beweren is dat de onkenbaarheid van de verborgenheid, waar de wil zich ophoudt, nefast is voor het begrijpen van wat vrijheid is. Vrijheid kan volgens haar maar vrijheid zijn wanneer zij openbaar is, publieke gestalte aanneemt. Dit is een behoorlijk tegendraadse opvatting. We zullen later proberen om dat vrijheidsconcept te verduidelijken. Eerst zullen we proberen uit te klaren wat er volgens haar nu eigenlijk zo verkeerd is aan onze opvatting over vrijheid als wilsvrijheid.

Opnieuw geeft Arendt de filosofie de schuld van de vertroebeling van onze opvattingen over vrijheid. Ze wil er dan ook alles aan doen om het vrijheidsbegrip te redden uit handen van de filosofie en het terug te schenken aan het domein waar het ontstond en waar het volgens haar ook thuishoort, in het domein van de politiek. Ze meent immers dat:

<sup>54</sup>“de filosofische traditie (...) de idee zelf van de vrijheid zoals die gegeven is in de menselijke ervaring, veeleer vervormd dan verduidelijkt heeft en wel door ze te verplaatsen van haar oorspronkelijke gebied, het rijk van de politiek en van de menselijke aangelegenheden in het algemeen, naar een innerlijk domein, de wil, waar ze open zou staan voor introspectie.”

Hiermee wordt alvast duidelijk hoe Arendt een heel eigen visie ontwikkelt op het probleem van de vrijheid, zoals dat hierboven werd geschetst. Want vrijheid, opgevat als ‘innerlijke vrijheid’, is volgens haar niet alleen een oneigenlijke, maar ook een afgeleide vorm van vrijheid. Het is immers zo dat:

“de mens niets zou afweten van de innerlijke vrijheid als hij niet eerst een toestand van vrij zijn als tastbare wereldlijke werkelijkheid ervaren had. Wij worden de vrijheid of haar tegendeel eerst gewaar in onze omgang met de anderen, niet in de omgang met onszelf.”<sup>55</sup>

Arendt doet hiermee iets heel belangrijks met betrekking tot het probleem van de vrijheid. Doordat ze de vrijheid die het handelen mogelijk maakt niet aan een innerlijke, onzichtbare binnenwereld toeschrijft, maar duidelijk maakt dat die vrijheid zelf maar eerst ontstaat in de ervaring ervan, doorheen het handelen in een publieke ruimte, duidt ze niet alleen de gelijkoorspronkelijkheid van vrijheid en handelen aan, maar geeft ze de vrijheid ook een plaats in de uitwendige, waarneembare wereld en onttrekt het daarmee aan de duisternis van de onkenbaarheid. Je zou kunnen denken dat dit een wat vreemde oplossing is, die in zekere zin nogal circulair is. Maar wat Arendt ermee aantoonde is dat het bewijs voor het bestaan van

---

<sup>54</sup> Arendt, *Tussen verleden en toekomst*, p. 75

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 78.

de vrijheid niet gezocht moet worden in de motieven of de beweegredenen die aan het handelen vooraf gaan, maar in de manifestatie van die vrijheid, dus in het handelen, zelf. Men wordt eerst vrij doordat men handelt en dit handelen zelf is het bewijs voor het bestaan van de vrijheid:

“Vrijheid als een aantoonbaar feit en politiek vallen samen.”<sup>56</sup>

Wat hiermee duidelijk wordt is dat de wilsvrijheid die door toedoen van de filosofische traditie de enig overgebleven vorm van vrijheid lijkt, niet had kunnen ontstaan indien er niet die andere vorm van vrijheid had bestaan. Arendt draait daarmee oorzaak en gevolg om. Niet de wilsvrijheid is de oorzaak van het vrije handelen. Maar omgekeerd, het vermogen vrij te handelen is de oorzaak van de mogelijkheid een innerlijke vrijheid te ervaren. Dit kan volgens haar worden aangetoond alleen al doordat:

“historisch gezien, van de traditionele, grote metafysische vraagstukken – zoals het zijn, het niets, de natuur, de tijd, de eeuwigheid, enz. - het probleem van de vrijheid het laatste is geweest om überhaupt voorwerp van filosofisch onderzoek te worden.”<sup>57</sup>

Dat gebeurde maar eerst op het moment dat het begrip vrijheid gescheiden werd van politiek en een innerlijke vrijheid werd. Hieruit zouden we zelfs kunnen concluderen de vrijheid maar eerst problematisch werd op het moment dat ze weggerukt werd uit haar oorspronkelijk domein. Wanneer we, met Arendt, even in detail stilstaan bij de manier waarop dat gebeurde, dan wordt meteen ook duidelijk in welk opzicht de wilsvrijheid een afgeleide van de werkelijke vrijheid is en daarmee ook een oneigenlijke vorm van vrijheid werd.

In de late oudheid dook de bewering bij o.a. Epictetus op dat “diegene vrij is, die leeft zoals hij dat wenst”<sup>58</sup> en “als hij zich beperkt tot wat in zijn macht ligt, als hij zich niet waagt op terrein waar hij gehinderd kan worden”<sup>59</sup>. Het vrijheidsconcept dat hier wordt uitgetekend bestaat erin vrij te zijn van de eigen verlangens en is afgeleid van de oorspronkelijke vrijheid, in die zin dat het dezelfde structuur vertoont. Vrij kon men in oorsprong namelijk pas zijn wanneer men zich een eigen plaats in de wereld had verworven en zich had bevrijd van de noodzaak zich in leven te houden, door de heerschappij uit te oefenen over andere mensen:

“Epictetus bracht deze wereldlijke verhoudingen over naar de verhoudingen binnen het eigen zelf van de mens, waarbij hij ontdekte dat geen macht zo absoluut is als die die de mens over zichzelf uitoefent, en dat de inwendige ruimte waar de mens zichzelf bestrijdt en onderwerpt meer van hem is, d.w.z.

---

<sup>56</sup> Arendt, *Tussen verleden en toekomst*, p. 78.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>59</sup> *Loc. cit.*

veiliger afgeschermd voor inmenging van buitenaf, dan enig ander wereldlijk thuis ooit zou kunnen zijn<sup>60</sup>.

Deze vorm van vrijheid is bovendien van een afgeleide orde in die zin dat zij maar kon ontstaan door, en een antwoord is op, een ervaring van machteloosheid en onvrijheid opgedaan in de wereldlijke ruimte. Door terugtrekking in het eigen zelf ontsnapt men aan de dwang van buitenaf en creëert men een binnenruimte waarin men zich vrij voelt. Maar zoals eerder aangehaald blijft deze vorm van vrijheid in duisternis gehuld en kan daardoor nooit werkelijke, ware vrijheid zijn.

Op het moment dat deze individuele wilsvrijheid de filosofie binnenkwam knoopte zij een verhouding aan met een opvatting die al eerder in de filosofische traditie was binnengeslopen en die we in het in tweede hoofdstuk hebben besproken, met name de gedachte dat men om vrij te kunnen denken, zich moet afwenden van de deelname aan de politiek. Uit deze synthese groeide een politieke theorie die het denken over politiek vandaag grotendeels beheerst: Het liberalisme. Daarop zullen we in het derde deel nog terugkomen.

## **4. Vrijheid en onsterfelijkheid**

### **4.1. Het handelen**

We hebben in het vorige hoofdstuk gezien hoe de dingen die door het werken worden vervaardigd een objectieve wereld, die tegenover de mens staat en waar hij zich toe kan verhouden, mogelijk maakt. Toch kan deze wereld volgens Arendt zijn samenhang maar verkrijgen wanneer de dingen van de wereld voorwerp kunnen worden van het handelen en spreken:

“De wereld zou, wanneer de mensen er niet met elkaar over spraken en er hun tehuis in vonden, geen menselijk kunstprodukt zijn, maar een losse verzameling dingen zonder samenhang, waarin ieder afzonderlijk individu al dan niet nog een of ander ding zou kunnen toevoegen, en de menselijke aangelegenheden zouden, zonder de behuizing van het menselijke kunstproduct, even grillig, even doelloos en onzeker zijn als het rondzwerven van nomadenstammen.”<sup>61</sup>

Dit handelen en spreken is de enige activiteit die zich rechtstreeks tussen mensen afspeelt, en niet door bemiddeling van iets anders, zij het de bewerking van door de natuur geleverd materiaal of de arbeid van het lichaam. Daarom is het dan ook de enige menselijke activiteit waarin mensen *als mensen* aan elkaar kunnen verschijnen. Dit aan elkaar verschijnen gaat

---

<sup>60</sup> Arendt, *Tussen verleden en toekomst*, p. 77-78.

<sup>61</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 203.

echter niet vanzelf. Het vraagt om een begin, om het zetten van een eerste stap. In dit nemen van een initiatief, in dit beginnen van iets nieuws, wordt de mens maar waarlijk mens. Daarin openbaart zich immers zijn vrijheid. Arendt noemt dit de vrijheid van de spontaniteit. Zolang deze spontaniteit mogelijk blijft is het menselijk leven namelijk nooit geheel geconditioneerd en gedetermineerd. Hiermee gaat Arendt in tegen denkers als Hegel die aan de werkelijkheid een historische noodwendigheid wilden toekennen. Dit is volgens haar onmogelijk alleen al door het feit dat de wereld zich door geboorte steeds opnieuw vernieuwt. Pas wanneer die spontaniteit verdwijnt, is zo'n gedetermineerd proceskarakter mogelijk:

“Nur wenn man die Neu-Geborenen ihrer Spontanität beraupt, ihres Rechts, etwas Neues zu beginnen, kann der Lauf der Welt deterministisch bestimmt und vorausgesagt werden.”<sup>62</sup>

Dit is dan ook precies wat het Nazi-regime heeft proberen doen. De aanhangers ervan beweerden dat de geschiedenis een bepaald noodwendig verloop kende, waarvan zij de ‘zieners’ waren, en waartegen de mens zich niet mocht verzetten. De deportatie, slachting en vernietiging van miljoenen joden was maar mogelijk doordat men de mensen van hun spontaniteit wist te beroven. Dit verklaart ook waarom er in de concentratiekampen nooit een opstand van betekenis heeft plaatsgevonden.<sup>63</sup>

Het nieuwe impliceert altijd het onverwachte. Elk nieuw begin is als het ware een ‘mirakel’, omdat het het automatisch proces waarbinnen het plaatsgrijpt doorbreekt. Het is wat niet vanzelfsprekend is, wat niet onvermijdelijk voortvloeit uit iets anders. Vanwege de vrijheid van de spontaniteit is de mens het wezen van wie het onverwachte kan worden verwacht. Wil dit dan zeggen dat er gehandeld wordt overal waar mensen zijn? Stellig niet. De mens is een wezen dat tot handelen in staat is, wat echter niet betekent dat hij dit ook altijd doet. Hij kan dit ultiem menselijk vermogen ook uit het oog verliezen. Maar dat betekent, zo stelt Arendt, dat hij daarmee ook zijn menselijkheid verliest. Arendt ziet het moment waarop men zich met het handelen in de wereld inschrijft als een tweede geboorte. Een tweede geboorte omdat we met de eerste geboorte, onze oorspronkelijke fysieke verschijning op aarde, ons vermogen tot handelen nog niet noodzakelijk aanwenden. Pas met de tweede geboorte wordt de eerste geboorte, ons begin, onze aanwezigheid als nieuwe unieke persoon, bevestigd. Zelf vind ik deze uitdrukking van een tweede geboorte wat misleidend omdat het daardoor lijkt alsof het slechts om een eenmalige gebeurtenis gaat. Dit terwijl Arendt zelf aangeeft dat het beginnen iets is wat steeds opnieuw herhaald moet worden, omdat ook het handelen een automatisch proces in gang kan zetten. Dit kunnen we opmaken uit volgende passage:

“Ons politieke leven, het moge dan al staan voor het domein van het handelen, vindt trouwens ook plaats temidden van processen die we historisch noemen en die *ertoe neigen even automatisch te*

---

<sup>62</sup> Arendt, *Was ist Politik*, p. 50.

<sup>63</sup> Dit alles komt in het laatste hoofdstuk van het derde deel nog uitgebreid aan bod.

*worden als de processen van de natuur en de kosmos, hoewel ze begonnen werden door mensen. De waarheid is dat automatisme eigen is aan alle processen, wat ook hun oorsprong moge zijn – wat meteen verklaart waarom geen enkele op zichzelf staande handeling en geen enkele op zichzelf staande gebeurtenis ooit een mens, een natie of de mensheid eens en voor altijd kan bevrijden en redden. Het ligt in de natuur van de automatische processen waaraan de mens onderworpen is, maar waarin en waartegen hij zich kan handhaven door te handelen, dat zij het menselijke leven enkel naar de ondergang kunnen leiden.*<sup>64</sup>

Hieruit kunnen we afleiden dat de tweede geboorte die Arendt op het oog heeft niet anders kan zijn dan een voortdurend opnieuw geboren worden. Anders heeft ze geen enkele zin. Dit principe van de 'nataliteit' is voor Arendt van erg groot belang. Ze situeert daarin het menselijke vermogen bij uitstek. Hiermee gaat Arendt lijnrecht in tegen Heideggers 'Sein zum Tode'. Volgens Heidegger ontplooit de menselijke existentie zich in de manier waarop ieder zich tot de dood verhoudt. Voor hem is de menselijke existentie dus door die sterfelijkheid getekend. Arendt daarentegen stelt dat niet de sterfelijkheid, maar de nataliteit de menselijke bestaanswijze uitmaakt. Die nataliteit is immers wat het menselijke handelen mogelijk maakt.<sup>65</sup>

Maar dit handelen, dat de bevestiging is van ons eigen nieuw begin dat met onze geboorte in de wereld kwam, kan niet in afzondering gebeuren. De pluraliteit, de aanwezigheid van anderen, is de voorwaarde voor het spreken en handelen en wordt gekenmerkt door een tweeledigheid van gelijkheid en verscheidenheid. Indien men niet gelijk was zou men elkaar niet kunnen begrijpen. Er moet iets gemeenschappelijks zijn opdat men als mensen onder elkaar kan spreken en handelen. Tegelijkertijd wordt elk mens ook gekenmerkt door een verschil, anders zou hij het handelen en het spreken niet nodig hebben om zich verstaanbaar te maken. In woord en daad kan de mens aan deze verschillen uitdrukking geven, waardoor hij altijd ook zichzelf meedeelt en niet alleen maar een inhoud. Hierdoor kan hij zichzelf manifesteren als een unieke persoon. Dat is de ware betekenis van de pluraliteit. In het anders zijn onder gelijken kan de mens zichzelf worden, doordat hij zichzelf toont in het handelen en spreken. Precies daarin situeert zich dan ook de tweede geboorte:

*"In handelen en spreken laten mensen zien wie zij zijn, onthullen metterdaad hun unieke persoonlijke zelf, en worden aldus tot verschijningen in de mensenwereld, terwijl hun fysieke zelf, ook zonder enigerlei activiteit hunnerzijds, reeds tot een verschijning is geworden in de unieke gestalte van het lichaam en het unieke geluid van de stem."*<sup>66</sup>

Maar Arendt gaat verder. Niet alleen onthult de aanwezigheid van anderen iemand in zijn uniciteit. Het is volgens haar zelfs zo dat het 'zelf' maar tot stand kan komen binnen die

---

<sup>64</sup> Arendt, *Tussen verleden en toekomst*, p. 98 (mijn cursivering).

<sup>65</sup> Voor een meer uitgebreide bespreking van de notie 'nataliteit' bij Arendt, zie: D. De Schutter, *Het ketterse begin. Arendt over de filosofie van het actieve leven*, Budel: Damon, 2005.

<sup>66</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 177.

pluraliteit. Er is dus niet al een persoon die vooraf gaat aan het samenzijn met anderen en die hij dan ten overstaan van die anderen tot uitdrukking brengt. Pas in het samenzijn wordt iemand waarlijk zichzelf. Om die reden beweert Arendt dat men zijn zelf nooit bewust kan onthullen, alsof men zijn 'wie-zijn' zou bezitten, zoals men een aantal eigenschappen bezit. Integendeel, zo stelt ze:

"het is meer dan waarschijnlijk dat het 'wie', dat zo duidelijk en onmiskenbaar waarneembaar is voor anderen, verborgen blijft voor de persoon zelf, gelijk de *daimon* die in de Griekse godenleer ieder mens zijn gehele leven als een schaduw begeleidt, altijd van achter en over zijn schouder kijkend en dus slechts zichtbaar is voor hen die hij ontmoet."<sup>67</sup>

Hoewel het ontegensprekelijk zeer mooi klinkt, is het niet altijd duidelijk hoe we dit nu eigenlijk moeten begrijpen. Zo heeft de *daimon*-metafoor in deze passage aanleiding geven tot wat discussie.<sup>68</sup> Wat mij vooral problematisch lijkt aan die metafoor is het feit dat hij toch enigszins suggereert wat Arendt zelf nu juist lijkt te willen ontcrachten: namelijk dat het gaat om iets wat al op voorhand aanwezig is en wat men doormiddel van spreken en handelen aan anderen toont. De enige nuance die de *daimon*-metafoor daarin dan aanbrengt is dat men dit doet zonder zelf precies te weten wat men onthult. Maar mij lijkt het duidelijk dat, wanneer Arendt stelt dat iemands unieke persoon pas werkelijk tot verschijning kan komen in het handelen, het element van interactie hierin zeer belangrijk is. Dit blijkt uit twee zaken die volgens haar dat handelen kenmerken: ten eerste het feit dat het nooit in isolement kan gebeuren, ten tweede dat handelen altijd getekend wordt door onvoorspelbaarheid en onbegrensdsheid. Laten we eerst even stilstaan bij het eerste punt. Ten eerste wijst Arendt erop dat er in het Grieks en het Latijn twee werkwoorden bestaan voor wat wij met slechts een werkwoord, 'handelen', aanduiden. Die twee werkwoorden zouden volgens haar overeenkomen met twee fases in het handelen. De eerste fase is die van het beginnen, de leiding nemen. De tweede is die van het doorvoeren, het afhandelen. Daarvoor zijn anderen nodig, dat kan ik niet alleen. Het handelen situeert zich dus niet alleen in het begin, maar ook in alles wat erop volgt, wat het met zich meebrengt. Dit maakt dat handelen alleen kan geschieden in een netwerk van andere handelingen. Een netwerk dat zich uitstrekt naar verleden en toekomst toe. Daarnaast stelt Arendt het publieke domein regelmatig voor als een podium waarop men kan verschijnen en zich aan anderen kan tonen. Hierdoor kan het erop gaan lijken dat handelen betekent dat ik een vooraf ingestudeerd toneelstukje laat zien, waarbij de aanwezigheid van anderen slechts een soort van passieve aanwezigheid is. Hun functie bestaat er dan alleen in dat zij mij de kans geven mijzelf te onthullen. Maar dit is stellig niet wat Arendt ermee bedoelt. Veeleer lijkt het het volgende de betekenen: het publieke domein fungeert als een podium in die zin dat het, door de interactie met anderen, naar boven

---

<sup>67</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 178.

<sup>68</sup> Zie bijvoorbeeld: D. De Schutter en R. Peeters, "Politiek en singulariteit. Enkele opmerkingen bij de Arendtlectuur van Rudi Visser", *Ethische Perspectieven* 19 (2009) 2, p. 181-189.

brengt wat er nu eigenlijk uniek is aan mij. Pas in de interactie wordt het mogelijk een eigen positie in te nemen ten aanzien van alles wat mij omringt. Het is dus niet alleen zo dat de anderen het mij mogelijk maken mijzelf te onthullen, ze zijn ook medeconstitutief voor de persoon die ik ben, wordt en in de herinnering van anderen zal blijven. Dit gebeurt enerzijds doordat ze mijn handelen beïnvloeden, anderzijds omdat ze het mee helpen voltrekken, er gevolg aan geven. De manier waarop ik daardoor in relatie kom te staan tot alles om mij heen, bepaalt bijgevolg hoe mijn levensverhaal zich zal ontwikkelen en hoe ik na afloop herinnerd zal worden. Tegelijk brengt dit ook met zich mee dat wie ik ben altijd buiten mijn controle valt. En daarmee komen we aan bij het tweede punt. We hebben gezien hoe voor Arendt handelen ontstaat vanuit de vrijheid van de spontaniteit, het vermogen om op elk moment iets nieuws te beginnen. De 'nieuwheid' van dit nieuwe begin impliceert ook altijd dat het iets onverwachts heeft. Laten we de consequenties daarvan eens proberen door te trekken. Want niet alleen ik, ook anderen bezitten dit vermogen tot beginnen:

“Omdat de handelende persoon altijd optreedt te midden van en met betrekking tot andere handelende personen, is hij nooit alleen iemand die ‘doet’, maar tegelijkertijd ook iemand die ondergaat.”<sup>69</sup>

Wanneer anderen dus mijn handelingen mee voltrekken en verder zetten, zoals ik dat ook doe met die van hen, betekent dit dat de verdere gevolgen van mijn handelingen altijd buiten mijn controle blijven. Dit betekent, zoals Arendt zelf heel expliciet duidelijk zal maken, dat het netwerk van handelingen waarin ik mij in woord en daad inschrijf altijd gekenmerkt wordt door onbegrensdsheid - men weet niet hoever het zal uitdijen - en door onvoorspelbaarheid - men kan niet op voorhand zeggen waar het in zal uitmonden. Bovendien zijn mijn daden, doordat ik niet de volledige controle heb over hun uitwerking, ook altijd onomkeerbaar. Ik kan ze niet meer ongedaan maken. Ze hebben zich ingenesteld in een netwerk van andere handelingen en zijn hieruit niet meer los te trekken.

Deze onomkeerbaarheid en onvoorspelbaarheid maken volgens Arendt ook de zwakheid van het menselijke handelen uit. Het maakt het netwerk van handelingen ongrijpbaar en onbeheersbaar. Dit is volgens haar de reden waarom men altijd geprobeerd heeft het handelen te vervangen door iets anders. Bijvoorbeeld Plato poogde het maken in de plaats te stellen van het handelen doormiddel van het heerserprincipe. Dit impliceert dat één man de leiding neemt over de menselijke aangelegenheden, en afgezonderd van de anderen, de controle behoudt over zijn doen en laten. Maar wat het handelen, door de eraan inherente zwakheid, het meest bedreigt is het verlies aan vrijheid. Immers, wanneer ik mijn daden nooit meer ongedaan kan maken impliceert dit ook dat ik aan mijn daden vast blijf zitten, dat ik er mij niet meer van kan losmaken en op elk moment iets nieuws kan beginnen. Arendt stelt dat de enige remedie hiervoor niet te vinden is in een andere activiteit dan het handelen, maar in

---

<sup>69</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 188.

het handelen zelf. Want enkel door de daad van vergeving kan iemand vrijgesproken worden van dingen die hij in het verleden heeft gedaan. Daarnaast is er ook voor de onvoorspelbaarheid van het handelen, die mij ervan zou kunnen weerhouden om in vrijheid een initiatief te nemen, een oplossing. Deze is gelegen in de mogelijkheid een belofte te doen. Het feit dat mensen elkaar iets kunnen beloven en zich daaraan kunnen houden, biedt weerstand aan de beklemmende onvoorspelbaarheid. Maar dit mag niet uitmonden in een poging om het handelen totaal te gaan beheersen en de toekomst voor eens en altijd vast te leggen. Want daarmee vernietigt men opnieuw de vrijheid en houdt het handelen op een handelen te zijn.

We hebben in het vorige hoofdstuk eveneens besproken hoe de onbegrensdsheid van het menselijke handelen ook bij elkaar gehouden kan worden door iets wat zelf niet tot het handelen behoort, maar wel dat handelingsdomein begrenst. Bij de Grieken was de remedie voor deze zwakte van de menselijke aangelegenheden het stichten van de polis:

“Voor mensen konden overgaan tot handelen, moest een zekere ruimte zijn afgepaald en een zeker systeem zijn opgebouwd waarbinnen alle opvolgende handelingen zich zouden kunnen voltrekken, en die ruimte was het publieke domein van de polis en dat systeem was de wet.”<sup>70</sup>

Maar ten aanzien van dit stichten van de polis, dat aan het handelen vooraf zou gaan, treedt er een dubbelzinnigheid op in de tekst van *The Human Condition*. Want slechts een paar bladzijden verderop stelt Arendt:

“Het is alsof de muur van de polis en de grenzen van de wet een reeds bestaand publiek domein omsloten, dat echter zonder zo'n bescherming, die het tot een concrete werkelijkheid maakt, niet zou kunnen standhouden, het moment van handelen en spreken niet zou kunnen overleven.”<sup>71</sup>

Daar waar het er dus in eerste instantie op lijkt dat het afpalen van de polis en het instellen van de wet een voorwaarde is voor het handelen, lijkt Arendt er in het tweede citaat vanuit te gaan dat het handelen reeds aanwezig is, maar moet begrensd worden.<sup>72</sup> Wat we hieruit kunnen afleiden is dat het voor Arendt inderdaad zo is dat het handelen en spreken ook zonder de politiek mogelijk is, maar dat dit handelen spoedig vervluchtigt wanneer het niet bijeen gehouden wordt door het politieke domein.

Omwille van het feit dat het handelingsdomein gekenmerkt wordt door de inherente zwakheid van haar principiële onbegrensdsheid en doordat mensen nooit weten wie ze precies onthullen wanneer ze verschijnen op het publieke toneel, is er moed voor nodig om dit domein te betreden. Het is deze moed die iemand tot de held van zijn eigen verhaal maakt. In de

---

<sup>70</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 193.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>72</sup> Ook Rudi Visker merkt deze schijnbare tegenstrijdigheid op in: R. Visker, *Lof der zichtbaarheid. Een uitleiding in de hedendaagse wijsbegeerte*, Amsterdam: Sun, 2007, p. 58-59.



oorspronkelijke Griekse betekenis had het woord 'moed' volgens Arendt niet noodzakelijk iets te maken met een heldenfiguur. Moed slaat op "de bereidheid zelf om handelend en sprekend op te treden, om de stap de wereld in te doen en aan zijn eigen levensverhaal te beginnen."<sup>73</sup> De held kan dus volgens Arendt even goed een lafaard blijken te zijn. Want de moed is gelegen alleen al in het feit dat men de schuilplaats van het particuliere domein heeft durven verlaten en zich blootstelt aan de wereld.

Uit alles wat we hiervoor hebben besproken blijkt dat men met het verlaten van dit private domein zich bevrijd heeft van de last van het leven. Maar tegelijk haalt men zich daarmee een nieuwe last op de hals: de zorg om zijn bestaan als menselijk wezen. Want wanneer men het vermogen tot handelen niet aanwendt, heeft men zich misschien wel ergens van bevrijd, maar vrijheid en menselijkheid heeft men daarmee nog niet bereikt. De mens moet dus zelf de verantwoordelijkheid opnemen voor zijn bestaan door toe te treden tot de publieke, politieke ruimte. Dit kan niemand in zijn plaats doen. Om die reden haalt Arendt ook fel uit naar een politiek, opgevat als een orgaan dat de belangen van het volk representeert. In het handelen, en dus ook in de manifestatie van het belang van zijn existentie, kan men zich niet laten representeren, aldus Arendt. Ieder mens moet zelf opkomen voor zijn eigen onomstotelijk belang als uniek menselijk wezen, door zijn plaats in te nemen in het publieke, politieke handelingsdomein.

Ten slotte moeten we nog even stilstaan bij een laatste punt, dat verderop nog van belang zal worden. Het kan niet anders dan opvallen dat Arendt spreken en handelen voortdurend samenneemt. Zij wil beiden dan ook niet los van elkaar zien:

"Handelen zonder spreken zou geen handelen meer zijn, omdat er geen handelende persoon meer zou zijn, want de handelende persoon, de verrichter van daden, is alleen maar een mogelijkheid als hij tegelijkertijd de spreker van woorden is. De handeling die hij begint, wordt als een menselijk handelen geopenbaard in het woord, en ofschoon zijn daad ook zonder de begeleiding van woorden kan worden waargenomen in haar naakte fysieke verschijningsvorm, tot iets zinnigs wordt ze eerst door het gesproken woord."<sup>74</sup>

In eerste instantie kan het erop lijken dat zij hiermee bedoelt dat spreken het handelen steeds moet begeleiden om het te expliciteren, om de handeling als het ware te verduidelijken. Maar we kunnen in dit citaat duidelijk lezen dat handelen zonder spreken ophoudt een handelen te zijn, omdat het dan niet meer menselijk is. Ook in de inleiding van *The Human Condition* besteedt ze veel aandacht aan dit spreken:

"Het is de spraak die de mens tot een politiek wezen maakt."<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 185.

<sup>74</sup> *Ibid*, p. 177.

<sup>75</sup> *Ibid*, p. 14.

Dit heeft er alles mee te maken dat in de politiek de wereld op het spel staat. Men moet zorg dragen voor die wereld. Dit kan maar in de mate waarin men ook over haar kan spreken. In dit spreken over de wereld, en dus in de politiek, openbaart zich ook de betekenis van de werkelijkheid voor de mens:

“En wat mensen ook doen of weten of ervaren, het krijgt pas zin wanneer en in zoverre er over gesproken kan worden.”<sup>76</sup>

Maar niet alleen de werkelijkheid krijgt zijn betekenis op het moment dat ze voorwerp van gesprek wordt, ook het leven zelf ontleent zijn zin aan die ontsluiting van de wereld waarin hij leeft:

“(…) de mensen in het meervoud, d.w.z. mensen voor zover zij leven en zich bewegen en handelen in deze wereld, kunnen de dingen slechts als zinrijk ervaren wanneer en omdat zij in staat zijn met elkaar te spreken en zich voor elkaar en voor zichzelf verstaanbaar te maken.”<sup>77</sup>

Om die reden vreest Arendt dan ook de wetenschap, omdat zij spreekt in een taal van wiskundige symbolen, die op geen enkele manier meer kunnen vertaald worden naar het woord.

Voor ons is deze verknoping tussen woord en daad geen vanzelfsprekendheid meer. Vandaag zijn wij geneigd om beiden als twee heel verschillende menselijke vaardigheden te beschouwen. Echter, voor de Grieken was dit niet het geval:

“Denn es ist einer der merkwürdigsten und erregendsten Sachbestände gerade griechischen Denkens, daß in ihm von Anfang an, das heißt bereits bei Homer, eine solche prinzipielle Scheidung zwischen Reden und Handeln nicht statthat, daß der Täter großer Taten auch immer gleichzeitig ein Redner großer Worte sein muß – und dies nicht nur, weil große Worte gleichsam erklärend die großen Taten begleiten müßten, die sonst stumm der Vergessenheit anheimfielen, sondern weil *das Reden selbst von vornherein als eine Art Handeln aufgefaßt wurde.*”<sup>78</sup>

Arendt gaat dus nog verder. Niet alleen is het woord de voorwaarde voor de handeling, waardoor deze wordt verheven van stom geweld tot iets memorabels. Het spreken is zelf een soort handelen. Hierop berust volgens Arendt ook het genre van de Griekse tragedie en zijn drama, zijn handeling. Immers, tegen de slagen van het noodlot en van de Goden kan men zich op een fysieke manier niet weren. Maar men kan zichzelf er wel met het woord tegenover stellen en erop antwoorden. Hierdoor gaan de gesproken woorden deel uitmaken van de gebeurtenis, worden ze eraan gelijkwaardig, en wordt datgene wat gebeurt iets groots

---

<sup>76</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 14.

<sup>77</sup> Ibid, p. 14-15.

<sup>78</sup> Ibid, p. 48 (mijn cursivering).

en de herinnering waardig. Doordat men er het woord tegenoverstelt, kan de ondergang tot een daad verworden:

“Daß das Reden in diesem Sinne eine Art Handlung ist, daß der Untergang zu einer Tat werden kann, wenn man ihm Worte entgegenschleudert, während man untergeht – auf dieser Grundüberzeugung beruht die griechische Tragödie und ihr Drama, ihr Gehandeltes.”<sup>79</sup>

Hoe de handelingsvrijheid daardoor na verloop van tijd voornamelijk de vrijheid van het woord kon worden zien we in het volgende deel.

#### 4.2. Het vrije woord

Doordat voor de Grieken woorden ook daden konden worden, deed er zich gelijktijdig een evolutie voor met betrekking tot het vrijheidsconcept. Arendt schetst in *Was ist Politik?* hoe dat gebeurde. Aanvankelijk had vrijheid vooral betrekking op bewegingsvrijheid, wat niet enkel betekende dat men geen dwang van andere mensen ondervond, maar ook dat men zich kon verwijderen van de dwang van het levensonderhoud en het huishouden. Dit bracht ook altijd een zeker risico met zich mee, waardoor men zich in feite pas kon bevrijden wanneer men bereid was zijn leven te riskeren. Onvrij was men wanneer men te zeer aan het leven was gehecht. In eerste instantie werd vrijheid vooral gezien als deze zin voor avontuur en onderneming. Maar met het ontstaan van de polis, waarin de vluchtige daden en woorden van de sterfelijke mensen een blijvende status verwierven, onderging het vrijheidsbegrip een betekenisverschuiving. Aangezien voor de herinnering van grote woorden en daden de aanwezigheid van anderen vereist was, werd deze openbaarheid, die aanvankelijk slechts een bijkomstigheid was, tot de eigenlijke inhoud van het vrij zijn. Daarmee deed er zich met betrekking tot de vrijheid tegelijk een verschuiving voor van de activiteit van het handelen naar de activiteit van het woord.

“Gleichzeitig verschiebt sich die für das Frei-Sein wichtigste Tätigkeit vom Handeln auf das Reden, von der freien Tat auf das freie Wort.”<sup>80</sup>

Het lijkt mij belangrijk om even bij dit samenvallen van vrijheid met openbaarheid te blijven stilstaan, aangezien het, hoewel volstrekt niet vanzelfsprekend, in Arendts denken van essentieel belang is. Slechts in deze openbaarheid kan de vrijheid zich volgens haar manifesteren. Zoals we eerder hebben gezien komt ze dan ook hevig in het verweer tegen de opvatting van vrijheid als wilsvrijheid, daar dit een soort vrijheid is die zich in de

---

<sup>79</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 48.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 47.

verborgenheid ophoudt en daarom hoogst twijfelachtig blijft. Maar hoe moeten we dat begrijpen, dat de aanwezigheid van anderen tot de eigenlijke inhoud van het vrij-zijn behoort? Indien anderen mij herinneren omwille van mijn handelingen, blijf ik dan niet juist eeuwig aan mijn daden vastgeklonken? Kan ik dan eigenlijk nog wel vrij zijn, nog wel opnieuw beginnen? Arendt biedt een gedeeltelijke oplossing in de mogelijkheid van het vergeven. Maar dit heeft enkel betrekking op daden waarvan ik de uitwerking niet kon voorspellen en die iets bewerkstelligd hebben wat ik ongedaan zou willen maken. Maar dit impliceert steeds dat er ergens iets misgelopen is, wat mijn daad tot een slechte daad of zelfs tot een misdad heeft gemaakt. Maar wat indien ik geroemd wordt omwille van een bepaalde verwezenlijking, maar ik hier liever niet mee geïdentificeerd wordt? Wat indien men mij maar steeds opnieuw blijft gelijkstellen met die ene daad op dat ene moment, waardoor ik het gevoel krijg niet te kunnen zijn wie ik daarna ben geworden? Voor Arendt is de aanwezigheid van anderen van het grootste belang om zichzelf te worden. Men kan zichzelf volgens haar niet kennen, slechts de ander kan mij mijn betekenis toekennen. Maar is deze afhankelijkheid van anderen niet juist wat men meestal met onvrijheid associeert? Is dit het niet wat Sartre bedoelt wanneer hij één van zijn personages de woorden "L'enfer, c'est les autres"<sup>81</sup> in de mond legt? Hieruit blijkt maar weer eens de radicaliteit van Arendts denken. Steeds opnieuw verdraait en herdefinieert zij begrippen die voor ons een heel andere connotatie hebben. Het is dan ook slechts mogelijk om haar te begrijpen wanneer je het hele plaatje probeert te zien en bereid bent om de inhoud van bepaalde begrippen in dat kader te herzien. Mij lijkt het zo te zijn dat je dit gelijkstellen van vrijheid met openbaarheid maar kan begrijpen in relatie tot wat zij onder waarheid verstaat. Zoals we eerder hebben gezien kan volgens haar waarheid maar gegenereerd worden in een gemeenschappelijke wereld, waarin verschillende mensen dezelfde dingen op een andere manier zien. Pas wanneer zij, die elk vanuit een ander perspectief kijken, zich ervan vergewissen dat wat zij zien hetzelfde is, weten ze dat het ook werkelijk is. Deze gelijkblijvendheid in de dingen vormt hun essentie, het is datgene waarvan we onder elke voorwaarde kunnen zeggen dat het waar is. Hiermee gaat Arendt radicaal in tegen Heideggers opvatting over hoe waarheid zich toont, met name als gevolg van het jezelf onttrekken aan de 'vervallenheid' van het alledaagse. Voor hem is de eigenlijke bestaanswijze, die de waarheid tot verschijning laat komen, diegene waarin men met zichzelf en met het zicht op de eigen sterfelijkheid alleen durft te zijn. Arendt keert deze verhouding om. Voor haar is het leven in de openbaarheid de eigenlijke bestaanswijze en het leven in de verborgenheid de oneigenlijke.

De vrijheid zoals die gerealiseerd wordt in de openbaarheid kan voor haar dan ook geen andere zijn dan die van het met elkaar spreken en overleggen. Want precies daarin ontvouwt zich de mogelijkheid een veelheid aan perspectieven samen te brengen en met elkaar te confronteren. Belangrijk is wel om daarbij de heel specifieke opvatting van spreken als een

---

<sup>81</sup> Dit bekende citaat van Sartre komt uit het toneelstuk *Huis-clos*.

soort handelen in het achterhoofd te houden. Want de vrijheid die in dit soort van spreken gerealiseerd wordt, wordt volgens Arendt in de politieke ervaring al in een vroeg stadium verdrongen door een andere vorm van vrijheid, die wij vandaag nog steeds met het bestaan van 'het vrije woord' associëren, en die niet met de eerste in tegenspraak, maar toch van een heel andere orde is: de vrijheid van meningsuiting, m.a.w. het recht zijn mening te uiten en die van anderen te aanhoren. Deze is van een heel andere aard dan de eerste, daar de vrijheid om met elkaar te spreken en te overleggen er geenszins in bestaat dat iedereen kan zeggen wat hij wil, of dat elk mens het recht zou hebben om zichzelf, zoals hij is, uit te drukken. Waar het om gaat is dat niemand dat wat objectief is, in zijn volle werkelijkheid kan ervaren, wanneer het zich slechts vanuit één perspectief toont en openbaart. Indien men de wereld, zoals zij 'werkelijk' is wil ervaren, kan dat pas wanneer men haar verstaat als iets wat voor velen gemeenschappelijk is. Deze wereld die zich door de vele perspectieven steeds anders toont kan maar begrijpelijk worden wanneer velen met elkaar over haar spreken en hun meningen en perspectieven met elkaar delen en bespreken. De waarheid of werkelijkheid van de wereld hangt dus af van de mate waarin er over haar gesproken wordt:

"Erst in der Freiheit des Miteinander-Redens entsteht überhaupt die Welt als das, worüber gesprochen wird, in ihrer von allen Seiten her sichtbaren Objektivität. In-einer-wirklichen-Welt-Leben und Mit-Anderen-über-sie-Reden sind im Grunde ein und dasselbe"<sup>82</sup>.

Hieruit kunnen we concluderen dat in de waarheid leven en vrij zijn in politieke zin voor Arendt samenvallen. En dan wel in die zin dat men vrijer is naarmate de wereld waarin men leeft meer werkelijk is en men onvrij is wanneer men gevangen gehouden wordt in één bepaalde perceptie op de werkelijkheid. Tegelijk veronderstelt het met elkaar kunnen spreken natuurlijk dat men al ergens van bevrijd is, dat men zich hiervoor al vrij heeft kunnen maken. Maar de eigenlijke politieke vrijheid realiseert zich pas op het moment dat de wereld zich van alle kanten, doorheen de perspectieven van anderen, laat zien en zich zodoende in zijn ware gestalte openbaart. De band tussen waarheid en vrijheid die Arendt hier legt is uniek en van een heel andere orde dan het soort van vrijdenken dat de filosoof noopt om alles wat zijn gedachten afleidt, stuurt of conditioneert van zich af te werpen teneinde de waarheid te vinden. Arendt draait de hele volgorde om: Volgens haar kan je pas vrij zijn wanneer je in de waarheid leeft en dit kan slechts wanneer je met anderen samenleeft. Zoals ze in *Totalitarisme* duidelijk maakt is het nu precies dit onvermogen om in de waarheid te leven dat mensen tot slaaf of slachtoffer van het Nazi-regime heeft gemaakt. Doordat het een fictieve wereld creëerde waarin niemand zich nog kon oriënteren, was er noch voor de vrijheid van de spontaniteit, noch voor het vermogen tot oordelen nog plaats. Bijgevolg raakte een ieder gevangen in een isolement en werd vervolgens de weerloze speelbal van een heerser die wenste de loop van de geschiedenis naar zijn hand te zetten.

---

<sup>82</sup> Arendt, *Was ist Politik*, p. 52.

Weliswaar is het belangrijk om op te merken dat niet elke vorm van samenleven er één is die waarheid aan het licht brengt. Arendt maakt een strikt onderscheid tussen die vorm van samenleven die zich in de openbaarheid afspeelt en erin bestaat met elkaar te praten en te discussiëren en dewelke zich in de verborgenheid van het huishouden of binnen de familie afspeelt en niets anders is dan 'het in elkaars gezelschap verkeren'. Bovendien is een leven in de openbaarheid nog niet hetzelfde als een leven in vrijheid, in politieke zin. Deze ontstaat maar wanneer zij gestalte krijgt in een afgegrensde politieke ruimte. Om die reden is bijvoorbeeld de openbaarheid van de markt niet politiek. Arendt hecht in haar analyse veel belang aan die afgrenzing, die het politieke vrij-zijn mogelijk maakt. Ook daarmee gaat ze opnieuw in tegen de opvattingen die wij vaak over vrijheid blijken te hebben: de idee dat vrijheid altijd een radicaal en fundamenteel vrij-zijn zou impliceren. Vrijheid, zo schijnen we vaak te denken, is pas vrij wanneer ze totaal is. Met de waarde die Arendt hecht aan de afgrenzing van de politieke ruimte als voorwaarde voor de vrijheid, maakt ze nogmaals duidelijk hoe vrijheid juist in een verbondenheid ontstaat, en niet in een van alles losgesneden bandeloosheid.

#### 4.3. Onsterfelijkheid

We hebben eerder reeds aangehaald dat volgens Arendt de mens in feite het enige wezen is dat sterfelijk is, doordat zijn leven zich als het ware in een rechte lijn afspeelt en daarmee de biologische kringloop van de eeuwigheid doorkruist. Toch probeert de mens aan die sterfelijkheid te ontsnappen en poogt op de één of andere manier onsterfelijk te worden. Maar Arendts denken maakt duidelijk dat we deze onsterfelijkheid niet bereiken door wetenschappelijke innovatie waardoor we ons leven langer kunnen rekken aan de beademingspomp of doordat we de eeuwige jeugd kunnen verkrijgen. We bereiken het ook niet doordat we de ruimte veroveren en daar in de sterren onze naam kunnen schrijven. Onsterfelijk worden we maar eerst door onze woorden en daden, uitgesproken en verricht in een gedeelde publieke ruimte, waar we het uitzonderlijke kunnen bewerkstelligen en daarom herinnerd kunnen worden. Dit vermogen om zich te kunnen laten zien in een uitzonderlijke daad, is de uitmuntendheid of virtuositeit, waarin tegelijk ook de vrijheid tot verschijning komt. In het essay *Wat is vrijheid?* stelt Arendt:

“De vrijheid als inherent aan het handelen wordt misschien het best verhelderd door Machiavelli's concept van de *virtù*, de voortreffelijkheid waarmee de mens de kansen die de wereld hem biedt, onder het mom van *fortuna*, aangrijpt. De betekenis ervan wordt het best weergegeven door “virtuositeit”, een uitmuntendheid die we toeschrijven aan de uitvoerende kunsten (...), waar de prestatie in de opvoering

zelf ligt en niet in een eindproduct dat de activiteit waardoor het in leven geroepen werd, overleeft en er onafhankelijk van wordt.”<sup>83</sup>

Arendt stelt het handelen hier voor als een kunst waarin men zich virtuoos kan tonen. Ook in *The Human Condition* brengt ze dit ter sprake:

“De politiek is de kunst die mensen leert hoe het grootse en schitterende te volbrengen.”<sup>84</sup>

Het handelen kan maar naar dit criterium van grootsheid beoordeeld worden. Maar ook daar schrijft ze dat “grootheid, of de specifieke betekenis van iedere daad, slechts (kan) zijn gelegen in de prestatie zelf, en noch in haar motieven noch in haar resultaat.”<sup>85</sup>

Iemand verkrijgt maar onsterfelijkheid doordat zijn grootse daden herinnerd worden. Maar de grootsheid van iemand ligt stellig niet in de mate waarin hij herinnerd wordt, ze ligt in de handeling zelf. Verhalen en monumenten kunnen daarvan getuigen. Maar hoewel Arendt dit zeker heel belangrijk vindt, zal ze aan zo’n neerslag van een handeling een niet geringe, maar toch minderwaardige rol toebedelen. Dat heeft er alles mee te maken dat zij het maken, waartoe zij ook het neerschrijven van een verhaal of het vervaardigen van een monument rekent, als minderwaardige activiteiten beschouwt. Om die reden is voor haar onsterfelijkheid niet zozeer te verkrijgen in de mummificatie voor de eeuwigheid, die wel degelijk kan helpen om de herinnering te bewaren. Levend kan deze herinnering maar blijven binnen het handelingsdomein, dat het eigen individuele leven overleeft en steeds verder uitdijt. Niettemin is deze neerslag in verhalen constitutief voor de wereld die in dat handelen op het spel staat. Daarom kan je je afvragen of beiden niet uiteindelijk even belangrijk zijn. Toch is het zo dat het handelen de voorwaarde is voor het verhaal. Het is er in zekere zin afhankelijk van. Indien er niet meer gehandeld wordt blijft er ook geen verhaal over om te vertellen. Daarom stelt Arendt het handelen voorop. Wanneer men leeft in een realiteit waar niet meer gehandeld wordt, verliest het verhaal elke betekenis. Het stelt dan niet meer voor dan een stuk perkament uit een vervlogen tijdperk.

Dit is ook de reden waarom vrijheid en onsterfelijkheid voor Arendt in elkaars verlengde liggen en zelfs in zekere zin aan elkaar identiek zijn. Immers, in het verrichten van een onsterfelijke daad toont zich de vrijheid. Niet alleen de vrijheid van het handelen zelf, maar ook de vrijheid van de eeuwigheid, die men verkrijgt doordat zijn daden zullen herinnerd worden en hun rol zullen blijven spelen in het netwerk van handelingen waaraan steeds opnieuw mensen zullen deelnemen. In deze continuïteit en stabiliteit manifesteert zich de vrijheid van de onsterfelijkheid die ook altijd tegelijk de vrijheid van de openbaarheid en de waarheid is. In die manifestatie van de vrijheid krijgt het menselijk leven dan ook zijn uiteindelijke zin en betekenis.

---

<sup>83</sup> Arendt, *Tussen verleden en toekomst*, p. 83-84.

<sup>84</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 205.

<sup>85</sup> Loc. cit.

## Deel 2: Wat is politiek?

In het eerste deel hebben we een aantal concepten als politiek en vrijheid besproken, die voor Arendt op een specifieke manier met elkaar in verband staan en daardoor ook hun heel eigen betekenis krijgen. Met haar bespreking van het politieke introduceert zij ook een aantal begrippen die betrekking hebben op de verhouding tussen mensen en hun relatie tot de hen omringende werkelijkheid en politiek ruimte. Maar daarmee is nog maar weinig gezegd over datgene waarin die verhoudingen precies bestaan en wat zich dan daadwerkelijk in het politieke domein kan afspelen. Hoewel Arendt daarover zeker geen concrete analyses geeft, die onmiddellijk terug te vertalen zijn naar de politieke praktijk, formuleert ze toch een soort van grammatica die een leidraad kan zijn om een andere invulling te geven aan het politieke bestaan van de mens. De bakens die zij daarmee uitzet wil ik in dit deel bespreken. De titel van dit deel, “wat is politiek”, verwijst niet naar een weergave van wat er in het gelijknamige boek wordt besproken, maar geeft aan dat er hier zal worden uitgegaan van een meer inhoudelijke benadering van wat politiek nu eigenlijk daadwerkelijk is.

### **1. Politiek samenzijn**

#### 1.1. Gelijkheid versus uniformiteit

De bevrijding als voorwaarde voor de vrijheid is in het vorige deel al uitgebreid aan bod gekomen. We formuleerden die bevrijding daar als afwezigheid van dwang, meer bepaald van de dwang die uitgaat van de noodzaak. Maar onder dwang verstaan we natuurlijk ook heerschappij. De bevrijding die nodig is voor de vrijheid van een politiek leven impliceert ook dat er geen hogere instantie is die de anderen beveelt wat ze moeten doen. Dit klinkt op het eerste zicht vanzelfsprekend. Maar de consequenties die Arendt daaraan verbindt zijn dat geenszins. Want, zo stelt ze, dit betekent ook dat er binnen het politieke domein geen onderscheid kan bestaan tussen regeerders en geregeerden. De hele tweedeling die politiek vandaag de dag kenmerkt, met name die tussen de koning en zijn onderdanen, de machthebbers en het volk wordt daarmee in één beweging van tafel geveegd. Wederom neemt Arendt een voorbeeld aan de Griekse polis, waar deze gelijkheid, als afwezigheid van heerschappij, ontstond en een voorwaarde werd voor de vrijheid:



“Vrijheid als politiek verschijnsel ontstond tegelijkertijd met de Griekse stadstaten. Sinds Herodotus werd ze opgevat als een vorm van politieke organisatie waarin de burgers samenleefden in een toestand zonder overheersing, zonder onderscheid tussen geregeerden en geregeerden.”<sup>86</sup>

Dit betekent dus dat men in de politiek niet alleen vrij moet zijn van dwang, maar ook zelf geen dwang mag uitoefenen. Men mag zelf ook geen heerser zijn. Dit is wat verwarrend, omdat we in het eerste deel hebben gezien dat slechts wie zich vrij kan maken van de noodzaak, door het werk van het huishouden aan anderen over te laten en over hen te heersen, kan toetreden tot het politieke domein. Heerschappij is dus niet afwezig in het privé-domein, echter wel in de publieke, politieke ruimte. Dit politieke domein wordt dan ook strikt gescheiden van het privé-domein, opdat men er onder gelijken zou kunnen vertoeven. Hieruit wordt duidelijk dat de gelijkheid waarover Arendt spreekt geen algemene gelijkheid is, die op iedereen van toepassing zou zijn. De gelijkheid waarvan hier sprake is, is er één die slechts op een select aantal mensen betrekking heeft en die tegelijk een ongelijkheid buiten het politieke domein veronderstelt. Het toetreden tot het politieke domein impliceert nu net dat men daar onder gelijken kan vertoeven, terwijl men dat elders niet kan. Het gaat dan ook stellig niet, zoals wij vandaag geneigd zijn te denken, om een biologische gelijkheid of om de idee dat we uiteindelijk allemaal gelijk zijn. Waar het om draait is precies het omgekeerde. We zijn allemaal verschillend en niet iedereen beschikt over de mogelijkheid om aan de politiek deel te nemen. Maar degenen die daar wel toegang toe hebben, worden voor de gelegenheid gelijkgeschakeld. Het was dit soort gelijkheid, gestoeld op de afwezigheid van heerschappij, die volgens Arendt tot uitdrukking kwam in de term die de Grieken voor deze regeringsvorm gebruikten: *isonomie*. Om die reden toont ze zich ook geen voorstander van de democratie, aangezien de term ‘cratie’ daarin nog wel naar een vorm van heerschappij verwijst: die van het volk. Volgens haar werd het woord democratie oorspronkelijk door de tegenstanders van *isonomie* als een scheldwoord gebruikt. De term gaf uitdrukking aan volgende beschuldiging: “wat jullie het ontbreken van overheersing noemen is in feite slechts een andere vorm van overheersing; het is de slechtste regeringsvorm, de overheersing door het demos.”<sup>87</sup>

Deze opvatting over gelijkheid druist werkelijk volledig in tegen alles wat wij onder gelijkheid begrijpen. Arendt bekommert zich namelijk niet het minst om sociale gelijkheid of om gelijkheid van mensen omwille van het feit dat ze deel uit maken van de menselijke soort alleen. Misschien is het daarom wel één van de moeilijkst te verteren punten van Arendts denken. Ze heeft hieromtrent dan ook regelmatig de wind van voren gekregen.<sup>88</sup> Haar visie lijkt immers voor ons onaanvaardbare zaken als slavernij, onderdrukking en discriminatie niet alleen niet te veroordelen, maar zelfs in zekere zin te ondersteunen! Bovendien dreigt ze uit te monden in een politiek elitarisme. Wat ons o.a. zo zwaar valt aan haar opvattingen is de

---

<sup>86</sup> H. Arendt, *Over revolutie*, Amsterdam: Olympus, 2009, p. 45 (hierna: Arendt, *Over revolutie*).

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>88</sup> Onder meer als reactie op haar “Overpeinzingen bij Little Rock”. Zie voor die hiervoor: Arendt, *Verantwoordelijkheid en oordeel*, 187-202.

bewuste scheiding die ze maakt tussen sociale en politieke gelijkheid. Voor ons vallen deze immers voortdurend samen. Politiek is er op gericht om alle sociale verschillen tussen mensen uit te wissen of te minimaliseren. Daar gaat zij bewust regelrecht tegenin. Hoewel het een zekere inspanning vraagt om, met haar, tegen onze tijdsgeest in te denken, kunnen we haar alleen maar begrijpen wanneer we ons proberen open te stellen voor datgene wat ze daarmee op het oog heeft, voor datgene wat haar drijft. Dan pas zijn we in staat om ook de nuances in haar visie, die de radicaliteit ervan toch enigszins temperen, te erkennen.

Uiteindelijk is het Arendt te doen om de vrijheid. Vrijheid verkrijgt men, zoals eerder gezegd, doordat men zich als een unieke, onvervreembare persoon kan tonen. Dit kan enkel binnen een domein waarin iedereen als gelijke binnentreedt. Het lijkt een vreemde gedachte om uniciteit op gelijkheid te stoelen. Nog eigenaardiger is het dat deze gelijkheid niet voor iedereen geldt en ook niet absoluut is. Toch is het cruciaal voor het parcours dat Arendt aflegt. De gelijkheid die binnen het politieke domein vereist is, is van kunstmatige aard. Deze gelijkmaking is nodig, *juist omdat* er ongelijkheid bestaat.

“De op het publieke domein bestaande gelijkheid kan niet anders zijn dan een gelijkheid van ongelijken, die in sommige opzichten en voor bepaalde doeleinden moeten worden ‘gelijkgeschakeld’. En de gelijkmakende factor vloeit niet voort uit de menselijke ‘natuur’, maar komt van buitenaf (...). Politieke gelijkheid staat daarom in lijnrechte tegenstelling tot onze gelijkheid voor de dood (...) of tot gelijkheid voor God (...). In deze gevallen is er geen gelijkmakende factor nodig, omdat wij hierin hoe dan ook gelijk zijn.”<sup>89</sup>

Ten eerste is het belangrijk om op te merken dat Arendt hier toegeeft dat we in bepaalde opzichten inderdaad gelijk zijn. Ze ontkent dit dus niet. Maar ze beschouwt het als politiek irrelevant. Het is een gelijkheid waar we eigenlijk geen aandacht aan moeten besteden, juist omdat het al gegeven is. Daarnaast lijkt ze, wat onze ongelijkheid betreft, een wat vreemde bocht te nemen: men is ongelijk en opdat men zich in zijn uniciteit kan tonen is er eerst een politieke gelijkmaking nodig. Maar om Arendt goed te begrijpen is het, denk ik, nodig het onderscheid te maken tussen ongelijkheid, die in feite een conditie is waaraan we niet kunnen ontsnappen, waarin we gevangen zitten, en onvervreemdbaarheid of uniciteit, die we pas kunnen verkrijgen in het spreken en handelen en waarin de vrijheid zich toont. Om dit te verduidelijken zou ik me willen beroepen op een beeld dat Arendt gebruikt in *On revolution*. Daar vergelijkt ze de politieke actor, zoals die in de publieke ruimte verschijnt, met een toneelspeler die een masker draagt.<sup>90</sup> Hij verbergt daarmee zijn gelaat, maar zijn echte, ware stem klinkt doorheen het masker. De drager van het masker is geen hypocriet die zijn ware aard wil verbergen. Integendeel, het masker is een symbool voor de wereldlijke conventies die hem is staat stellen om zijn private zelf ter zijde te schuiven, irrelevant te maken. Hierdoor

---

<sup>89</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 213.

<sup>90</sup> Ik dank de verwijzing en de analyse aan: G. Kateb, “Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt”, *Political Theory* 5 (1977) 2, p. 151.

kan hij zich op een onvervreemdbare manier manifesteren in het loutere spreken en handelen. Daar waar het dus op het eerste zicht een beetje vreemd lijkt om in een sfeer van openbaarheid het symbool van het masker in te roepen, lijkt het mij vooral tekenend voor de manier waarop Arendt de gelijkheid, nodig voor het politieke handelen, ziet. Deze gelijkheid camoufleert de determinerende verschillen tussen mensen en laat hen als gelijken aan elkaar verschijnen. Pas op die manier kan datgene wat hen werkelijk uitzonderlijk maakt, hun woorden en daden, in de openbaarheid treden. Het verlies aan zelf staat dus in functie van het verkrijgen van een ander werkelijk zelf.

Heel anders is het echter gesteld in een maatschappij waarin alle verschillen tussen mensen zonder meer worden uitgevlakt. In dit verband spreekt Arendt van een nivelleringsproces en van een massamaatschappij. De gelijkheid zoals die zich in de moderne maatschappij opdringt, vindt zijn oorsprong volgens haar in de vertroebeling van het strikte onderscheid tussen het private en het publieke domein. Door die vervaging van de grenslijn tussen privé-leven en politiek zijn ook “de betekenis van deze beide termen en hun zin voor het leven van de enkeling tot bijna onherkenbaar wordens toe veranderd.”<sup>91</sup> Private aangelegenheden, zoals het arbeiden en het gezinsleven, hebben zich in de openbaarheid gewerkt. Dit proces noemt Arendt de vermaatschappelijking van de samenleving. Binnen die maatschappij is iedereen zich tot elkaar gaan verhouden als de leden van een familie en werd een politiek orgaan gevormd naar het model van de huishouding. Bijgevolg zijn de eigenlijke publieke activiteiten, zoals het spreken en handelen naar de persoonlijke en intieme levenssfeer verdrongen en wordt gelijkheid opgevat als uniformiteit:

“Beslissend is in deze dat de maatschappij de mogelijkheid tot handelen, die vroeger aan de huishouding was ontzegd, thans over de gehele linie en op alle niveaus uitsluit. In plaats daarvan verwacht de maatschappij dat elk van haar leden zich zal houden aan een zeker stelsel van gedragingen, en legt ze ontelbare uiteenlopende voorschriften op, die alle de strekking hebben haar leden te persen in het keurslijf van het (maatschappelijk) goede gedrag, en elk spontaan handelen of iedere buitengewone prestatie uit te sluiten. (...) de maatschappij nivelleert onder alle omstandigheden, en de overwinning van de gelijkheid in onze moderne wereld betekent slechts de politieke en wettelijke erkenning van het feit dat de maatschappij het publieke domein heeft veroverd, en dat zich onderscheiden en afwijken van de massa particuliere aangelegenheden van het individu zijn geworden.”<sup>92</sup>

Het moet duidelijk worden dat dit soort van gelijkheid, begrepen als het permanent uitwissen van de verschillen, een einde maakt aan de vrijheid. We zijn immers, als gevolg van de omkering tussen de private en de publieke aangelegenheden, niet meer bij machte om onsterfelijkheid te verwerven in het publieke domein. We kunnen onszelf met andere woorden niet meer als vrij wezen manifesteren. We kunnen ons nog wel in onze uniciteit tonen binnen

---

<sup>91</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 45.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 48-49.

de privé-sfeer. Maar deze private omgeving heeft niet dezelfde draagkracht als de publieke wereld die ons handelen voor altijd in zich op kan nemen. Wat ons in Arendts denken zo tegendraads aanvoelt, beschouwt zichzelf dus als een herstellen van een rangorde die in het verleden op zijn kop is gezet en waarvan wij bijgevolg vervreemd zijn geraakt. Door die omkering wordt de publieke gelijkheid er één die mensen niet gelijk, maar eender, inwisselbaar maakt, zoals dat ook bij de collectieve arbeid het geval is. Ook daar gaat immers ieder beseft van de eigen individualiteit verloren en verdwijnt men als het ware in één groot arbeidend lichaam.

Vanuit deze gedachte is het ook mogelijk om Arendts kritiek op de massamaatschappij te thematiseren, waarmee we tegelijk de stap zetten naar haar politiek elitarisme. Binnen de sfeer van het huishouden kon de mens immers nooit bestaan als een volwaardig menselijk wezen, maar altijd slechts als een exemplaar van de diersoort mens. Doordat de private activiteiten met de opkomst van de maatschappij steeds verder om zich heen zijn gaan grijpen en uiteindelijk het hele publieke en politieke domein hebben bezet, werden ook alle publieke betrekkingen getransformeerd naar dit model. De wetenschappelijke basis daarvoor werd geleverd door de sociale wetenschappen die mensen in al hun activiteiten reduceerden tot een geconditioneerd en op impulsen reagerend dier. Hierdoor verkreeg ook de economie haar wetenschappelijk karakter, met de statistiek als haar technisch apparaat. Maar dit kon pas op het moment dat “mensen maatschappelijke wezens waren geworden die zich unaniem aan dezelfde gedragsschema’s hielden, zodat degenen die de regels niet in acht namen, als onmaatschappelijk of abnormaal konden worden beschouwd.”<sup>93</sup> Statistiek is immers pas geldig wanneer ze betrekking heeft op grote aantallen en op lange perioden. Belangrijke daden en gebeurtenissen worden bijgevolg in de statistiek slechts tot de afwijkingen en schommelingen gerekend. In de zeldzaamheid van zulke uitzonderingen vindt de statistiek namelijk haar technische rechtvaardiging. Maar men minimaliseert daarmee datgene wat nu juist van onomstotelijk belang is:

“Nochtans openbaart het zinvolle van alledaagse betrekkingen zich niet in het gewone alledaagse leven maar in uitzonderlijke daden, precies zoals de betekenis van een historisch tijdperk slechts af te lezen is uit de enkele belangrijke gebeurtenissen die er hun stempel op hebben gedrukt.”<sup>94</sup>

Waar er meer mensen bijeen zijn, zijn de wetten van de statistiek beter toepasbaar, daar het werken met grotere getallen een kleiner worden van de afwijking betekent. Dit heeft het zeer belangrijke gevolg dat naarmate de bevolking van een bepaalde staat groter wordt, het sociale element het publieke domein meer zal gaan beheersen dan het politieke. De uniformiteit wordt immers groter, dus de nood aan politieke gelijkschakeling verdwijnt. Dit

---

<sup>93</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 50.

<sup>94</sup> Loc. cit.

brengt ons bij Arendts verwerping van de massamaatschappij, die duidelijk voortkomt uit haar bekommernis om de politiek en de vrijheid:

“De Grieken, wier stadstaat het meest individualistische en het minst conformisme bevorderende staatsbestel was dat wij kennen, waren er zich volstrekt van bewust dat de *polis*, waarin de nadruk zo sterk viel op handelen en spreken, zich slechts zou kunnen handhaven wanneer het aantal van zijn burgers beperkt bleef. Grote aantallen mensen, in massaverband bijeenlevend, worden bijna onweerstaanbaar gedreven in de richting van despotisme, of dit nu het despotisme is van de alleenheerser of van de meerderheidsregering”.<sup>95</sup>

De beperkte toegankelijkheid van het politieke domein dient dus ter bescherming van datgene waaraan het haar betekenis ontleent: de vrijheid. Deze wordt vernietigd van zodra het sociale het publieke domein gaat bezetten. Hieruit komt dan ook Arendts kritiek op de opkomst van de maatschappij en de omkering van de private en de publieke activiteiten voort. Grote massa's doen het conformisme en de gelijkvormigheid toenemen, waardoor het uitzonderlijke steeds minder plaats kan grijpen. Over de wetenschap die dat conformisme bestudeert zegt ze dan ook:

“De onplezierige waarheid met betrekking tot behaviorisme en de geldigheid van zijn ‘wetten’ is dat hoe meer mensen er zijn, hoe waarschijnlijker het wordt dat zij uniforme gedragsschema's zullen gaan vertonen, en hoe onwaarschijnlijker dat zij afwijking daarvan zullen tolereren. Statistisch zal dit aantoonbaar zijn in de vermindering en het kleiner worden van schommelingen. In het werkelijke leven zal het steeds minder mogelijk zijn met daden in dit nivelleringsproces in te grijpen, en gebeurtenissen zullen steeds meer hun betekenis, dat wil zeggen hun vermogen de historische tijd te belichten, verliezen.”<sup>96</sup>

Hieruit kunnen we opmaken dat het conformisme waarlijk een soort van opslopend effect heeft. Het dijt uit en toont zich steeds intoleranter ten opzichte van datgene wat afwijkt. We kunnen de dreiging voelen die daarvan uitgaat. Het doet denken aan een modderstroom die als een dun straaltje ontstaat en uiteindelijk hele steden en dorpen met zich meesleurt. Hoe groter de stroom wordt, hoe moeilijker het wordt om zich ertegen te verzetten.

Uit al het voorgaande is duidelijk geworden dat de gelijkheid die nodig is voor deelname aan de politiek van een heel andere orde is dan de eenwording waardoor de massamaatschappij wordt gekenmerkt. Maar om ten slotte helemaal te begrijpen hoe specifiek Arendts opvatting van politieke gelijkheid is en op welke manier deze de vrijheid mogelijk maakt, is het nodig nog even stil te staan bij de volgende passage uit *Was ist Politik?*:

---

<sup>95</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 51.

<sup>96</sup> Loc. cit.

“Ohne solche Anderen, die meinesgleichen sind, gibt es keine Freiheit, und darum ist der, der über Andere herrscht und daher auch von Anderen prinzipiell verschieden ist, zwar glücklicher und beneidenswerter als die, welche er beherrscht, aber er ist *um nichts freier*. Auch er bewegt sich in einem Raum, in dem es Freiheit überhaupt nicht gibt. Dies ist für uns *schwer zu verstehen, weil wir mit Gleichheit den Begriff der Gerechtigkeit verbinden und nicht den der Freiheit*, und so den grieschischen Ausdruck für eine freie Verfassung, die „isonomia“ (...), *in unserem Sinne einer Gleichheit vor dem Gesetz mißverstehen*. „Isonomia“ aber heißt weder, daß all vor dem Gesetz gleich sind, noch daß das Gesetz das gleiche für alle ist, sondern lediglich, daß *alle den gleichen Anspruch auf politische Tätigkeit haben*, und diese Tätigkeit war in der Polis vorzugsweise eine Tätigkeit des Miteinander-Redens. „Isonomia“ ist darum vorzugsweise *Redefreiheit* (...).“<sup>97</sup>

Wat ons dus zo sterk tegen de borst stuit in Arendts opvatting van gelijkheid is precies de onrechtvaardigheid die ervan uitgaat, omdat ze niet voor iedereen geldt. Maar Arendt maakt hier duidelijk hoe dit samennemen van gelijkheid en gerechtigheid ons verhindert haar relevantie voor de vrijheid te begrijpen. Dit is ook wat haar als filosofe zo bijzonder maakt: haar vermogen om begrippen uit elkaar te halen, die voor ons, zonder dat we het beseffen, altijd en overal automatisch met elkaar versmolten zijn. Zij laat zien hoe dit ons denken over politiek, werkelijkheid en vrijheid voortdurend vertroebelt. Wanneer we in staat zijn gelijkheid los te zien van rechtvaardigheid, kunnen we misschien ook begrijpen waarom gelijkheid slechts tussen een beperkt aantal mensen en binnen een afgebakend domein mogelijk is:

“Es bedarf also für die Freiheit nicht einer egalitären Demokratie im modernen Sinne, wohl aber einer noch so eng oligarchisch oder aristokratisch beschränkten Sphäre, in welcher zum mindesten die Wenigen oder die Besten als Gleiche unter Gleichen miteinander umgehen. Diese Gleichheit hat natürlich mit Gerechtigkeit nicht das mindeste zu tun.“<sup>98</sup>

Aangezien de gelijkheid, als voorwaarde voor het spreken en handelen, van kunstmatige aard is, maakt dit ook haar kwetsbaarheid uit. Men kan zich immers niet beroepen op een gelijke natuur of op eender welke andere algemene geldigheid. Het gaat altijd om een gelijkheid die geïnstalleerd is met een bepaald doel, met name het waarborgen van de vrijheid van het spreken en handelen. Er gaat dus altijd ook een bepaalde belofte van uit. Zoals we gezien hebben is de belofte zelf een handeling. Dit maakt de gelijkheid even kwetsbaar als het spreken en handelen waarvoor het de voorwaarde vormt. Om die reden moet het domein waarbinnen deze gelijkheid geldt ook altijd beschermd worden. Dit gebeurt door de wet, maar ook door de ruimtelijke afbakening en de beperking van het aantal deelnemers. Massale overrompeling maakt binnen de kortste tijd de betrekkingen tussen mensen anoniem en uniform, waardoor de belofte van de gelijkheid haar betekenis verliest. Ze wordt immers vervangen door een ander soort gelijkheid: die van de onverschillige eenwording. Bijgevolg is

---

<sup>97</sup> Arendt, *Was ist Politik*, p. 39-40 (mijn cursivering).

<sup>98</sup> *Ibid*, p. 40.

elke poging tot gelijkschakeling zinloos geworden en is het ook niet meer mogelijk zich in zijn uniciteit te manifesteren. Uit het voorgaande mag duidelijk zijn geworden dat het dan ook met de vrijheid gedaan is.

## 1.2. Broederlijkheid<sup>99</sup>

Wanneer we denken aan het samengaan van vrijheid en gelijkheid denken we onvermijdelijk aan de Franse revolutie. De leuze: 'Vrijheid, gelijkheid en broederlijkheid' geeft immers uitdrukking aan de overtuiging dat slechts gelijkheid de vrijheid mogelijk maakt. Maar Arendt toont aan hoe hier nu juist een verkeerde opvatting over gelijkheid aan het werk is. De gelijkheid en broederlijkheid die in de Franse revolutie werden gepredikt verhinderden nu net de vrijheid die men op het oog had. Dit verklaart volgens haar ook waarom de revolutie op een mislukking is uitgedraaid en is uitgemond in haar tegendeel, een tirannie van de vrijheid. Zonder in te gaan op de details van Arendts bespreking van de Franse revolutie kunnen we bij dit gegeven toch even blijven stilstaan. De fout die de Franse revolutionairen volgens Arendt maakten is dat ze hun gelijkheid hebben willen funderen op een natuurtoestand:

"Ze geloofden dat ze als het ware de natuur zelf hadden geëmancipeerd, de natuurmens in alle mensen hadden bevrijd, en hem de mensenrechten hadden geschonken waar ieder mens recht op had vanwege het feit dat hij geboren was, en niet vanwege het politieke lichaam waar hij bij hoorde."<sup>100</sup>

Omdat ze ervan overtuigd waren dat de gelijkheid te vinden was in de gelijke behoeften van ieder mens waren ze er bijgevolg op uit om alle politieke conventies als zijnde hypocriet te vernielen. Daarmee begrepen ze volgens Arendt niet dat ze daarmee ook de conventie vernietigden die voor de gelijkheid nodig was, met name die van de rechtspersoon. Het is in deze context dat Arendt de metafoor van de toneelspeler en zijn masker inroept. Ik zou er daarom nog even op willen terugkomen. Het Latijnse woord *persona* stond oorspronkelijk voor de maskers die acteurs in de Oudheid droegen. Dit masker had, zoals eerder gezegd, twee functies: "het moest het gezicht en de gelaatsuitdrukking van de acteur verbergen, of eigenlijk vervangen, maar op een manier die het de stem mogelijk maakte erdoorheen te klinken."<sup>101</sup> De term *persona* groeide omwille van zijn tweeledige betekenis uit tot een metafoor die in Rome werd overgebracht op de terminologie van de wet. Het verschil tussen het particuliere individu en de burger bestond erin dat de laatste een *persona*, een rechtspersoon was. De wet stelde hem in staat zijn publieke rol te vervullen, maar op

---

<sup>99</sup> Zowel voor de uiteenzetting over broederlijkheid als voor die over vriendschap (1.3) heb ik veel te danken aan de bespreking daarvan van Dirk De Schutter. Zie: D. De Schutter "Samenleving en Philia", in: *Het ketterse begin. Arendt over de filosofie van het actieve leven*, Budel: Damon, 2005, p.106-127.

<sup>100</sup> Arendt, *Over revolutie*, p. 134.

<sup>101</sup> Ibid., p. 132-133.

voorwaarde dat zijn eigen stem er doorheen kon blijven klinken. Het is niet het natuurlijke individu dat het gerechtshof binnentreedt, maar een persoon met rechten en plichten:

“Zonder zijn persona zou sprake zijn van een individu zonder rechten en plichten, een ‘natuurmens’ misschien (...) in elk geval een in politiek opzicht irrelevant wezen.”<sup>102</sup>

Deze politieke conventies gaven echter voor het uitbreken van de Franse revolutie ook aanleiding tot hypocrisie, misbruik en bedrog. Het masker werd niet meer, zoals de spelregels van de politiek vereisten, gebruikt als klankbord voor de waarheid, maar als werktuig voor bedrog. Toen de revolutionairen alle maskers van de hypocrisie wilden afrukken, vernietigden ze daarmee tegelijk, zonder het te weten, ook de rechtspersoonlijkheid die de burgers beschermde en hen hun politieke gelijkheid verschafte. De revolutionairen geloofden daarentegen dat ze de natuurmens hadden bevrijd en hem universele mensenrechten hadden geschonken. Maar in wezen waren deze mensen volgens Arendt ergens van beroofd. Het terreurbewind, dat in zijn verwoede strijd tegen de hypocrisie ook het masker van de *persona* had afgerukt, bewerkstelligde daardoor uiteindelijk precies het tegenovergestelde van ware bevrijding en ware gelijkheid: “het maakte iedereen gelijk omdat het alle inwoners in gelijke mate zonder het beschermende masker van een rechtspersoonlijkheid liet.”<sup>103</sup>

Hierin schuilt volgens Arendt dan ook het grote verschil tussen de Amerikaans Bills of Rights en de Verklaring van de rechten van de Mens zoals die door de Franse revolutie werden gedefinieerd. Volgens deze verklaring waren “de mensenrechten bedoeld om elementaire positieve rechten te definiëren, rechten die inherent waren aan de natuur van de mens, zonder zijn politieke status erbij te betrekken, en als zodanig probeerden ze inderdaad politiek tot natuur te reduceren.”<sup>104</sup> Hiervan getuigt ook de term ‘broederlijkheid’ die gebruikt werd om de relatie tussen de dragers van deze elementaire mensenrechten uit te drukken. Die term verwijst naar een bloedband, een natuurlijke gegevenheid. De Amerikaanse Bills of Rights hadden een andere bedoeling: ze dienden als controlemechanisme op alle politieke macht en respecteerden dus wel het bestaan van een politiek lichaam en het functioneren van politieke macht. De Franse revolutionairen benoemden in hun verklaring niet de controlemiddelen maar de eigenlijke inhoud van de politieke macht. Je zou dus kunnen stellen dat waar de bepaling van de Amerikaanse mensenrechten een formeel principe mogelijk maakte als basis voor de beoordeling van particuliere gevallen, de Franse versie ervan de fout maakte er een concrete invulling aan te geven op basis van een voor eens en voor altijd bepaalde natuurlijke gegevenheid. Hierdoor werd politiek inderdaad gereduceerd tot een natuurtoestand. Dat politiek daar voor Arendt in wezen geen uitstaans mee heeft is al eerder duidelijk geworden.

---

<sup>102</sup> Arendt, *Over revolutie*, p. 133.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 135.



“Het nieuwe politieke lichaam moest op de natuurlijke rechten van de mens berusten, op zijn rechten voor zover hij niets anders dan een natuurlijk wezen is, op zijn rechten op ‘voedsel, kleding, en de vermenigvuldiging van de soort’, dat wil zeggen, op de noodzakelijke levensbehoeften. En deze rechten werden niet opgevat als prepolitieke rechten die door geen enkele regering en geen enkele politieke macht mochten worden aangetast en geschonden, maar als de werkelijke inhoud en het uiteindelijke doel van regering en macht.”<sup>105</sup>

De verklaring van de rechten van de mens heeft tot op vandaag nog steeds een heel sterke invloed op de manier waarop wij gelijkheid denken. Ook al heeft de Franse revolutie de vrijheid waarvoor deze gelijkheid nodig was, niet kunnen realiseren. We zien dan ook hoe het politieke orgaan volledig in dienst van de behoeften en belangen van de mens is komen te staan en daardoor samen met de economie verantwoordelijk is geworden voor het huishouden van de staat.

### 1.3. Vriendschap

Het ideaal van broederlijkheid dat tijdens de Franse revolutie model stond voor de politieke verhoudingen tussen mensen, symboliseert hoe politiek inderdaad gedacht werd vanuit het beeld van de familie of het gezin. Meer bepaald gaf het uitdrukking aan een gevoel van medelijden, ontstaan vanuit de aandacht voor de lijdende medemens. Volgens Arendt heeft dit centraal stellen van het medelijden, een notie die de revolutionairen van Rousseau hadden overgenomen, de revolutie doen mislukken. Hoewel het een volstrekt natuurlijk gevoel is, mag het niet in het publieke domein binnendringen. Juist omdat het zo’n overweldigend affect is, noopt het namelijk tot zuiver ondergaan en maakt het het handelen onmogelijk. Broederschap en medelijden zijn volgens Arendt niet betrokken op de wereld, maar enkel op de behoefte van mensen. Daarom is ze ervan overtuigd dat niet broederlijkheid, maar vriendschap het model moet zijn voor de politieke betrekkingen. De gelijkheidsrelatie die onder vrienden bestaat berust immers veeleer op een gemeenschappelijkheid dan op een natuurlijke gelijkheid. Deze toont zich, maar komt tegelijk ook tot stand in de dialoog die ze met elkaar voeren.:

“Vriendschap bestaat inderdaad in grote mate uit dit soort van spreken over iets dat de vrienden gemeen hebben. Door te spreken over wat tussen hen ligt, wordt het besprokene zelfs meer gemeenschappelijk. (...) het ontwikkelt ook en dijt uit en tenslotte begint het (...) een kleine wereld op zichzelf te vormen.”<sup>106</sup>

---

<sup>105</sup> Arendt, *Over revolutie*, p. 135.

<sup>106</sup> Arendt, “Filosofie en politiek”, p. 126-127.

Hieruit blijkt dat de vriendschap niet alleen het gelijke naar boven brengt, maar ook gelijk maakt, en wel op zo'n manier dat het vriendschappelijke gesprek tegelijk constitutief is voor de gemeenschap. Deze gelijkmaking maakt immers niet enkel de bespreking van de wereld mogelijk, ze is ook zelf wereldstichtend.<sup>107</sup> De vriendschappelijke dialoog is dus die activiteit waarin men op een heel specifieke manier zorg draagt voor de wereld. Dit met elkaar in dialoog treden begrijpt Arendt naar het Socratische voorbeeld van het *dialegesthai*, iets doorpraten. De Socratische dialoog heeft als doel de inherente waarheid in ieders opinie naar boven te brengen. Maar die waarheid kan in zijn gemeenschappelijkheid maar komen bovendrijven onder de conditie van de pluraliteit, het feit dat ieders opinie gevormd wordt vanuit een ander standpunt. Dit betekent, en daarvoor grijpt Arendt naar Aristoteles' *Ethica Nicomachea*, het volgende:

“dat een gemeenschap niet bestaat uit gelijken, maar integendeel uit mensen die verschillend en ongelijk zijn. De gemeenschap komt tot stand door de gelijkmaking, *isasthēnia*. Deze gelijkmaking grijpt plaats in elke ruil, zoals die tussen arts en boer, en is gebaseerd op geld. De politieke, niet-economische gelijkmaker is de vriendschap, *philia*.”<sup>108</sup>

Dat deze gelijkmaking tussen ongelijken een voorwaarde is voor de politiek hebben we in het eerste punt uitgebreid gezien. Maar op welke manier de vriendschap die gelijkmakende functie kan vervullen is nog niet helemaal duidelijk. De volgende passage kan dat enigszins verhelderen:

“Het politieke element in de vriendschap is dat elk van de vrienden in de waarheidlievende dialoog de waarheid, inherent aan de opinie van de ander, kan begrijpen. Meer dan zijn vriend als persoon, begrijpt een vriend hoe (...) de gemeenschappelijke wereld verschijnt voor de ander, die als persoon te enen male ongelijk en verschillend is. Dit soort van begrijpen - het zien van de wereld vanuit het standpunt van de ander (...) is het politieke inzicht *par excellence*.”<sup>109</sup>

De vriendschapsverhouding is dus geen persoonlijke en intieme verhouding. Het gaat niet om de vriend als mens – de vrienden delen geen emoties, geen binnenwereld - maar om meningen die betrekking hebben op de buitenwereld. Vriendschap is een wereldlijke relatie, en wel zo dat de wereld zowel voorwaarde, onderwerp als effect van het gesprek is.<sup>110</sup> Doordat de vrienden in staat zijn in elkaars opinie iets gemeenschappelijks te herkennen en elkaar daarin te begrijpen, fungeert de vriendschap als datgene wat hen gelijk maakt, hoezeer zijzelf en hun mening ook van elkaar mogen verschillen. Het vermogen, zich van het eigen

---

<sup>107</sup> Voor de gelijkmakende en gemeenschapstichtende rol van de vriendschap bij Arendt, zie ook: M. De Kesel, “Een tempel voor de Chariten. Over politiek en vriendschap bij Hannah Arendt”, in: D. De Schutter - R. Peeters (red.), *Hannah Arendt Cahier 1*, Budel: Damon, 2008, 43-61.

<sup>108</sup> Arendt, “Filosofie en politiek”, p. 127.

<sup>109</sup> *Ibid*, p. 128.

<sup>110</sup> M. Borren, “Arendt en Derrida over vriendschap en het probleem van politieke gemeenschap”, in: D. De Schutter - R. Peeters (red.), *Hannah Arendt Cahier 1*, Budel: Damon, 2008, p. 74.

standpunt te verwijderen en zich te verplaatsen in dat van een ander, zal nog uitgebreid aan bod komen in het volgende hoofdstuk, dat over het oordeelsvermogen zal gaan. Toch is het hier al belangrijk om op te merken dat waar Arendt in eerste instantie de politieke activiteit in het handelen en spreken situeert, ze hier ook de relevantie van het begrijpen, dus van het denken, voor het politieke vooropstelt.<sup>111</sup> Doordat Arendt de politiek steeds probeert te begrijpen vanuit de *Vita Activa* en niet, zoals Plato, vanuit de *Vita Contemplativa*, zou het erop kunnen gaan lijken dat het denken daarin helemaal geen rol meer mag spelen.<sup>112</sup> Niets is minder waar. Het verschil bestaat erin dat voor Arendt het denken zelf een activiteit is, daar waar denken zich voor de filosofen van de contemplatieve traditie ophoudt in een langgerekt passief schouwen. Weliswaar kan het denken ook voor Arendt bij aanvang een contemplatief moment kennen, maar de vergissing die de filosofen volgens haar hebben gemaakt is dat ze dit contemplatieve moment eeuwig hebben willen uitrekken en het tot het wezen van het denken hebben verheven. Daarom is het voor Arendt ook zo belangrijk dat een opinie niet beperkt blijft tot een loutere gedachte. Opdat ze werkelijk enige waarheid in zich kan dragen moet een gedachte communiceerbaar zijn. Maar die communicatie van een gedachte is maar mogelijk wanneer het denken zich niet verstrikt in contradicties. Dit toont ook aan in welk opzicht Socrates de burgers van de polis waarheidlievender wilde maken. Door voortdurend met hen in dialoog te treden zuiverde hij als het ware hun opinies uit. Door hen tot het uitspreken van hun gedachten aan te zetten zorgde hij ervoor dat deze vrij van contradicties konden worden. Want “het voornaamste criterium voor de mens die waarheidsgetrouw zijn opinie uitspreekt, was volgens Socrates, ‘dat hij in overeenstemming zou zijn met zichzelf’, dat hij zichzelf niet zou tegenspreken en geen tegenstrijdige dingen zou zeggen’.”<sup>113</sup> De vrees voor contradictie komt volgens Arendt - die hierin Socrates volgt - voort uit het feit dat wij in staat zijn ook met onszelf in dialoog te treden. Dit twee-in-één-zijn is zelfs de voorwaarde voor het denken. Arendt vindt hierin het bewijs voor de absolute pluraliteit, waaraan wij, zelfs indien we met onszelf alleen zijn, nooit kunnen ontsnappen. Maar hoewel wij dus in staat zijn om onszelf tegen te spreken, willen wij uiteindelijk met onszelf kunnen samenleven. Dat is slechts mogelijk wanneer we in eenheid met onszelf verkeren. Deze eenheid bereiken we pas wanneer we onze opinie als een sluitend geheel, vrij van contradicties, aan anderen kunnen communiceren:

“De filosoof die aan de conditie van de pluraliteit poogt te ontsnappen, en daarom vlucht in de absolute eenzaamheid, wordt radicaler en meer dan wie ook aan deze pluraliteit, inherent aan ieder menselijk wezen, uitgeleverd: het is immers het gezelschap met anderen dat mij uit de denkende dialoog

---

<sup>111</sup> Voor een interessante bespreking van de verhouding tussen denken, politiek en vriendschap bij Arendt, zie: D. De Schutter, “Vriendschap en de zorg voor zichzelf. Arendt en Foucault”, in: D. De Schutter - R. Peeters (red.), *Hannah Arendt Cahier 1*, Budel: Damon, 2008, p.79-90.

<sup>112</sup> Arendt geeft in *The life of Mind* ook te kennen dat ze er problemen mee heeft dat ze, doordat ze zich in *The Human Condition* aan de zijde van de *Vita Activa* heeft geschaard, de tweedeling tussen *Vita Activa* en *Vita Contemplativa* zelf onaangeroerd heeft gelaten.

<sup>113</sup> Arendt, “Filosofie en politiek”, p. 130.

terugroept en mij opnieuw één maakt – één afzonderlijk, uniek, menselijk wezen, sprekend met slechts één stem en als zodanig herkenbaar door alle anderen.”<sup>114</sup>

Uit dit citaat blijkt opnieuw hoe de politieke gelijkheid, die in de vriendschappelijke dialoog zijn concrete gestalte krijgt, de mens in zijn uniekheid naar voren kan brengen. Ook duikt hier de notie ‘herkenbaarheid’ op, wat doorverwijst naar datgene wat werkelijk is. Eerder hebben we immers gezien dat iets pas werkelijkheid kan bezitten, wanneer het door iedereen als hetzelfde wordt herkend. Iemand verkrijgt zijn werkelijkheid, en daarmee ook zijn eenheid als individu, maar in zijn publieke verschijning als spreker. Maar hoewel Arendt dus opnieuw duidelijk maakt dat men zich maar als unieke persoon kan manifesteren in het spreken en handelen, laat ze hier ook zien hoe aan dat spreken een innerlijke dialoog voorafgaat. Dit verbindt ze met de kwestie van het persoonlijke geweten. We kunnen daar nu niet in detail op ingaan. Maar we kunnen wel kort even vermelden dat Arendt in deze context opmerkt dat de mens, opdat hij gewetensvol zou kunnen blijven, af en toe momenten van eenzaamheid nodig heeft:

“Niemand kan zijn geweten intact houden, als hij de dialoog met zichzelf niet kan actualiseren, d.i. wanneer hij die eenzaamheid mist die nodig is voor gelijk welke vorm van denken.”<sup>115</sup>

Dit is opmerkelijk voor iemand die zich voortdurend tegen de pretenties van de eenzame denker keert. Maar tegelijk blijkt ook hoe haar kritiek op de massamaatschappij en op totalitaire regeringsvormen hier niet veraf liggen.<sup>116</sup> Bovendien klaagt ze misschien wel de pretenties van de filosoof aan, maar ze zal nooit het belang van het denken zelf ondermijnen. Je zou zelfs kunnen stellen dat haar kritiek op de filosofie ingegeven is door haar bekommernis om dat denken en de invloed ervan op onze sociale, politieke en culturele structuren, die op hun beurt dan weer hun uitwerking hebben op ons denken over en ervaren van de werkelijkheid en van onszelf. Daarom blijft ze, en hoe diep haar kritiek op de filosofie soms ook gaat en hoe sterk ze zich daarmee ook buiten de traditie stelt, uiteindelijk - wat ze zelf ook moge beweren - in de kern wel nog altijd filosofe.

---

<sup>114</sup> Arendt, “Filosofie en politiek”, p. 131.

<sup>115</sup> Ibid., p. 136.

<sup>116</sup> We kunnen in deze passage ook al haar positie in het proces van Eichmann voorvoelen, dat op het moment dat ze dit schreef nog niet had plaatsgevonden.

## 2. Waarheid en Oordeel

### 2.1. Feitelijke waarheid of 'de grond waarop we staan'

In het vorige hoofdstuk kwam al aan bod dat Arendt, ondanks haar kritiek op de klassieke metafysica en haar afwijzing van de tegenstelling tussen het actieve leven en de contemplatie, toch een rol toekent aan het denken in haar opvatting over politiek. Deze rol zal zelfs steeds prominenter worden. Hoewel we hier niet heel uitgebreid op de thema's denken en oordelen kunnen ingaan, is hun behandeling toch heel belangrijk om iets te begrijpen van wat politiek voor Arendt nu eigenlijk inhoudt.

Daarvoor moeten we eerst even kort stilstaan bij het onderscheid dat ze maakt tussen waarheid en mening, en in het verlengde daarvan tussen weten en denken<sup>117</sup>. Het onderscheid tussen waarheid en mening doet ons natuurlijk onmiddellijk denken aan Plato. Maar het verschil met Plato bestaat erin dat het hier niet gaat over een onderscheid tussen een echte en een fenomenale werkelijkheid. Voor Arendt maken zowel waarheid als mening deel uit van hetzelfde domein: de fenomenale werkelijkheid die we delen met anderen. Bovendien is waarheid voor haar feitelijke waarheid en niet, zoals voor Plato, rationele waarheid. Daarmee haalt ze ook weten en denken strikt uit elkaar, net zoals Kant dat deed met het onderscheid tussen *Verstand* en *Vernunft*. Feitelijke waarheid is immers gebaseerd op de kennis die we krijgen via onze zintuigen. Hiertoe hebben we een specifiek vermogen dat Arendt *common sense* noemt. De functie van dit vermogen bestaat er in een eerste fase in om de informatie die we via onze zintuigen krijgen te unificeren, waardoor ik een object dat zich op verschillende manieren aan elk van mijn zintuigen aanbiedt toch als hetzelfde object kan herkennen. Tegelijk ben ik door datzelfde vermogen in een tweede fase in staat deze subjectieve ervaring onder te brengen in een wereld die ik deel met anderen. Zij zorgen ervoor dat ik weet dat datgene wat zich op een bepaalde manier aan mij voordoet (het *dokei moi* of het het-schijnt-mij-toe) ook door anderen wordt gezien, zij het op een verschillende manier, aangezien zij altijd waarnemen vanuit een andere hoek. Deze functie van de pluraliteit hebben we ook al in het eerste deel besproken. Alle kennis, ook wetenschappelijke of rationele kennis gaat volgens Arendt op deze informatie die we van onze zintuigen krijgen terug. Ze zal niet ontkennen dat het denken hierin ook een zekere rol speelt, maar dit soort van denken blijft altijd gericht op een actuele stand van zaken in de werkelijkheid, waarover ik informatie verkrijg via de zintuigen. Dit betekent dat rationele waarheid altijd ondergeschikt blijft aan feitelijke waarheid, aangezien denken op zichzelf nooit tot enige vorm van kennis of

---

<sup>117</sup> Ik baseer mij voor de bespreking van dit onderscheid zoals dat aan bod komt in Arendts *Thinking*, het eerste deel van *The Life of Mind* geheel op het artikel van Remi Peeters: R. Peeters, "Truth, Meaning and the Common World: The Significance and Meaning of Common Sense in Hannah Arendt's Thought – Part One", *Ethical Perspectives* 16 (2009) 3, p. 337-359.

waarheid kan komen. De implicatie daarvan formuleert Remi Peeters in het artikel *Truth, Meaning and The Common World* als volgt:

“in combination with the sensory the latter (mathematical or logical truths) would appear to be powerful instruments for the exploration of the world, cut off therefrom they reveal nothing of themselves beyond the formal laws of the brain. (...) there can be no truth about the world apart from our *senses* and our *common (or sixth) sense*: no truth without sensory evidence, and no sensory evidence if it cannot be shared with others. This implication clearly demonstrates the radicality of Arendt’s dismantling or deconstruction of metaphysics. Together with Heidegger, she takes Kant’s critique to its furthest extreme.”<sup>118</sup>

Maar we zien hier tegelijk ook hoe Arendt nog een stapje verder gaat dan Heidegger. Ze laat immers ook zien hoe ware kennis over de werkelijkheid niet kan verkregen worden los van anderen met wie ik die werkelijkheid deel. Dit maakt van de waarheid ook altijd een politieke kwestie. Toch staan politiek en waarheid vaak op gespannen voet met elkaar. Want hoewel feitelijke waarheid zich door zijn zichtbaarheid en manifeste aanwezigheid onttrekt aan elke vorm van discussie, instemming of overtuiging en daardoor een dwingend karakter verkrijgt, wordt het tegelijk ook gekenmerkt door een zekere contingentie (het had ook anders kunnen zijn) en is daardoor tegelijkertijd ook erg kwetsbaar. In politiek zal men die contingentie namelijk altijd proberen aan te grijpen om de feiten te verdraaien of te verdoezelen. Dit soort van praktijken, die wij gewoonlijk bestempelen als het toppunt van corruptie en politieke hypocrisie, wakkeren vandaag doorgaans ons wantrouwen ten aanzien van politiek aan. Maar Arendt veroordeelt deze aan de politiek inherente neiging tot liegen vreemd genoeg niet geheel. Ze stelt dat we hierin het bewijs vinden voor dat typische vermogen dat van ons mensen maakt: de vrijheid. Maar ze zal daar wel aan toevoegen dat dat vermogen door de politieke leugenaar wordt geperverteerd:

“Hij is van nature een acteur; hij zegt wat niet zo is omdat hij wil dat de dingen anders zijn dan wat ze zijn – dat wil zeggen hij wil de wereld veranderen. Hij trekt profijt van de onmiskerbare affiniteit van ons vermogen tot handelen, tot het veranderen van de werkelijkheid, met dat mysterieuze talent van ons dat ons in staat stelt te *zeggen* ‘De zon schijnt’ terwijl het pijpenstelen regent. Indien wij in ons gedrag zo grondig zouden zijn geconditioneerd als sommige filosofen graag beweren, zouden wij dit kleine mirakel nooit tot stand kunnen brengen. Met andere woorden, ons vermogen tot liegen – maar niet noodzakelijkerwijs ons vermogen om de waarheid te spreken – behoort tot de weinige onmiskerbare, aantoonbare gegevens die de menselijke vrijheid bevestigen.”<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> R. Peeters, “Truth, Meaning and the Common World: The Significance and Meaning of Common Sense in Hannah Arendt’s Thought – Part One”, *Ethical Perspectives* 16 (2009) 3, p. 348 (Hierna: Peeters, “Common Sense - Part One”).

<sup>119</sup> Arendt, *Tussen verleden en toekomst*, p. 148-149.

Maar ze beklemtoont tegelijk ook dat leugenachtigheid dit vermogen misbruikt en perverteert. Want net zoals de professionele historicus blootstaat aan de bekoring om in de val van de noodzakelijkheid te trappen en daarmee impliciet de te vrijheid ontkennen, zo staat

“de professionele politicus bloot aan een bijna even onweerstaanbare bekoring om de mogelijkheden van deze vrijheid te overschatten en impliciet de leugenachtige ontkenning of verdraaiing van feiten te vergoelijken.”<sup>120</sup>

Dit betekent echter niet dat Arendt de zijde van de waarheidsspreker verkiest. Want de loutere weergave van de feiten leidt niet tot handelen, in de meeste gevallen leidt het zelfs tot een volkomen passiviteit, een aanvaarding van de dingen zoals ze zijn:

“De waarheidsliefde is nooit tot de politieke deugden gerekend omdat ze inderdaad weinig kan bijdragen tot die verandering van de wereld en van de omstandigheden, die tot de meest legitieme politieke activiteiten behoort.”<sup>121</sup>

De reden waarom Arendt de politieke leugenaar niet geheel veroordeelt heeft er mee te maken dat er, hoe groot de leugen ook moge zijn, nog altijd een referentie aan de waarheid overblijft. Hierdoor blijft er nog steeds een wereld en een waarheid en bijgevolg ook een handelen mogelijk. Want de feiten bieden weerstand, ze zijn koppig: ze zijn niet zomaar uit te wissen. Feiten zijn daardoor ook altijd de begrenzers van de politiek. Niet alles kan men zomaar naar zijn hand zetten. Deze begrenzing is van groot belang. Want feitelijke waarheid vormt wel de mogelijkhedenvoorwaarde voor politiek. Zonder waarheid is het onmogelijk ons in de wereld te oriënteren. Dat verlies aan oriëntatie stelt onmiddellijk een einde aan elk handelen en aan de politiek:

“En het is enkel door zijn eigen grenzen te eerbiedigen dat dit domein, waarin we vrij zijn om te handelen en te veranderen, intact kan blijven, zijn integriteit kan bewaren en zijn beloften kan houden. Conceptueel zouden we de waarheid kunnen omschrijven als datgene wat wij niet kunnen veranderen; metaforisch gesproken is zij de grond waarop wij staan en de hemel die zich boven ons uitstrekt.”<sup>122</sup>

Wanneer die grenzen niet meer gerespecteerd worden, wanneer er met andere woorden sprake is van een leugen die totaal is en een ‘georganiseerde leugen’ wordt, waardoor de echte werkelijkheid vervangen wordt door een fictieve, wordt het onmogelijk zich aan eender welke waarheid te oriënteren, daar zelfs de herinnering aan de waarheid wordt vernietigd. Dit gebeurt bij totalitaire regimes, die de geschiedenis naar hun hand pogen te zetten door ze te herschrijven. Maar de fictieve werkelijkheid kan de echte werkelijkheid wel vernietigen, ze kan

---

<sup>120</sup> Arendt, *Tussen verleden en toekomst*, p. 149.

<sup>121</sup> Loc. cit.

<sup>122</sup> Ibid, p. 162.

ze niet vervangen. Daarvoor is ze te incoherent. De feiten zijn niet voldoende gefundeerd in en verweven met andere feiten. Men valt te gemakkelijk door de mand. Om die reden moeten alle feiten voortdurend heruitgevonden worden, wat een gevoel van langgerekte potentialiteit en instabiliteit creëert. Doordat de waarheid die vernietigd werd niet vervangen kan worden door een andere, maar slechts leugen, bedrog en onwaarheid nalaat, resulteert dit in een oeverloos cynisme, het verlies aan geloof in welke waarheid dan ook. De categorieën waar en vals zijn immers zelf vernietigd. Remi Peeters formuleert dit verschijnsel treffend:

“The most dreadful of the organised lie is that it destroys the categories true/false as such, and thereby likewise one of the most important elements of common sense that allows us to locate ourselves in the world.”<sup>123</sup>

Dit onvermogen zich nog aan wat dan ook te oriënteren en het eraan gekoppelde gevoel van instabiliteit, werd volgens Arendt door veel mensen die onder een totalitair regime leefden als volgt ervaren:

“De ervaring van een sidderende, wiebelende beweging van al datgene waarop we ons baseren voor ons richtingsgevoel en realiteitsbesef, behoort tot de meest voorkomende en levendigste ervaringen van mensen die onder een totalitair regime leven.”<sup>124</sup>

Op het moment dat dit gebeurt, dat de waarheid als dusdanig afgeschaft is, wordt de waarheidszoeker volgens Arendt wel van politiek belang. Hij is dan immers niet meer bezig met de feiten zoals ze zijn, hij is in het zoeken naar de waarheid begonnen de wereld te veranderen. Of hij het nu wil of niet, hij is iets nieuws begonnen, hij is beginnen te handelen.

## 2.2. Het vermogen tot oordelen

We hebben hierboven gezien dat het denken volgens Arendt niets te betekenen heeft zonder dat het zich kan beroepen op feitelijke waarheid. Deze feiten vormen bovendien de mogelijksvoorwaarde voor elk politiek handelen. Maar zoals we ook hebben gezien is de verteller van waarheid, in normale omstandigheden (dus niet ingeval van politieke terreur) geen politieke deelnemer. Hij blijft passief, hij verandert niets. Het denken heeft echter wel een rol te spelen in het politieke bedrijf. Het komt immers op de proppen daar waar de vraag wordt gesteld, die in politiek altijd impliciet of expliciet aan de orde is: ‘wat is het goede leven?’. Deze vraagt om een antwoord in de vorm van een oordeel. We moeten een onderscheid maken tussen het goede en het kwade, maar daarvoor moeten we ons beroepen

---

<sup>123</sup> Peeters, “Common sense - Part One”, p. 354.

<sup>124</sup> Arendt, *Tussen verleden en toekomst*, p. 156.



op een oordeel over wat het goede (of het kwade) is. We kunnen dit doen aan de hand van vaststaande normen en waarden, waarbij we het particuliere geval onderbrengen onder het algemene. In dat geval beoordelen we particuliere gevallen naar hun geschiktheid om wel of niet onder een bepaalde categorie te vallen. Maar dit betekent dat we slechts in beperkte mate oordelen, want we beroepen ons eigenlijk op een vooroordeel en denken dus niet zelf:

„In allem solchem Urteilen steckt ein Vor-Urteil; beurteilt wird nur das Einzelne; aber weder der Maßstab selbst noch seine Angemessenheit für das zu Messende. Auch über den Maßstab ist einmal urteilend entschieden worden, aber nun ist dies Urteil übernommen und gleichsam zu einem Mittel geworden, weiter urteilen zu können.“<sup>125</sup>

Maar er bestaat ook een andere vorm van oordelen. Hierop worden we teruggeworpen wanneer we geconfronteerd worden met iets wat we nog nooit eerder hebben gezien en waarvoor we geen maatstaven ter beschikking hebben. Men kan zich bijgevolg bij het oordelen nergens anders op beroepen dan op het vermogen tot oordelen zelf. De eerste categorie oordelen zijn ‘bepalende oordelen’, de tweede ‘reflexieve oordelen’. Dit onderscheid werd voor het eerst door Kant geïntroduceerd in zijn *Kritik der Urteilskraft*. Voor Kant vielen esthetische en teleologische oordelen onder de tweede categorie.<sup>126</sup> Een oordeel over mooi of lelijk wordt immers gevormd op basis van een onmiddellijk gevoel van lust of onlust. Er is niet eerst een begrip van schoonheid aan de hand waarvan we ons oordeel vellen. Ons oordeel wordt gevormd op basis van een onmiddellijke smaakervaring, die al meteen een subjectieve onderscheiding maakt. Dit subjectief gevoel wordt pas in een tweede fase omgezet in een objectief oordeel. Morele oordelen daarentegen vallen volgens Kant onder de categorie van ‘bepalende oordelen’, daar we ze afleiden uit de Categorische Imperatief, die reeds in de praktische rede gegeven is. Arendt is van mening dat hij daarmee de politieke implicaties van dat oordeelsvermogen over het hoofd ziet.<sup>127</sup> Volgens haar verschilt de manier waarop wij een oordeel vellen over ‘wat is mooi’ en ‘wat is lelijk’ niet wezenlijk van de manier waarop wij oordelen over ‘wat is goed’ en ‘wat is slecht’. Zij veralgemeent de inzetbaarheid van het oordeelsvermogen dan ook naar het terrein van de moraliteit en de politiek en promoveert het tot het politieke vermogen bij uitstek.

Arendts analyse van het oordeelsvermogen vertelt eigenlijk het meest over wat politiek voor haar nu eigenlijk daadwerkelijk is, hoe het zich in de praktijk manifesteert. Er valt over deze analyse ontzettend veel te zeggen. Maar we zullen ons hier moeten beperken tot datgene wat voor ons van belang is. Om die reden zullen we wel proberen om een aantal belangrijke punten uit haar analyse naar voor te brengen en te bespreken.

---

<sup>125</sup> Arendt, *Was ist Politik*, p. 20.

<sup>126</sup> Bij haar bespreking van het reflexieve oordelen bij Kant beperkt Arendt zich echter louter tot het esthetische oordeel.

<sup>127</sup> Arendt suggereert in haar bespreking van Kants *Kritiek van het oordeelsvermogen* dat hij de politieke implicaties bewust over het hoofd zag omdat hij wist dat hij ze nooit zou kunnen rijmen met de Categorische Imperatief.

Aangezien Arendt politiek opvat als de zorg om de wereld, ziet zij het uitspreken van een oordeel over wat er in die wereld gebeurt en wat deze mee constitueert als de meest voorname manier van politiek spreken. Hierin nemen mensen hun verantwoordelijkheid over de gemeenschappelijke wereld die ze met anderen delen. Maar dit maakt ook dat een oordeel nooit een zuiver persoonlijk oordeel kan zijn. Het gaat hier met andere woorden niet over de vrije meningsuiting die we vandaag de dag zo goed kennen. In het vormen van een oordeel zijn de standpunten van anderen altijd mee opgenomen en voor de validiteit van mijn oordeel heb ik ook hun goedkeuring nodig. Ik moet hen van de juistheid van mijn oordeel kunnen overtuigen. Daartoe moet ik beschikken over een vermogen dat de communiceerbaarheid van mijn oordeel mogelijk maakt. Arendt noemt dit de *common sense* of *community sense*. Ook dit begrip ontleent ze aan Kant. Het kan op twee manieren vertaald worden, namelijk als 'gezond verstand', maar ook als 'gemeenschapszin'. Dit geeft tegelijk uitdrukking aan de twee wijzen waarop die *common sense* in Arendts denken aan het werk is.<sup>128</sup> De eerste betekenis, *common sense* als 'gezond verstand', hebben we hiervoor al besproken. We zagen dat haar functie er volgens Arendt in bestaat de prikkels die we van onze zintuigen krijgen te unificeren enerzijds en onze waarnemingen met anderen te verifiëren anderzijds. Haar politieke relevantie toont zich in het feit dat ze de gemeenschappelijke wereld, die een voorwaarde is voor de politiek, mogelijk maakt. Maar als 'gemeenschapszin' is ze ook op een nog meer rechtstreekse manier van belang voor het politieke, met name in de manier waarop ze ons, in een eerste fase, in staat stelt anderen present te stellen in het vormen van een oordeel en de geldigheid van ons oordeel te bepalen aan de hand van de mededeelbaarheid ervan in een tweede fase.

Laten we even in detail stilstaan bij hoe dat in zijn werk gaat. Arendt fundeert, in navolging van Kant, het reflexieve oordeel (waaronder dus in tegenstelling tot Kant volgens haar ook morele oordelen vallen) in het smaakzintuig: er overvalt ons een onmiddellijk gevoel van lust of onlust. Maar dit is een volstrekt subjectief gevoel, een heel individuele sensatie, die niet objectgebonden en daardoor noch representeerbaar, noch mededeelbaar is. Het lijkt daarom heel vreemd om de gemeenschapszin en het oordeel over juist of onjuist hieruit af te leiden. Maar doordat de smaak onmiddellijk discrimineert, zonder zich eerst te beroepen op een maatstaf die vooraf gegeven is, is het juist ook uitermate geschikt om iets te zeggen over de manier waarop het maatstafloze oordeel gevormd wordt. Maar hoe kunnen we dan vanuit deze particuliere sensatie komen tot een objectief oordeel dat een algemene geldigheid heeft? Volgens Arendt (weer in navolging van Kant) is dit mogelijk dankzij het werk van onze verbeelding en reflectie enerzijds en dankzij de *sensus communis*, of de gemeenschapszin, anderzijds. De verbeelding is namelijk in staat om aanwezig te stellen wat afwezig is, waardoor ik toch aangegrepen kan worden door een object dat zich niet aandient. De

---

<sup>128</sup> Voor een gedetailleerde bespreking van de twee verschillende manieren waarop Arendt het begrip *common sense* gebruikt, zie: Peeters, "Common sense - Part One", en R. Peeters, "Truth, Meaning and the Common World: The Significance and Meaning of Common Sense in Hannah Arendt's Thought-Part Two", *Ethical Perspectives* 16 (2009) 4, p. 411-434 (Hierna: Peeters, "Common Sense - Part Two").

verbeelding zorgt er met andere woorden voor dat ik afstand kan nemen van datgene wat zich aan mijn zintuigen aandient. Dankzij die afstand kan ik nu aangegrepen worden, niet meer door de directe ervaring, maar door wat zich in de representatie aandient. Deze afstand is nodig voor het oordeel, dat pas in de representatie ontstaat en niet in de directe sensatie:

“Kant zegt: ‘Mooi is wat louter in de act van het oordelen behaagt.’ Dat betekent dat het niet belangrijk is of de waarneming al dan niet bevalt. Wat louter in de waarneming behaagt, is behaaglijk, maar niet mooi. Het behaagt in de representatie, want nu heeft de verbeelding het zodanig voorberekt dat ik erover kan reflecteren. Dit is de ‘operatie van de reflectie’.”<sup>129</sup>

De verbeelding heeft mij in staat gesteld afstand te nemen van mijn onmiddellijk gevoel en het object present gesteld via de representatie, waardoor ik er als een toeschouwer door aangegrepen kan worden en niet langer als een betrokkene. Pas dan kan er sprake zijn van een oordeel:

“Alleen wat ons in de representatie aangrijpt of raakt als we niet langer door de onmiddellijke aanwezigheid aangegrepen kunnen worden – wanneer we niet-betrokken zijn zoals de toeschouwer die niet betrokken was bij de feitelijke gebeurtenissen van de Franse revolutie – kan als juist of onjuist, belangrijk of onbelangrijk, mooi of lelijk of als iets daartussenin beoordeeld worden. We spreken dan van oordeel en niet langer van smaak (...). Door het object te verwijderen hebben we de voorwaarden voor onpartijdigheid geschapen.”<sup>130</sup>

De smaak is dus met andere woorden het zintuig dat een onmiddellijke gevoelsmatige onderscheiding aanbrengt, iets bevalt ons of bevalt ons niet. Vervolgens wordt dit gevoel onderwerp van een keuze: we kunnen met dat behagen of onbehagen instemmen of niet. Dat gevoel wordt object van goedkeuring of afkeuring. Dit is het eigenlijke oordeel.

Dit brengt ons meteen bij de tweede factor die volgens Arendt in het oordelen een rol speelt: de *common sense*. (Ook dit begrip ontleent ze aan Kant, al geeft ze ook hier vooral haar eigen interpretatie ervan weer.) Het oordeel dat we ten aanzien van ons eigen behagen of onbehagen vellen, wordt immers mee ingegeven door de gemeenschap waarin we leven. We oordelen altijd als leden van een gemeenschap, wat betekent dat we daarin ook rekening houden met de mogelijke oordelen van anderen. Om die reden vormt de communiceerbaarheid van ons gevoel aan anderen ook altijd de basis voor onze keuze voor instemming met of afkeuring van dat gevoel. Maar opdat ik mijn gevoel kan communiceren moet ik me ook kunnen verplaatsen in die ander, moet ik vanuit zijn perspectief kunnen denken. Dit is wat Arendt verstaat onder *common sense*, opgevat als *community sense* of gemeenschapszin.

---

<sup>129</sup> H. Arendt, *Oordelen. Lezingen over Kants politieke filosofie*, Amsterdam: Krisis/Parrèsia, 1994, p. 105 (Hierna: Arendt, *Oordelen*).

<sup>130</sup> Loc. cit.

“Deze *sensus communis* is datgene waaraan het oordeel in ieder van ons appelleert en het is dit mogelijke appel dat oordelen hun specifieke geldigheid verleent. Het gevoel van het-bevalt-me-of-het-bevalt-me-niet, dat uiterst individueel en niet mede-deelbaar lijkt te zijn, is in feite in deze gemeenschapszin geworteld en wordt zodoende mededeelbaar zodra het wordt getransformeerd door een reflectie die rekening houdt met alle anderen en hun gevoelens.”<sup>131</sup>

Dit citaat vat heel goed samen hoe reflectie en verbeelding enerzijds en gemeenschapszin anderzijds samen een rol spelen in het oordeelsvormingsproces. Hier wordt tegelijk ook al aangegeven dat oordelen een speciale vorm van geldigheid hebben, die bestaat in hun overtuigingskracht, het vermogen de instemming van anderen te verkrijgen.

“De geldigheid van deze oordelen is nooit dezelfde als die van cognitieve of wetenschappelijke uitspraken, die eigenlijk geen oordelen zijn. (...) Zo kunnen we ook nooit iemand dwingen met onze oordelen (...) in te stemmen. (...) We kunnen alleen maar ‘bedelen’ om de instemming van anderen of hen van ons standpunt proberen te overtuigen en bij deze pogingen doen we in feite een beroep op de ‘gemeenschapszin’.”<sup>132</sup>

Doordat meningen nooit dwingend of vanzelfsprekend zijn vragen ze dan ook altijd om een argumentatie. Het vraagt om discursief denken. Maar dit soort van denken is maar mogelijk wanneer we voortdurend de standpunten van anderen, die niet aanwezig zijn, kunnen representeren. Dit vraagt om een representatief, of met Kants woorden een *erweitertes* denken. Het is deze ‘verruimde denkwijze’ die ons in staat stelt tot oordelen. Dat maakt het representatieve denken dan ook politiek.

“Van hoe meer verschillende standpunten ik mij bewust ben terwijl ik een gegeven kwestie overdenk, en hoe beter ik mij kan voorstellen hoe ik zou voelen en denken indien ik in de plaats van anderen was, des te sterker zal mijn vermogen tot representatief denken zijn en des te valabeler mijn uiteindelijke conclusie, mijn mening.”<sup>133</sup>

Door de rol die de verbeelding en het denken in het vormen van een opinie spelen, zou het erop kunnen gaan lijken dat politiek voor Arendt zich enkel op het niveau van het denken afspeelt. Maar Arendt zou Arendt niet zijn als ze die conclusie niet zou vermijden. Om die reden stelt ze dan ook dat het niet voldoende is dat we de mening van anderen present stellen bij het vormen van onze oordelen, maar dat we onze opinie ook altijd daadwerkelijk

---

<sup>131</sup> Arendt, *Oordelen*, p. 111.

<sup>132</sup> Loc. cit.

<sup>133</sup> Arendt, *Tussen verleden en toekomst*, p. 139.

met die van anderen moeten confronteren en ze aan die van hen moeten toetsen. Zoniet is het mogelijk dat we ons vermogen tot oordelen verliezen<sup>134</sup>:

“Het is uiteraard niet zo dat u het gezelschap van anderen nodig heeft om te kunnen denken, maar van dit in uw eenzaamheid beoefende vermogen zal niets overblijven, als u wat u in afzondering heeft bedacht niet aan anderen kenbaar kunt maken en hen daar mondeling en schriftelijk over kunt laten oordelen.”<sup>135</sup>

Arendt lijkt er dus met andere woorden vanuit te gaan dat, indien wij niet in staat zijn werkelijk de opinies van anderen te aanhoren, wij ze ook niet meer present zullen kunnen stellen in ons denken. Bijgevolg zijn we ook niet meer in staat de dialoog met onszelf aan te gaan. Zoals we eerder zagen houdt dit vermogen verband met het geweten. Een voorbeeld van iemand die het vermogen tot oordelen had verloren vinden we bij Eichmann.

Dit brengt ons ook bij de politieke relevantie van het oordeelsvermogen. Zoals we eerder zagen kan er pas werkelijk sprake zijn van een oordeel wanneer wij maatstafloos oordelen. We bespraken het onderscheid tussen reflexieve oordelen en bepalende oordelen, waarbij men bij de laatste wel uitgaat van een vooraf gegeven algemeenheid waaronder men het particuliere onderbrengt. Het geval Eichmann toont volgens Arendt aan hoe morele oordelen niet onder deze laatste categorie kunnen vallen. Eichmann heeft tijdens zijn proces immers altijd volgehouden dat hij enkel gehandeld heeft overeenkomstig zijn plicht en dat hij daarmee Kants Categorische Imperatief gevolgd heeft. Arendt vindt hierin het bewijs dat morele oordelen nooit ‘bepalende oordelen’ kunnen zijn. Het algemene oordeel kan enkel vanuit het particuliere worden afgeleid. Dit veronderstelt altijd ook een vermogen tot zelfstandig, kritisch denken, tot denken zonder vooraf bepaalde maatstaven en normen. Maar kritisch denken beperkt zich niet tot onbevooroordeeld denken. Het gaat verder. Het zal tegelijk ook altijd de maatstaven waarvan in de wereld gebruik wordt gemaakt ondervragen. Volgens Arendt maakt dit dat de kunst van het kritisch denken ook altijd heel specifieke politieke implicaties heeft: “Het probleem met kritisch denkende mensen is dat ze de ‘steunpilaren aan het wankelen brengen waarop de bekendste waarheden rusten’ (Lessing).”<sup>136</sup> Dit verklaart volgens haar ook waarom Socrates’ activiteiten op de markt, waar hij de ontstaansgeschiedenis van heersende opvattingen probeerde bloot te leggen, als een bedreiging voor de stabiliteit van de polis werd ervaren. Ook Kant bracht steunpilaren aan het wankelen en zelfs op een nog veel radicalere wijze: “Hij was de alles-verwoester.”<sup>137</sup> Want, zo schrijft Arendt, Kant was zich volledig bewust van de implicaties van het kritische denken:

---

<sup>134</sup> Het is opmerkelijk dat Arendt er hier vanuit gaat dat een *a priori* principe kan verdwijnen. Dit probleem van de zogenoemde ‘empiricalisering’ van het oordeelsvermogen door Arendt komt aan bod in: A. Degryse, “Arendts lezing van Kants ‘Kritiek van het oordeelsvermogen’”. Een herlezing van Arendts ‘Lezingen over Kants politieke filosofie’, *Algemeen Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 101 (2009) 4, p. 245-260.

<sup>135</sup> Arendt, *Oordelen*, p. 73.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>137</sup> *Loc. cit.*

“Het kritische denken richt zich niet alleen op doctrines en concepten die we van anderen overnemen of op vooroordelen en gewoonten die we van anderen meekrijgen. Pas als we aan ons eigen denken kritische normen stellen, leren we de kunst van het kritische denken. En deze kunst kunnen we onszelf niet eigen maken zonder in de openbaarheid te treden, zonder de toetsing die ontstaat door het gedachtengoed van anderen.”<sup>138</sup>

In deze nood aan openbaarheid en pluraliteit toont zich het politieke karakter van het oordelen en het kritische denken misschien nog het meest.

### 2.3. De rol van de toeschouwer

In het eerste deel is aan bod gekomen op welke manier voor Arendt het handelen de politieke activiteit bij uitstek is. Dit handelen is maar mogelijk in een gedeelde publieke ruimte, waarin ik aan anderen verschijn, zoals ook zij aan mij verschijnen. Het is pas in die verschijning aan de ander dat ik kan worden wie ik ben en dat ik mijn eigenlijke mens-zijn, dit wil zeggen mijn vrijheid, kan realiseren. Om die reden stelt ze ook dat men zich in dat politieke handelen niet kan laten representeren. Men moet zelf in de publieke ruimte aanwezig zijn, men moet zelf participeren. Deze analyse over het handelen is grotendeels afkomstig uit *The Human Condition*, een van Arendts eerste werken. Maar doordat ze in haar lezingen over Kants *Kritik der Urteilskraft* - die ze vele jaren na het verschijnen van *The Human Condition* heeft gehouden - veel nadruk legt op de voorname rol die Kant in politieke kwesties toebedeelde aan de toeschouwer, kan men zich gaan afvragen in hoeverre ook voor haar de politieke rol verschuift van de actor, degene die in het handelen betrokken is, naar de toeschouwer, degene die onpartijdig toekijkt. In haar bespreking van het oordeelsvermogen gaat ze immers steeds meer belang hechten aan de rol van de toeschouwer die, anders dan de actor die in de handeling betrokken is, een overzicht heeft over de gebeurtenissen en daardoor ook beter de politieke betekenis van een handeling kan vatten. Dit is voor sommigen een reden geweest om te beweren dat er zich een contradictie of toch ten minste een soort van heroriëntering heeft voorgedaan in Arendts denken.<sup>139</sup> Zonder teveel in te gaan op deze discussie, wil ik er toch op wijzen dat van een contradictie of heroriëntering niet echt sprake is. Daarnaast wil ik ook nagaan waarin die rol van de toeschouwer bestaat en hoe hij zich verhoudt tot degene die handelt.

---

<sup>138</sup> Arendt, *Oordelen*, p. 76.

<sup>139</sup> Voor een bespreking en weerlegging van die posities zie: A. Degryse, “Arendts lezing van Kants ‘Kritiek van het oordeelsvermogen’”. Een herlezing van Arendts ‘Lezingen over Kants politieke filosofie’, *Algemeen Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 101 (2009) 4, p. 245-260.

In de eerste plaats is het belangrijk om in gedachten te houden dat Arendt de rol van de toeschouwer bespreekt in haar lezingen over Kant. Deze zijn een weergave van haar interpretatie van een bepaald aspect van Kants filosofie. Een heel eigen interpretatie uiteraard, die niet een loutere weergave is van wat Kant geschreven en gedacht heeft. Net zoals Heidegger dat deed in zijn colleges over onder meer Aristoteles en Plato, die zij bij hem gevolgd heeft, gebruikt ze Kants geschriften als uitgangspunt voor haar eigen denkparcours. We kunnen daar dus zeker veel uit afleiden over de rol die het oordeelsvermogen in haar denken is gaan spelen. Maar tegelijk is ze er nooit toe kunnen komen om, met het boek *Judging* dat ze van plan was te schrijven, de gedachten die ze daar ontwikkelt te implementeren in haar eigen filosofie. We moeten er dus naar mijn mening voor oppassen om deze lezingen teveel gelijk te stellen met wat ze mogelijk in *Judging* zou hebben behandeld. Ook bij Heidegger is het zo dat *Zijn en Tijd* niet mogelijk was geweest zonder de colleges die hij over de klassieken heeft gegeven, maar we zouden zijn filosofie waarschijnlijk heel anders, en mogelijk zelfs verkeerd, begrijpen indien we ons daarvoor enkel op die colleges zouden baseren. Want hoewel Arendt heel duidelijk een heel eigen interpretatie van Kant naar voren schuift is het niet altijd makkelijk om uit te maken waar Kant ophoudt en waar Arendt begint. Bovendien is het zo dat in haar essays die over het oordelen gaan, die rol van de toeschouwer veel minder prominent op de voorgrond komt. Daar waar dit wel het geval is behandelt ze veeleer de vraag of degene die zich niet in het politieke domein waagt en enkel toeschouwer blijft, zich niet onttrekt aan zijn politieke verantwoordelijkheid. Haar antwoord daarop zal negatief zijn. Arendt lijkt dus de rol van de toeschouwer in Kants filosofie vooral te behandelen in het kader van de vraag naar de morele rol van het kritische denken. Ze lijkt daarmee zelfs voornamelijk iets te willen zeggen over haar eigen positie als filosoof. De kritische filosoof is immers iemand die tegelijk afstand neemt van de gebeurtenissen en opinies, doordat hij niet participeert maar ondervraagt. Tegelijk speelt hij daardoor ook een rol in hoe die gebeurtenissen en opinies zich verder ontwikkelen. Socrates en Kant zijn daarvan het grote voorbeeld.

Hoewel Arendt in *The Human Condition* inderdaad vooral veel aandacht besteedt aan wat zich afspeelt in het politieke handelingsdomein zelf, moet gezegd worden dat ze zich daar toch ook al rekenschap geeft van de rol die de buitenstaander speelt. Hiervoor haal ik nog even een citaat naar voren dat ik ook al in het eerste deel heb aangehaald:

“de mannen van de daad en de mannen van het woord hebben de hulp nodig van *homo faber* in zijn hoogste kwaliteit, namelijk de hulp van kunstenaars, dichters en geschiedschrijvers, van monumentenbouwers of vertellers, omdat zonder hen het enige produkt van hun activiteit, de rol die zij spelen en het woord dat zij spreken, het moment van handelen of spreken niet zou overleven.”<sup>140</sup>

---

<sup>140</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 172.

Ook hier hecht Arendt al erg veel belang aan de rol van de buitenstaander, in dit geval de verteller of schrijver die niet zelf betrokken is bij de handeling, maar er wel de bestendigheid aan verleent opdat deze deel kan blijven uitmaken van de gemeenschappelijke wereld. Hoewel we niet echt kunnen spreken van een omschakeling in Arendts denken, lijkt er zich wel een verschuiving voor te doen. Deze is tweeledig. De eerste verschuiving situeert zich binnen het handelingsdomein zelf. In eerste instantie vat zij de activiteit van de buitenstaander hier namelijk nog uitsluitend op als een maken. De verteller is een *homo faber* die vervaardigt en daarmee de handeling vastlegt, maar zelf niet handelt. Hoewel ze daar niet helemaal van terugkomt, lijkt ze op een gegeven moment toch aan te nemen dat de kunstenaar ook een rol speelt in de handeling zelf. Dat blijkt uit het feit dat ze in haar lezingen over Kants *Kritik der Urteilskraft* de kunstenaar en actor, als samen behorend tot het handelingsdomein, gaat plaatsen tegenover de toeschouwer en de criticus, die de openbaarheid van dat domein mogelijk maken:

“Het openbare domein wordt gevormd door de critici en toeschouwers, niet door de actoren en de kunstenaars.”<sup>141</sup>

Hoewel ze dit nooit expliciet maakt, lijkt ze in haar bespreking van het oordeelsvermogen te gaan beseffen dat, opdat de verteller datgene wat zich in het handelingsdomein ontsluit kan vastleggen, hij er eerst de betekenis van moet kunnen vatten. Dit vereist een oordeel over wat er daar gebeurt. Ze zal dit nooit heel expliciet behandelen, maar dit lijkt toch te impliceren dat de kunstenaar eigenlijk ook op een bepaalde manier handelt.

Maar de verteller of kunstenaar is nog niet dezelfde persoon als de toeschouwer. Hier situeert zich dan ook de tweede verschuiving die in Arendts denken plaatsvindt. Dankzij Kant lijkt Arendt in te zien dat er ook nog een ander soort buitenstaanders zijn dan de kunstenaars of vertellers: degenen die niet bij de handeling betrokken zijn, maar er wel over oordelen en met elkaar over spreken. Hierdoor ontsluit er zich naast het handelingsdomein nog een soort van tweede domein. Maar dan niet een domein dat losstaat van het eerste, maar één dat het eerste als het ware omringt en het haar karakter van openbaarheid geeft en het tegelijk ook haar glans verleent:

“In de tweede plaats streeft de actor naar *doxa*, roem – dat wil zeggen dat hij dingt naar een gunstige mening van anderen (het woord *doxa* betekent zowel ‘roem’ als ‘mening’). Roem vloeit voort uit de mening van anderen. De doorslaggevende vraag voor de actor luidt derhalve wat anderen van zijn optreden vinden.”<sup>142</sup>

---

<sup>141</sup> Arendt, *Oordelen*, p. 100.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 91.



De actor is dus altijd in zekere zin afhankelijk van de toeschouwer en is daarom niet autonoom. Iemand anders bepaalt de betekenis van wat hij doet. Bovendien kan hij niet op dezelfde manier een oordeel vellen over zijn eigen handelingen aangezien hij niet over dezelfde onpartijdigheid beschikt als de toeschouwer. Het lijkt alsof Arendt in *The Human Condition* nog vooral uitgaat van een publieke ruimte die geconstitueerd wordt door het feit dat actoren aan elkaar verschijnen. Daarin zijn ze dus eigenlijk elkaars toeschouwers. Maar later kent Arendt die rol toe aan degenen die zelf niet handelen, aan een publiek van buitenstaanders. Dit betekent echter niet dat de actor niet meer over een oordeelsvermogen zou beschikken of dat dit hem ontslaat van de verantwoordelijkheid over zijn eigen handelingen. Want:

“in iedere actor en kunstenaar huist deze criticus en toeschouwer. Zonder dit kritisch oordeelsvermogen zou de maker of actor zozeer van de toeschouwer afgezonderd zijn, dat hij zelfs niet opgemerkt zou worden.”<sup>143</sup>

Dit betekent dat de toeschouwer en actor in het oordeelsvermogen hun gemeenschappelijkheid vinden, waardoor ze ook in staat zijn elkaar te begrijpen en iets voor elkaar te betekenen. Zonder oordeelsvermogen en de gemeenschapszin die het zich verplaatsen in de opinie van een ander mogelijk maakt, zou de actor niet in staat kunnen zijn op deze publieke opinie in te spelen.

We zouden bovendien kunnen stellen dat het de toeschouwer is, en daarmee houden we ook de kritische denker in het achterhoofd, die het de actoren mogelijk maakt naar hun eigen handelingen te kijken alsof ze er de toeschouwers van waren. De aanwezigheid van de toeschouwer dwingt hen tot reflectie, tot een dialoog met zichzelf, waardoor ze hun morele geweten laten spreken. De toeschouwer zet dus als het ware hun oordeelsvermogen aan het werk. Dit verklaart ook waarom handelen voor Arendt maar een politiek handelen kan zijn wanneer het in de openbaarheid gebeurt. Want pas wanneer de actor zijn vermogen tot oordelen aanwendt, en hij dus dankzij de aanwezigheid van de toeschouwer zelf ook als een toeschouwer naar zijn eigen handelingen kan kijken, kan zijn handelen politiek worden. Dan pas is hij in staat om reflexief te oordelen, dit wil zeggen: hij kan particuliere gevallen beoordelen zonder dat hij daarvoor over vooraf gegeven maatstaven beschikt. Dan pas is hij ook in staat zijn handelingen te beoordelen naar de mate waarin ze bijdrage tot het goede leven.

Het is dus zeker niet zo dat Arendt plots een hele omslag maakt in haar denken. Ze heeft altijd beweerd dat degene die handelt de ander nodig heeft om te worden wie hij is. Maar tegelijk is het wel zo dat ze zich meer rekenschap lijkt te geven van het feit dat het handelingsdomein geen geïsoleerd gegeven is, dat de invloed van wat zich binnen dat

---

<sup>143</sup> Arendt, *Oordelen*, p. 100.

domein voltrekt niet tot dat domein beperkt blijft, maar ook andere dingen mee in beweging zet. Daarmee lijkt ze zeker niet op haar stappen terug te komen, maar veeleer de implicaties van haar eigen denken verder te onderzoeken. Ze lijkt zich ervan bewust te worden dat het polismodel dat ze aanvankelijk tot voorbeeld neemt, zijn beperkingen heeft. De hedendaagse samenleving is immers heel anders georganiseerd dan ten tijde van de Griekse stadstaten. Het lijkt erop alsof ze dit gegeven meer mee begint op te nemen in haar analyse. Ook het proces van Eichmann lijkt hierin een rol te hebben gespeeld. Daar heeft ze het belang van het denken als politieke activiteit nog sterker ingezien. Bijgevolg is ze zich in haar onderzoek dan ook meer op het denken gaan richten. Hoewel moet gezegd worden dat ze ook in *The Human Condition* al aangeeft dat er zich een analyse van de activiteit van het denken opdringt.<sup>144</sup> Ze grijpt met andere woorden dit particuliere geval Eichmann aan in de hoop daaruit een algemeen oordeel over politieke verantwoordelijkheid en de rol van het denken in goed en kwaad te kunnen afleiden. Ze heeft geprobeerd reflexief te oordelen.

Maar het is ook zeker zo dat Arendts denken niet altijd consistent is en dat het niet altijd makkelijk is om de verschillende eindjes van dat denken aan elkaar te knopen. Maar daarbij zou je kunnen stellen dat - net zoals zijzelf beweert dat de socratische dialogen vaak zonder uitkomst bleven maar dit hen daarom niet minder belangrijk maakte - het niet het resultaat van een onderzoek is dat de betekenis ervan uitmaakt, maar het onderzoek zelf.

---

<sup>144</sup> Dat de aandacht voor het denken en het oordelen toen al aanwezig was blijkt ook uit een brief die ze in 1957 aan Karl Jaspers schreef, en waarin ze met enthousiasme over de mogelijkheid van een politieke lezing van Kants *Kritik der Urteilskraft* vertelt. Zie hiervoor voetnoot 66 in: Arendt, *Was ist Politik*, p. 222.

### Deel 3: De afschaffing van politiek

We hebben nu in grote lijnen uiteengezet waarin politiek, als uitdrukking van de vrijheid, voor Arendt bestaat. Maar deze analyse is, zoals aan het begin van het eerste deel al werd geschetst, ingegeven door de confrontatie met het verdwijnen van politiek in eigenlijke zin. Het eerste boek dat Arendt over het politieke publiceerde ging namelijk over het totalitarisme dat, hoewel het lijkt te gaan om een zogenaamd politieke regeringsvorm, volgens haar een einde maakt aan alle politiek. Maar ze is er van overtuigd dat de afschaffing van politiek, hoewel het daarin tot zijn uiterste verschijningsvorm is gekomen, niet daar is ontstaan. Er moet een fundamentele, ons vertrouwde ervaring zijn waarop deze regeringsvorm berust. Daarom gaat ze ook na het verschijnen van *The Origins of Totalitarianism* verder op zoek naar die ervaringen die ons iets vertellen over het einde van de politiek. Dit doet ze echter in voortdurende confrontatie met datgene waarin ze nog wel een restant van het politieke meent te kunnen herkennen. Zodoende articuleert ze haar opvattingen over politiek in een voortdurende dialoog met aan de ene kant het ontstaan van het politieke in strikte zin en de afschaffing van politiek aan de andere kant. Maar aangezien haar bekommernis om het politieke in eerste instantie is ontstaan vanuit haar ervaringen met het verdwijnen van politiek in het totalitarisme, vertellen deze analyses ons *via negativa* misschien nog het meest over het onomstotelijk belang van politiek voor de vrijheid en voor het mens-zijn. In het totalitarisme wordt immers pas echt duidelijk wat er in feite op het spel staat, wat we verliezen wanneer het eigenlijk politieke uit ons leven wordt geschrapt.

Wat zij dus maar langzaamaan vanuit een concrete ervaring is gaan articuleren, bespreken wij hier in omgekeerde volgorde. We behandelen totalitarisme immers pas op het laatst. Zowel in de opbouw van heel deze scriptie (met uitzondering van het tweede deel dat tamelijk chronologisch op het eerste deel volgt) als in dit derde deel volgen we haar denkparcours min of meer in de omgekeerde richting van hoe zij het heeft afgelegd. We zijn immers begonnen met het expliciteren van wat het politieke mogelijk maakt, om uiteindelijk uit te komen bij het einde van de politiek. Ook in dit deel volgen we die procedure. We knopen in de eerste plaats aan bij die gebeurtenissen waarvan Arendt maar na haar ervaringen met het totalitarisme het belang heeft kunnen inzien. Deze gebeurtenissen zijn essentieel, daar zij voor het eerst de ervaring van de wereld als een stabiele en duurzame woonst aan het wankelen hebben gebracht. Hoe belangrijk deze stabiliteit is voor het menselijk leven is, zal blijken in het laatste hoofdstuk, dat over totalitarisme gaat, aangezien daar iedere voeling met de werkelijkheid onmogelijk is geworden.

# **1. De moderne wereldvervreemding**

## 1.1. Het verlies aan wereld

De wereldvervreemding zoals die volgens Arendt gestalte kreeg in de moderne tijd, is een rechtstreeks gevolg van drie gebeurtenissen die elk op hun beurt het karakter van de moderniteit hebben bepaald: de ontdekking van Amerika, de Kerkhervorming en de uitvinding van de telescoop.

De eerste gebeurtenis was ingegeven door de behoefte van de mens om zijn beperkte horizon te verruimen. De ontdekkingsreizigers streefden naar een uitbreiding van de aarde, naar de verkenning van het onmetelijk grote. Echter, de ontdekking van Amerika had op een eigenaardige manier het tegenovergestelde gevolg: de inkrimping van de aardebol, waardoor iedereen net zozeer een bewoner van de aarde is geworden als een inwoner van zijn land:

“De mensen leven thans in een de aarde omspannend ondeelbaar geheel, waarin zelfs het besef van afstand, ofschoon nog aanwezig in de ononderbroken uitgestrektheden van zijn grootste delen, is verloren gegaan in de razende stormloop van de snelheid.”<sup>145</sup>

Daar waar de ontdekkingsreizigers dus uitbreiding aan de aarde wilden geven is ze in feite ineengeschrumpeld tot een bol, een overzichtelijke globe. Dit gebeurde van zodra datgene wat onmetelijk had geleken, kon worden gemeten en wat eerst door een grote afstand leek gescheiden, bijeen kon worden gebracht in een overzicht. Want de mogelijkheid afstanden te overwinnen en ruimte te doen inkrimpen werd voorafgegaan door het vermogen van de mens om zich een overzicht te vormen, om door middel van berekeningen, cijfers en modellen, de aarde te herleiden “tot een schaal die ze binnen het bereik van de zintuigen en de gewaarwordingen van het menselijke lichaam brengt.”<sup>146</sup> Maar dit overzicht is pas mogelijk wanneer men afstand neemt, wanneer men zich losmaakt van al datgene wat hem onmiddellijk omringt. Volgens Arendt treedt hier de eigenlijke wereldvervreemding in:

“Hoe groter de afstand tussen hem en zijn omgeving, wereld of aarde, hoe beter hij in staat zal zijn tot overzien en meten en hoe minder wereldse, aan de aarde gebonden ruimte er voor hem zal overblijven.”<sup>147</sup>

De ontdekking van de aarde had dus het paradoxale gevolg van een inkrimping van dat stukje wereld, dat oprees vanuit de ruimtelijke gebondenheid aan de aarde, waarin het leven zich kon herbergen.

Je kan je hierbij de vraag stellen of het niet een wat voorbarige stap is om met de inkrimping van de aarde (als gevolg van de reductie van afstand door overzicht) ook automatisch de

---

<sup>145</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 249.

<sup>146</sup> Ibid, p. 249-250.

<sup>147</sup> Ibid, p. 250.

inkrimping van de leefwereld te veronderstellen. Immers, waarom zou er bijvoorbeeld uit het stukje Tokyo, het stukje Parijs en het stukje New York, waaraan ik me elk op een heel onmiddellijke manier gebonden weet, niet evenzeer een wereld kunnen oprijzen die mijn leven op eenzelfde manier een woonst verschaft als een wereld die ontstaat vanuit de gebondenheid aan een dorp dat ik zelden of nooit verlaat? Zelf stelt Arendt vaak genoeg dat de aarde niet hetzelfde is als de wereld. Tegelijk duikt bij haar wel steeds opnieuw de gedachte op dat vrijheid verbonden is met verworteling en met de gebondenheid aan specifieke condities. Daarom moeten we ons ervan bewust zijn dat ze hier slechts wijst op een eerste ervaring van destabilisering. Het is een eerste beslissende stap (die op zichzelf misschien inderdaad niet voldoende is om van een echte wereldvervreemding te kunnen spreken) in een proces dat steeds verder om zich heen grijpt en alles steeds meer aan het wankelen brengt en ook, en dat is belangrijker, bewust aan het wankelen houdt.

Laat ons, om dat te begrijpen, inzoomen op de tweede gebeurtenis die op een heel andere manier van betekenis is geweest voor de moderne tijd, maar toch een zelfde soort van vervreemding met zich meebracht: de Kerkhervorming. Deze lag immers aan de basis van de ineenstorting van het feodaal systeem. De onteigening van het landvolk gaf immers de eerste impuls tot een ontwikkeling waarin

“alle eigendom werd vernietigd in het proces van toeëigening, alle dingen werden verbruikt in het proces van hun produktie, en de stabiliteit van de wereld werd ondermijnd in een proces van voortdurende verandering.”<sup>148</sup>

Want, zoals volgens Arendt ook blijkt uit het *Wirtschaftswunder* in Duitsland na de Tweede Wereldoorlog, is vernietiging de beste manier om rijkdom en welvaart te genereren. Want niet de toename van materiële goederen veroorzaakt een stijging in de welvaart, maar het onophoudelijke proces van productie en consumptie. Dit vormt dan ook de bestaansgrond voor het kapitalisme. Duurzaamheid vormt hierin een groot obstakel:

“Onder de moderne voorwaarden leidt niet vernietiging, maar duurzaamheid tot een debacle, omdat juist de duurzaamheid van goederen de grootste belemmering vormt voor het omzetproces, welks voortdurende versnelling de enige constante is waar en wanneer het zich in beweging heeft gezet.”<sup>149</sup>

Bovendien brengt dit met zich mee dat bezit, begrepen als privé-bezit van een stukje van de gemeenschappelijke wereld, onmogelijk is geworden. Nochtans vormt dit volgens Arendt “de meest elementaire politieke voorwaarde (...) voor de wereldgerichtheid van de mens.”<sup>150</sup> Want voorheen was het zo dat pas wie zijn vaste plaats in de wereld verworven had - en dit was veel belangrijker dan eender welke andere vorm van rijkdom –deel uitmaakte van de staat en

---

<sup>148</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 251.

<sup>149</sup> Ibid, p. 252.

<sup>150</sup> Ibid, p. 252.

kon toetreden tot het politieke domein. Het ging met andere woorden om een vorm van rijkdom die onmiddellijk in relatie stond met de menselijkheid van het leven. Zoals we hierna nog zullen zien werd dit privé-bezit van een stukje wereld ingeruild voor een andere vorm van privaat bezit: het bezit van het eigen lichaam, als producent van arbeidskracht en het daaruit voortvloeiende vermogen tot toe-eigening. Hoe dit resulteert in de opkomst van de maatschappij als gevolg van de bezetting van het publieke door het private en op welke manier dit afbreuk doet aan de gemeenschappelijke wereld hebben we eerder besproken. Echter, de implicaties ervan zullen ons pas later duidelijk worden, maar kunnen we in volgend citaat al voorvoelen:

“het verlies van een gemeenschappelijke publieke wereld, zo kritiek omdat het het verschijnsel van de vereenzaamde massamens, en zo gevaarlijk omdat het de wereldvreemde gezindheid van de moderne ideologische massabewegingen in het leven heeft geroepen, is begonnen met het veel tastbaarder verlies van het privé-bezit van een stukje van de wereld.”<sup>151</sup>

Maar de derde gebeurtenis, die door Arendt wordt voorgesteld als één die de overgang naar een nieuwe wereld heeft ingeluid, met name de uitvinding van de telescoop, heeft - hoewel misschien als gebeurtenis onopvallender - een nog veel ingrijpender en ontstellender effect gehad op de manier waarop de moderne mens de relatie tussen hemzelf en de wereld is gaan begrijpen, dan de twee vorige gebeurtenissen. Galileï had deze telescoop immers weten aan te wenden om datgene te bewijzen waarover zijn voorgangers slechts hadden kunnen speculeren: dat hoewel wij elke dag de zon zien opkomen en ondergaan, niet de zon om de aarde, maar de aarde om de zon draait. De consequenties van deze gebeurtenis zijn nogal tegenstrijdig gebleken. Aan de ene kant stond ze - doordat Galileï kon aantonen dat in het hemelfirmament dezelfde krachten werkzaam waren als op aarde - aan het begin van de bloei van de moderne natuurwetenschap, dankzij dewelke de mens door steeds toenemende kennis macht over de natuur wist te verkrijgen. Tegelijk heeft hetzelfde verschijnsel evenzeer geleid tot een diepe menselijke vertwijfeling. Want het feit dat een door de mens gemaakt instrument aan de werkelijkheid zijn geheimen had weten te ontfoetselen, bracht zowel aan het licht hoezeer onze zintuigen ons in onze alledaagse omgang met de werkelijkheid kunnen bedriegen als hoe onbekwaam de rede is om de waarheid achter die verschijnselen te onthullen:

“Niet de rede had het fysieke wereldbeeld ingrijpend veranderd, maar een door de mens vervaardigd instrument, de telescoop; niet door contemplatie, waarneming en speculatie was de weg gebaad naar de nieuwe kennis, maar door het actieve ingrijpen van *homo faber*, door het proces van maken en vervaardigen.”<sup>152</sup>

---

<sup>151</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 256.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 273.

Hierdoor werd het de mens duidelijk hoe weinig hij nog op de werkelijkheid van de wereld kon vertrouwen. Want:

“De oude tegenstelling tussen zintuiglijke en rationele waarheid, tussen het twijfelachtige waarheidsgetuigenis van de zinnen en het zoveel betrouwbaarder waarheidsgetuigenis van de rede, verbleekte naast deze uitdaging, die kennelijk impliceerde dat waarheid noch werkelijkheid is gegeven, dat geen van beide verschijnt zoals ze is en dat slechts de afrekening met de verschijningen hoop bevat op ware kennis.”<sup>153</sup>

De vaststelling dat niets van wat zich aan onze zintuigen voordeed nog met zekerheid kon worden aangenomen en geloofd, en zelfs geen afspiegeling meer was van wat zich achter de verschijnselen schuilhield, mondde uit in een fundamenteel gevoel van onzekerheid en twijfel. De wereld verloor zijn vanzelfsprekendheid en dit verlies liet strekte zich uit over alle aspecten van de werkelijkheid waarin de mens voordien nog stellig had geloofd:

“Indien Zijn en Verschijning elkaar niet dekken – en dit is zoals Marx eens terecht heeft opgemerkt, de basishypothese waarvan de gehele moderne natuurwetenschap uitgaat -, is er niets meer dat nog als vanzelfsprekend kan worden aangenomen: alles is aan twijfel onderhevig.”<sup>154</sup>

De schok die het wegvallen van alle vanzelfsprekendheden met zich mee had gebracht werd door niemand zo goed geregistreerd als door Descartes. Deze fundamentele onthutsing vond immers zijn uitdrukking in de cartesiaanse twijfel.

## 1.2. De werkelijkheid van de eigen geestelijke processen

Het basisaxioma dat voortkwam uit de cartesiaanse twijfel was het bekende *cogito ergo sum*, de stelling dat men aan alles kan twijfelen, behalve aan het feit dat men twijfelt en dat men bijgevolg ten minste de zekerheid heeft van de zich in de geest afspelende processen. Hiermee bedoelde Descartes volgens Arendt niet dat zekerheid kon gevonden worden in het denken als zodanig. Het ging er volgens haar veeleer om dat de geestelijke processen het enige voorwerp van zekerheid waren en dus object van onderzoek moesten worden:

“Uit de zuiver logisch tot stand gekomen zekerheid waarmee ik, door aan iets te twijfelen, mij bewust blijf van een zich in mijn geest afspelend proces van twijfel, concludeerde Descartes dat deze in het bewustzijn van de mens zelf plaats vindende processen hun eigen zekerheid bezitten, dat ze in de introspectie object van onderzoek kunnen worden.”<sup>155</sup>

---

<sup>153</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 274.

<sup>154</sup> Loc. cit.

<sup>155</sup> Ibid, p. 278-279.

De methode van de introspectie werd bij Descartes inderdaad een verkenningstocht van het bewustzijn naar zijn eigen inhoud met de bedoeling zich langs die weg zekerheid te verschaffen. Hierdoor verkrijgen alle wereldse dingen maar werkelijkheid door te bestaan in het bewustzijn. Ze worden met andere woorden herleid tot een bewustzijnsobject. Een soortgelijke (letterlijke!) reductie van de werkelijkheid grijpt niet lang daarna ook in de nieuwe natuurwetenschappen plaats:

“Wellicht had niets onze geesten doeltreffender rijp kunnen maken voor wat ze ten slotte zouden moeten aanvaarden, namelijk de herleiding van materie tot energie, van objecten tot een werveling van atoomprocessen, dan deze herleiding van de objectieve werkelijkheid tot subjectieve geestestoestanden, of liever tot subjectieve geestelijke processen.”<sup>156</sup>

Op een bepaalde manier komt de methode van de introspectie dan ook volstrekt overeen met de nieuwe wetenschappelijke methode, die geheel teruggaat op het experiment. Want:

“(…) al kan de mens de waarheid als iets dat is gegeven en geopenbaard niet kennen, hij kan tenminste kennen wat hij zelf maakt. Dit werd dan ook de vrijwel algemeen aanvaarde attitude van de moderne tijd (…).”<sup>157</sup>

De cartesiaanse methode is eveneens gebaseerd op de overtuiging dat de geest slechts kan kennen wat hij zelf voortbrengt. Om die reden is de wiskunde, die niet meer afhankelijk is van welk soort van ruimtelijke voorstelling dan ook, haar hoogste ideaal. Want het concluderen en deduceren is een proces dat de mens op ieder ogenblik in zichzelf kan laten beginnen. Hij heeft de buiten hemzelf gelegen werkelijkheid hiervoor niet nodig. De resultaten van dit spel dat de geest met zichzelf speelt zijn dwingend, omdat de geestelijke structuren van de ene mens niet wezenlijk verschillen van die van de andere. Het enige verschil is gelegen in de hersenkracht, in de capaciteit om het vermogen tot redeneren aan te wenden. Deze verinnerlijking heeft tot gevolg dat ook de *common sense*, die aanvankelijk een oriëntering op de gemeenschappelijke wereld verzekerde, aan betekenis moet inboeten. Want wat nog als gemeenschappelijk kan worden herkend is niet meer de wereld, maar de structuur van de geest. Maar dit vermogen tot het trekken van gevolgtrekkingen kan men in feite niet gemeen hebben. De gemeenschappelijkheid duidt slechts op een overeenstemming, een gelijkaardigheid, maar het kan niet - op wat voor manier dan ook - gedeeld worden. Want zelfs de werkelijkheid die door middel van experiment kan worden opgewekt, blijft gezien dit verlies aan *common sense* geheel persoonlijk. Om die reden concludeert Arendt dan ook:

---

<sup>156</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 281.

<sup>157</sup> Loc. cit.



“de wereld van het experiment schijnt altijd een door de mens zelf te voorschijn geroepen werkelijkheid te kunnen worden; en ofschoon dit het vermogen van de mens tot maken en handelen, zelfs tot het scheppen van een wereld, kan vergroten op een wijze en in een mate als geen enkel voorafgaand tijdperk zich had kunnen dromen of voorstellen, *het sluit de mens helaas opnieuw op – en nu zelfs nog onontkoombaar – binnen de kerker van zijn eigen geest, binnen de grenzen van denkschema’s die hij zelf heeft geschapen.*”<sup>158</sup>

Als gevolg van een verlies aan vertrouwen in de werkelijkheid van de wereld, trekt de moderne mens zich als het ware terug in zichzelf en snijdt zich daarmee af van elke gedeelde wereld. De werkelijkheid van zijn eigen maaksels verschaffen hem dan misschien wel opnieuw enige zekerheid, zijn vrijheid speelt hij ermee kwijt. Hij is gevangen in zichzelf. Geïsoleerd. Door de wereld in de steek gelaten.

## **2. Liberalisme**

Aangezien politiek voor Arendt een functie vervult die van een heel andere orde is dan het verdedigen van belangen of het organiseren van de samenleving, maar werkelijk een existentiële rol te spelen heeft in de gezamenlijke zelfverwezenlijking van mensen als mensen, toont ze zich niet mild voor de bestaande politieke systemen die deze rol niet alleen niet vervullen, maar het vervullen ervan zelfs grotendeels onmogelijk maken. Zo beschuldigt ze het liberalisme ervan, zij het telkens slechts terloops, dat het de mens in abstractie behandelt, losstaand van een wereld, en van hem een individu maakt dat enkel in een gemeenschap leeft om de strijd van allen tegen allen te vermijden. Mensen zijn in die opvatting dus voortdurend elkaars potentiële vijanden en willen om die reden in feite ook zo weinig mogelijk uitstaans met elkaar hebben. Het liberalisme is in die zin dus verantwoordelijk voor het vandaag zo vaak bekritiseerde individualisme dat de mens slechts overlevert aan zichzelf. Hieruit kunnen we afleiden dat het liberalisme eigenlijk al de condities heeft geschapen, die de totale overheersing zoals Arendt die beschrijft in *Totalitarisme* maakte. Laten we daarom even inzoomen op de problemen die deze politieke strekking volgens Arendt met zich meebrengt.

### **2.1. Individualisme**

Hoewel het niet zo makkelijk is om het liberalisme, aangezien het vele vertakkingen kent, onder één noemer te vatten, kan toch gesteld worden dat Arendt een aantal kernpunten ervan, waarin vermoedelijk iedere liberaal zich toch min of meer kan vinden, systematisch

---

<sup>158</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 286 (mijn cursivering).

aanvalt. Het is een tamelijk dominante politieke strekking, die dan ook een grote rol speelt in de manier waarop wij geneigd zijn over politiek te denken. Daarom lijkt het mij belangrijk even stil te staan bij die punten die volgens Arendt verantwoordelijk zijn voor de hedendaagse misvattingen over het politieke. We hebben eerder al gezien hoe ze twee opvattingen over vrijheid, met name de wilsvrijheid en vrijheid als het vrij zijn van het politieke, onder de loep neemt en verantwoordelijk acht voor het verkeerd begrijpen van wat vrijheid is. Deze vormen van vrijheid representeren echter in zeer grote mate de basisopvattingen van het liberalisme. Het draait immers altijd om een individuele vrijheid die erin bestaat dat men kan denken en zeggen wat men wil. Dit kan pas in zoverre men zich vrijmaakt van de maatschappij en de beslommingen die deze met zich meebrengt. Toch zal het liberalisme niet ontkennen dat de maatschappij een belangrijke rol speelt in het veilig stellen van het leven en de vrijheid. Men ziet zijn deelname aan het gemeenschappelijke leven van de maatschappij en de politiek dan ook als het nemen van zijn persoonlijke verantwoordelijkheid in een gemeenschappelijke structuur die de individuele rechten en vrijheden garandeert. Sociale belangen worden behartigd vanuit de idee dat ze uiteindelijk teruggaan op individuele belangen. Hierin sluit het liberalisme aan bij de sociale contracttheorie van denkers als Hobbes, Locke en Rousseau. Net als deze gaat het ervan uit dat de mens enkel participeert aan de samenleving uit egoïstische overwegingen, aangezien hij ervan overtuigd is dat het kleine stukje vrijheid dat hij inlevert hem op termijn een grotere en stabielere vorm van vrijheid zal kunnen schenken. Met haar kritiek op dit denken over vrijheid valt Arendt het liberalisme dus meteen in zijn kern aan. Voor haar kan vrijheid nooit een individuele ervaring of gevoelstoestand zijn. Vrijheid realiseert zich maar in een gemeenschappelijke wereld. Bovendien is het liberalisme er volgens haar, door zijn uitsluitende focus op het politieke als datgene wat het leven en de belangen van mensen moet veilig stellen, in grote mate verantwoordelijk voor dat de loutere politieke activiteiten werden vervangen door activiteiten van sociaal-economische aard. Dit impliceert ook meteen een afschaffing van de vrijheid. Want:

“waar het leven op het spel staat, staat elk handelen per definitie onder de heerschappij van de noodzaak, en het geschikte domein om zorg te dragen voor de noden van het leven is de gigantische en nog steeds groeiende sfeer van het sociale en economische leven, waarvan het beheer het politieke domein overschaduwde heeft van bij het begin van de moderne tijd.”<sup>159</sup>

Maar de grootste problemen ontstaan wanneer men de zogenaamde vrije wil probeert over te dragen op een soeverein zelfbestuur. Dan treedt er, zo stelt Arendt, een tegenstrijdigheid op.

---

<sup>159</sup> Arendt, *Tussen verleden en toekomst*, p. 85.

## 2.2. Soevereiniteit

Op het moment dat de wilsvrijheid de filosofie binnendrong, en daar dus zoals we eerder bespraken een filosofisch probleem werd, duurde het niet lang vooraleer zij ook haar invloed uitoefende op het politieke domein. Hierdoor werd het ideaal van vrijheid niet langer de virtuositeit, zoals die zich toont in het handelen. Ze werd verdrongen door de soevereiniteit, het ideaal van een onafhankelijke vrije wil. Het belang dat deze soevereiniteit in de politiek kreeg gaat volgens Arendt terug op Rousseau. Deze probeerde naar het model van de individuele vrije wil een model voor politieke macht te ontwikkelen. Hoewel Rousseau zelf toegaf dat dit model wat problematisch was, heeft het in de politieke geschiedenis toch een belangrijke rol gespeeld. De soeverein is voor Rousseau het volk, samengebracht in een politiek lichaam dat de algemene wil vertegenwoordigt. Belangrijk is hier, zo stelt Arendt, het onderscheid tussen het woord 'wil' en de term 'overeenstemming', waarin tot dan toe de politieke macht zijn fundering vond. Want een wil wordt geacht ondeelbaar te zijn:

“(…) de term ‘overeenstemming’, met zijn ondertoon van weloverwogen keuzes en afgewogen principes, werd vervangen door het woord ‘wil’, dat in wezen alle processen van het uitwisselen van opinies en een eventuele consensus uitsluit. De wil moet, als hij effectief wil functioneren, één en ondeelbaar zijn, ‘een onderling verdeelde wil is onvoorstelbaar’.”<sup>160</sup>

Dit betekent volgens haar ook dat het toekomstige politieke lichaam niet langer werd gewaarborgd door wereldlijke instituties die ieder met de ander gemeen heeft, maar door de wil van het volk zelf. Deze volkswil was volgens Rousseau unaniem, wat dus niet hetzelfde is als een opinie die door velen wordt gedeeld. Het funderen van de politieke macht op een algemene wil heeft een wezenlijke instabiliteit tot gevolg, aangezien deze wil zich niet voor de toekomst vast kan leggen. Want net als een individuele wil kan zij op elk moment van richting veranderen, zonder daarmee haar identiteit te verliezen.

De belangrijkste vraag hier is echter hoe zo'n algemene wil kan gevormd worden. Hoe slaagt men erin om aan de massa één wil toe te kennen? Rousseau ziet een oplossing in de samenbindende kracht van de gemeenschappelijke vijand. Pas onder omstandigheden van op zijn minst potentiële vijandschap kan zich met andere woorden een nationale eenheid vormen. Om die reden stelt Arendt in het essay *Wat is vrijheid?* dat de soevereiniteit als ideaal van de vrijheid ronduit gevaarlijk is:

“Politiek gezien is deze vereenzelviging van vrijheid met soevereiniteit misschien het schadelijkste en gevaarlijkste gevolg van de filosofische vereenzelviging van de vrijheid met de vrije wil. Ze leidt immers tot een ontkenning van de vrijheid – als men namelijk beseft dat, wat de mensen ook mogen zijn, ze nooit soeverein zijn – ofwel tot het inzicht dat de vrijheid van een individu, of een groep, of een politiek

---

<sup>160</sup> Arendt, *Over revolutie*, p. 97.

lichaam enkel gekocht kan worden tegen de prijs van de vrijheid, d.w.z. de soevereiniteit, van alle anderen.”<sup>161</sup>

Nationale vrijheid kan, begrepen naar het ideaal van soevereiniteit, dus met andere woorden maar bekomen worden ten koste van de vrijheid en soevereiniteit van andere naties. Maar het probleem reikt verder en legt zelfs een contradictie tussen vrijheid en soevereiniteit bloot, op het moment dat men een zelfde verenigend principe wil vinden dat ook voor binnenlandse politiek zijn werk kan doen. Dit deed Rousseau door te stellen dat zo'n vijand ook in het innerlijk van elke burger aanwezig is, met name in zijn persoonlijke wil en zijn eigenbelang. Via de optelsom van al deze persoonlijke belangen en willen kon men volgens hem de persoonlijke vijand omvormen tot een gemeenschappelijke vijand die de natie van binnenuit verenigt. Opvallend is daarbij volgens Arendt dat Rousseau de algemene wil gelijkstelt met het algemeen belang:

“De algemene wil is dus de uitdrukking van het algemeen belang, het belang van het volk of het land als geheel, en omdat dit belang of deze wil algemeen is, hangt zijn bestaan af van het feit dat ze tegengesteld aan elke persoonlijke wil en elk persoonlijk belang moet zijn.”<sup>162</sup>

Dit kan niet anders dan erin resulteren dat men zich in feite om het belang van het land te dienen tegen zichzelf moet keren:

“Om aan het politieke lichaam van het land deel te nemen, moet elke inwoner tegen zichzelf in opstand komen in en in opstand blijven.”<sup>163</sup>

Dat dit niets meer te maken kan hebben met vrijheid, en al helemaal niet indien het opgevat wordt als individuele wilsvrijheid, moet duidelijk worden. Want uit deze opvatting volgt dat soevereiniteit, begrepen als de ondeelbare wil van het volk, en vrijheid wel met elkaar in tegenspraak moeten zijn. Want:

“Onder menselijke condities, die bepaald worden door het feit dat niet de mens maar mensen op deze aarde leven, zijn vrijheid en soevereiniteit zo weinig identiek dat ze zelfs niet tegelijkertijd kunnen bestaan.”<sup>164</sup>

Om Arendts positie in deze te proberen begrijpen kunnen we misschien best haar opvattingen over vrijheid nog eens in herinnering roepen. Volgens haar kan vrijheid maar bestaan wanneer de conditie van de pluraliteit in acht wordt genomen en daarin speelt onenigheid en meningsverschil een grote rol. Om die reden heeft een politieke gemeenschap dan ook nood

---

<sup>161</sup> Arendt, *Tussen verleden en toekomst*, p. 94.

<sup>162</sup> Arendt, *Over revolutie*, p. 100.

<sup>163</sup> Loc. cit.

<sup>164</sup> Loc. cit.

aan een constitutie die haar bij elkaar houdt, maar deze constitutie moet in feite buiten het politieke bereik zelf blijven, haar enkel omringen en mogelijk maken. Ze kan niet gebaseerd zijn op iets wat vanuit het politieke zelf opwelt, want dan slorpt ze zichzelf in feite weldra op. Dit betekent echter niet dat deze constitutie niet door de burgers zelf ontworpen kan zijn. Maar ze moet erop gericht zijn het politieke domein veilig te stellen, ze heeft dus een duidelijk welomschreven doel. Het is om die reden dat Arendt het opstellen van wetten en het installeren van instituties beschouwt als een maken en niet als een handelen. Met het ontwerpen van een constitutie gaat men immers te werk als een vakman, men zoekt naar het beste model en probeert daaruit een zo duurzaam mogelijk resultaat tot stand te brengen. Weliswaar geeft Arendt toe dat geen enkel staatshoofd ooit de consequenties van Rousseau's logica heeft gevolgd. Maar dat wil niet zeggen dat zijn opvattingen het politieke domein niet zijn binnengedrongen. Want, zo stelt ze, met de revolutionaire traditie is het heel anders gesteld. Daar heeft de logica van de gemeenschappelijke innerlijke vijand een enorme politieke invloed gehad:

“Zowel in de Franse Revolutie als in de revoluties die door haar werden geïnspireerd dook het gemeenschappelijk belang op onder het mom van de gemeenschappelijke vijand, en vanaf Robespierre tot Lenin en Stalin gaat de theorie van de terreur ervan uit dat het belang van het geheel automatisch, en zelfs onafgebroken, in strijd met het persoonlijke belang van de burger is.”<sup>165</sup>

Hieruit blijkt dat een dergelijke opvatting wel moet uitmonden in terreur, doordat ze aan elke persoonlijke vrijheid een gedwongen einde maakt. Uit deze redenering vloeit ook voort dat deugd voortaan gedacht werd als onbaatzuchtigheid. Zo'n gelijkschakeling kan verregaande consequenties hebben aangezien ze niet ver afstaat van de gedachte dat men zichzelf voor een politiek ideaal moet opofferen:

“(…) deze gelijkstelling heeft als het ware een onuitwisbare stempel gedrukt op de revolutionair en zijn diepe overtuiging dat de waarde van een politiek beleid kan worden afgelezen aan de mate waarin hij alle persoonlijke belangen weerspreekt, en dat de waarde van een man beoordeeld kan worden naar de mate waarin hij in strijd met zijn eigen belang en zijn eigen wil handelt.”<sup>166</sup>

In hoeverre het algemene belang dat men vooropstelt nog terug kan vertaald worden naar iets wat zijn oorsprong kent in een wil van het volk, wordt dan volstrekt onduidelijk.

Het is doordat de filosofie soevereiniteit en vrijheid aan elkaar gelijk heeft gesteld, dat het volgens Arendt voor ons zo moeilijk geworden is om te begrijpen dat vrijheid zou kunnen bestaan zonder soevereiniteit. Maar het is even onrealistisch om de onvrijheid af te leiden uit de niet-soevereiniteit als het gevaarlijk is om te geloven dat men enkel vrij kan zijn onder de voorwaarde van soevereiniteit. Bovendien is de soevereiniteit van politieke lichamen volgens

---

<sup>165</sup> Arendt, *Over revolutie*, p. 101.

<sup>166</sup> Loc. cit.

haar een illusie, aangezien ze maar in stand kunnen worden gehouden door het gebruik van geweld, en dus van niet-politieke middelen. Daarenboven is er ook sprake van een innerlijke contradictie, daar deze zogenaamde soevereiniteit altijd berust op de onderwerping aan een wil, ofwel aan de eigen individuele wil, ofwel aan die van de groep. Er staat dus iets boven de eigenlijke politieke macht, namelijk de wil. Dit betekent dat de macht niet onafhankelijk en dus ook niet soeverein is. De wil gedraagt zich als het ware als een dictator die alles in functie van zichzelf plaatst. Het is ook precies daarom dat vrijheid voor Arendt nooit kan bestaan in een vrije wil. In het verlengde daarvan is ook een ideaal van soevereiniteit, dat zich in die vrije wil fundeert, onhaalbaar. Voor haar is het belangrijk om in te zien dat indien men vrij wil zijn, men juist afstand moet doen van de soevereiniteit. Hier zien we Arendts fundamentele overtuiging terugkeren: de gedachte dat een mens maar vrij kan zijn in een gemeenschap met anderen, die niet aan hem gelijk zijn, noch zijn opinie zonder meer delen. Pas in die ongelijkheid die ik met anderen deel, kan ik mij manifesteren als een vrij wezen. De ander maakt, in zijn aanwezigheid, die vrijheid mogelijk en kent ze mij dus als het ware toe.

### 2.3. De onvervreemdbare rechten van de mens

We hebben eerder al gezien hoe Arendt de rechten van de mens, wanneer zij begrepen worden als iets dat ontspringt aan een gemeenschappelijke natuur, bekritiseert en verwerpt. Maar daarnaast zal ze ook aantonen dat deze rechten niet onvervreemdbaar kunnen zijn, en dus niet aan de mens als zodanig kunnen toebehoren, want dat ze steeds afhankelijk zijn van een staat die deze rechten van het individu in bescherming neemt.

De verklaring van de rechten van de mens kwam voort uit de verlichtingsidee dat voortaan niet langer een instantie buiten de mens, een God of een traditie, hem de wet mocht voorschrijven. De bron voor de wet moest gezocht worden in de mens zelf. De mensenrechten markeerden deze emancipatie van de mens van eender welke vorm van voogdij en stelden hem in staat aanspraak te maken op bepaalde rechten alleen omwille van het feit dat hij mens was, onafhankelijk van welke sociale of religieuze instantie dan ook. Maar daarmee komt volgens Arendt tegelijk nog een tweede bestaansreden voor deze mensenrechten aan het licht, waarvan de opstellers zich niet geheel bewust waren. Want doordat elke sociale en religieuze orde was weggefallen viel het individu plots buiten elke bescherming. De politieke orde hield zich immers niet met sociale of menselijke rechten bezig. Om die reden moest de verklaring van de rechten van de mens ook dienen als een hoognodige bescherming en werden ze bijgevolg geformuleerd als onvervreemdbare rechten. Maar aangezien deze rechten uitdrukking waren van de emancipatie van de mens konden ze zich niet verlaten op één of ander gezag:

“Aangezien de Rechten van de Mens voorgesteld werden als ‘onvervreembare rechten’, dat wil zeggen onherleidbaar tot en niet afleidbaar van andere rechten of wetten, werd voor hun afkondiging geen beroep gedaan op een gezag; de mens zelf was zowel de bron als het uiteindelijke doel van deze rechten.”<sup>167</sup>

Om die reden werd de enige garantie voor de mensenrechten dan ook gevonden in het recht van een volk op soeverein zelfbestuur. Maar dit betekent volgens Arendt het volgende:

“(…) nauwelijks was de mens naar voren getreden als een volledig geëmancipeerd en geïsoleerd wezen, dat zijn waardigheid in zichzelf droeg, zonder verwijzing naar een of andere bredere, alomvattende orde, of hij trad alweer terug, als lid van een volk.”<sup>168</sup>

Hier komt de contradictie waarin de verklaring van de mensenrechten zich van het begin af aan heeft bevonden, boven drijven. Bovendien werd de afwezigheid ervan in een gemeenschap automatisch gelijkgeschakeld aan de afwezigheid van die vorm van beschaving die soevereiniteit mogelijk maakte:

“De paradox waarin de verklaring van de onvervreembare mensenrechten van meet af aan verstrikt zat, was dat ze uitging van een ‘abstract’ menselijk wezen dat nergens leek te bestaan (...). De hele kwestie van de mensenrechten werd dus al snel onontwaaar vermengd met de kwestie van de nationale ontvoogding; alleen de geëmancipeerde soevereiniteit van het volk, het eigen volk, leek deze rechten te kunnen verzekeren.”<sup>169</sup>

Maar de problemen werden nog duidelijker op het moment dat de rechten van een volk, bijvoorbeeld het joodse, in Europa door de gewone nationale staten niet meer erkend werden. In principe ging het om ‘onvervreembare’ rechten en waren ze dus op geen enkele manier van een regering afhankelijk, ze kwamen de mensen zogenaamd van nature toe. Maar juist op het moment dat een volk of een groep mensen niet meer konden rekenen op de bescherming van hun regering, en dus moesten terugvallen op hun elementaire mensenrechten, bleek dat er geen enkel gezag was dat die rechten kon beschermen en dat er geen institutie bestond die ze kon waarborgen. Hieruit blijkt dat mensenrechten altijd afhankelijk zijn van een staat die deze rechten nu juist mogelijk maakt. Rechten die mensen van nature zouden toekomen zijn duidelijk onzin, want de notie ‘recht’ verwijst nu juist naar een gerechtelijk apparaat en dus naar een staat. De universele mensenrechten, die bedoeld waren om op terug te vallen op het moment dat men staatloos werd en dus geen rechten meer had, bleken bijgevolg onbestaande net op het moment dat men ze wilde invoeren:

---

<sup>167</sup> H. Arendt, *Totalitarisme. Gevolgd door Het verval van de nationale staat en het einde van de rechten van de mens*, Amsterdam: Boom, 2005, p. 361 (hierna: Arendt, *Totalitarisme*).

<sup>168</sup> Loc. cit.

<sup>169</sup> Ibid, p. 362.

“Telkens wanneer mensen opdoken die niet langer burger waren van een soevereine staat, bleken de zogenaamde onvervreembare Rechten van de Mens in feite onafdwingbaar te zijn - ook in landen waarvan de constitutie op deze rechten stoelde.”<sup>170</sup>

Daaruit blijkt maar al te duidelijk dat rechten mensen nooit van nature kunnen toekomen. Ze bestaan maar bij gratie van een staat die ze in bescherming neemt.

Hoe diep geworteld de tegenspraak eigenlijk is, blijkt volgens Arendt uit de steeds hernieuwde pogingen om een nieuwe mensenrechtenverklaring op te stellen. Het probleem lijkt te zijn gelegen in het concept van de mensenrechten zelf:

“Alhoewel iedereen het erover eens lijkt dat de reddeloosheid van de staatlozen precies veroorzaakt wordt door het verlies van de Rechten van de Mens, lijkt toch niemand te weten welke rechten ze nu precies verliezen op het moment dat ze de mensenrechten verliezen.”<sup>171</sup>

Het antwoord dat Arendt hierop formuleert ligt volledig in de lijn van haar denken. Het probleem van de mensenrechten is dat ze los worden gedacht van de plaats van de mens in de wereld. Je zou dus kunnen stellen dat ze uitgaan van een opvatting over de mens in zijn abstractie, daar waar volgens Arendt het wezenlijke van het mens-zijn zich maar openbaart in het verworteld zijn in een stukje wereld, dat beschermd wordt door de wet. Want wat rechtelozen volgens haar nu juist met hun mensenrechten verliezen is ten eerste: het verlies van hun thuis (en daarover kan ze als politiek vluchteling zeker meespreken):

“en dat betekende het verlies van het hele sociale weefsel waarin ze geboren waren en waarin ze voor zichzelf een aparte plaats in de wereld gebouwd hadden.”<sup>172</sup>

Het probleem dat zich echter sinds de Tweede Wereldoorlog vooral stelde, want gedwongen migratie was natuurlijk van alle tijden, was dat het voor deze mensen onmogelijk bleek een nieuwe thuis te vinden. Dit is volgens Arendt niet zozeer een probleem van overbevolking of een gebrek aan ruimte, maar van politieke organisatie. Want aangezien de mensheid werd gezien als een familie van naties, bleek men, eens men buiten de hechte gemeenschappen gesloten was, tegelijk ook buiten de familie van naties in haar geheel te vallen.

Ten tweede verliezen de rechtelozen de bescherming door hun regering, waarmee men ook zijn legale status verliest, niet alleen in eigen land, maar in alle landen. Men kende destijds ook al wel de uitzonderingsmaatregel om in een ander land asielrecht te verkrijgen, maar zoals vandaag maar al te duidelijk blijkt, wordt deze niet-officiële regeling problematisch wanneer de groep mensen die in die situatie verkeren te talrijk wordt.

---

<sup>170</sup> Arendt, *Totalitarisme*, p. 364.

<sup>171</sup> Ibid, p. 365.

<sup>172</sup> Loc. cit.



Wat men dus volgens Arendt volledig over hoofd lijkt te zien, is dat het verlies van mensenrechten er in de eerste plaats in bestaat dat men zijn stukje wereld verliest. Dit heeft inderdaad implicaties voor iemands menselijkheid:

“De fundamentele beroving van mensenrechten manifesteert zich eerst en vooral in de beroving van een plaats in de wereld, die opinies betekenisvol maakt en handelingen effectief. (...) Zij zijn beroofd, niet van hun recht op vrijheid, maar van hun recht op handelen; niet van het recht om te denken wat ze willen, maar van het recht op het uiten van hun mening.”<sup>173</sup>

En het is nu precies dit handelen dat de vrijheid mogelijk maakt. Het heeft met andere woorden geen zin om mensen een universeel recht op vrijheid toe te kennen, wanneer die vrijheid nergens kan worden gerealiseerd.

De aporieën die in het concept van de mensenrechten inherent aanwezig zijn, ontstaan vooral doordat men aanneemt dat ze onmiddellijk voortkomen uit een menselijke natuur, welke deze ook moge zijn. Dit betekent dat ze onafhankelijk zijn van de menselijke pluraliteit en zelfs zouden voortbestaan indien er slechts één mens op de aarde over zou blijven. Dit maakt dat het verlies van de mensenrechten terecht komt in de volgende paradox:

“enerzijds valt dit verlies samen met het moment waarop een persoon een menselijk wezen zonder meer wordt – zonder beroep, zonder burgerschap, zonder opinie en zonder daden om zich te identificeren en te individualiseren; anderzijds, en *tegelijktijd*, wordt de persoon louter verschil, zodat hij niet anders meer vertegenwoordigt dan zijn eigen, absoluut unieke individualiteit, die echter elke betekenis verliest, aangezien ze beroofd is van de mogelijkheid om zich uit te drukken in een gemeenschappelijke wereld en om in die wereld te handelen.”<sup>174</sup>

De mens bestaat dus in een soort abstractie, zijn natuur is universeel, onafhankelijk van zijn concrete situatie. Tegelijk wordt hij in zijn ongebondenheid ook zuivere individualiteit, aangezien hij niet meer in een gemeenschappelijke wereld zijn wortels vindt. Dit is een individualiteit waarin hij als het ware gevangen zit doordat hij er niets meer mee kan aanvangen. We zien hier twee fenomenen opduiken die voor Arendt kenmerkend zijn voor elk einde van de politiek: ten eerste het verschijnsel ‘massamens’, de mens als ongedifferentieerd soortwezen dat zich in niets van anderen onderscheidt en zelfs overbodig, want vervangbaar is. Ten tweede toont zich hier ook het fenomeen van verlatenheid, het soort afzondering waartoe men veroordeeld is op het moment dat men geen deel meer uitmaakt van een politieke gemeenschap en dus niet meer waarlijk mens kan worden. Bijgevolg blijft men met zichzelf in zijn uniciteit volstrekt alleen.

---

<sup>173</sup> Arendt, *Totalitarisme*, p. 369.

<sup>174</sup> *Ibid*, p. 379.

### **3. Marxisme**

#### 3.1. De verheerlijking van de arbeid

We hebben gezien dat Arendt zich afzet tegen het liberaal individualisme, maar dit betekent nog niet dat ze daarom zonder meer het omgekeerde verwelkomt. Integendeel, zo onverbiddelijk als ze zich opstelt voor het liberalisme, zo meedogenloos is ze ook voor het Marxisme, dat weliswaar eveneens tegen de abstrahering van het individu pleit, maar dan weer in de val trapt van een te ver doorgedreven materialisme dat alle geledingen en verschillen net zozeer uitwist.

Marx' verheerlijking van de arbeid vindt zijn oorsprong in de overtuiging dat niet ideeën het leven bepalen, maar het leven de ideeën. Vanuit de materiele werkelijkheid, waarvan de mens zich in zijn omgang ermee bewust wordt, ontstaat de ideologie die een maatschappij beheerst. Maar, zo stelt Marx, dit gaat gepaard met een klassenstrijd, want de heersende ideologie is altijd de ideologie van de klasse die op het sociaal-economisch gebied domineert. Meer bepaald is het volgens hem zo dat de klasse die heerst over de materiële productiemiddelen tegelijk ook beslag legt op de geestelijke productiemiddelen. Dit is het geval bij het kapitalisme. Bovendien zal elke ideologie altijd proberen om zijn belangen voor te stellen als een algemeen belang, waardoor haar eigenlijke aard, als voortkomend uit een particuliere materiële situatie verborgen blijft. Bij sociale onrust echter kan er een tegengestelde of revolutionaire ideologie ontstaan. Maar deze kan maar aan betekenis winnen wanneer een grote massa deelneemt aan de revolutionaire praxis. Volgens Marx is het zo dat deze ideologieënstrijd overwonnen kan worden, wanneer de klassenmaatschappij, en daarmee ook het eigenbelang van elke klasse, verdwijnt. Daarom moet het proletariaat, of de bezitlozen die gedwongen zijn de arbeid van hun lichaam te verkopen zonder dat ze enig contact hebben met het product van hun arbeid (dit is wat Marx de 'zelfvervreemding' noemt), in opstand komen en de ongelijke sociale verhoudingen omver werpen.

Arendt brengt echter, onder meer in *The Human Condition*, een aantal problemen van het marxisme aan het licht. Een eerste probleem situeert zich in de afschaffing van het bezit. Zoals we gezien hebben speelt het privé-bezit van een deel van de gemeenschappelijke wereld voor haar een grote rol. Met de afschaffing hiervan door het marxisme wordt echter het privaat bezit als zodanig niet afgeschaft, maar verlegd naar het eigen lichaam van de mens:

"In nauwe samenhang met deze maatschappelijke vervluchtiging van het tastbare stond (...) de conceptie waarin bezit niet langer werd gezien als een welomschreven en scherp afgebakend stukje van de wereld, dat de bezitter op de een of andere wijze had verkregen, maar in tegendeel als in

essentie gegeven in de mens zelf, in het feit dat hij een lichaam bezit en de onbetwiste eigenaar is van zijn lichaamskracht, door Marx zijn 'arbeidskracht' genoemd."<sup>175</sup>

Hieruit kunnen we al opmaken hoe het marxisme en de eraan gelieerde verheerlijking van de arbeid de wereld in zijn stabiliteit ondermijnt. Immers, datgene wat tegenover het leven kan staan als iets wat objectief en duurzaam is, wordt opgeheven. In de plaats daarvan komt centraal te staan wat nu juist onderhevig is aan de onophoudelijke biologische kringloop van het leven, de arbeid van het lichaam. Een tweede probleem, dat hiermee verband houdt, duikt op in het feit dat het marxisme geen onderscheid maakt tussen arbeiden en werken. Zoals we gezien hebben in het eerste deel brengt de arbeid niets duurzaam voort, het werken doet dat wel en maakt op die manier de objectiviteit van de wereld mogelijk. Met het verdwijnen van dit onderscheid verschuift de aandacht voor het product dan ook geheel naar het proces van productie. Want al mag deze dan niets tastbaars voortbrengen, toch is niets zo productief als de arbeid:

"Deze produktiviteit is niet gelegen in wat de arbeid voortbrengt, maar in de menselijke 'arbeidskracht', die niet volledig verbruikt is na het produceren van de middelen voor haar eigen instandhouding, maar een 'surplus' vermog op te leveren, dat wil zeggen meer dan nodig is om zichzelf te kunnen 'reproduceren'."<sup>176</sup>

Dit surplus dat de arbeid oplevert ligt natuurlijk aan de basis van het kapitalisme. Wat Arendt niet stelt, maar wat we hier wel uit kunnen afleiden is dat het marxisme met de verheerlijking van de arbeid dus geenszins een einde maakt aan dat kapitalisme. Het lijkt de bestaansgrond ervan zelfs nog steviger te funderen. De verheerlijking van de arbeid komt immers voort uit een trots omwille van die productiviteit, waardoor voortaan elke vorm van menselijke activiteit wordt opvat als arbeid en wordt beoordeeld in de mate waarin het productief is. Niets lijkt zo verwerpelijk als onproductieve arbeid. Dit zijn natuurlijk de condities waaronder het kapitalisme alle geledingen van de samenleving begint aan te tasten.

Toch was de bedoeling van Marx niet slechts de emancipatie van de arbeid als zodanig. De arbeid vormde dan misschien wel de bron van alle bezit, de mens mocht niet aan de fysieke last ervan gebonden blijven. Uiteindelijk moest men zich immers van de dwingende noden van het lichaam weten te bevrijden. Een flagrante tegenstrijdigheid, die volgens Arendt als een rode draad doorheen zijn denken loopt:

"Marx' houding tegenover de arbeid, die van zijn denken het kernpunt vormt, heeft zich tot het laatst toe gekenmerkt door tweeslachtigheid. Enerzijds was de arbeid een 'door de natuur opgelegde eeuwige dwang' en de meest 'menselijke', meest produktieve activiteit van de mens, anderzijds had, volgens Marx, de revolutie niet de emancipatie van de arbeidersklasse ten doel, maar de verlossing van de

---

<sup>175</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 75.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 91.

mens uit de slavernij van de arbeid; eerst wanneer de arbeid is afgeschaft kan het 'rijk van de vrijheid' in de plaats treden van het 'rijk van de dwang'.<sup>177</sup>

Deze tegenstrijdigheid is waarschijnlijk het grootste probleem van het marxisme. Het promoveert de arbeid immers tot het meest menselijke aan de mens, om hem dan vervolgens die activiteit, waarin hij zogenaamd zijn ultieme menselijkheid realiseert, te ontnemen. Dit resulteert er volgens Arendt in dat ons slechts de deprimerende keuze wordt gelaten tussen onproductieve vrijheid of productieve arbeid.

Bovendien was Marx ervan overtuigd, zoals we hierboven al hebben gezien, dat arbeid de bron is van alle bezit, en hoewel hij hierin waarschijnlijk wel gelijk had, concludeerde hij daaruit verkeerdelijk dat privé-bezit bijgevolg kon worden afgeschaft. Maar wat hij volgens Arendt niet inzag was dat de overvloed die de arbeid kon produceren niet tot bezitsvorming kon leiden, want:

“overvloed maakt de produkten van de arbeid niet duurzamer, daar ze niet kunnen worden ‘opgeslagen’ en bewaard om deel te gaan uitmaken van het bezit van de mens; het is in tegendeel [sic] maar al te waarschijnlijk dat ze in het proces van de toeëigening [sic] verloren of ‘nutteloos te gronde’ zullen gaan, indien ze niet worden geconsumeerd ‘voordat ze zijn bedorven’.”<sup>178</sup>

Om die reden wijst Arendt er ook op dat de overvloed die een maatschappij van arbeiders produceert ons confronteert met een nieuw probleem: dat van de inspanning van het consumeren. Dit betekent dat, zelfs indien de mens een groot deel van de arbeid via het proces van automatisering aan machines kan overlaten, hij zijn arbeidkracht nog steeds nodig zal hebben, ditmaal om datgene wat hij produceert te kunnen blijven verbruiken:

“In de verhouding tussen de beide fasen (...) zal misschien een verschuiving plaatsvinden die zelfs zover zou kunnen gaan, dat bijna alle menselijke ‘arbeidskracht’ verbruikt wordt in de ‘inspanning’ van het consumeren, hetgeen het ernstige maatschappelijke probleem van de vrije tijd zal oproepen; dat is in wezen het probleem van het scheppen van voldoende gelegenheid voor een dagdagelijks verbruik van krachten om het vermogen tot consumeren intact te houden.”<sup>179</sup>

Hieruit blijkt dat het vermogen van de arbeid om een overvloed aan verbruiksgoederen te produceren ons op geen enkele manier ook maar één stap dichterbij de vrijheid brengt. Het houdt ons in tegendeel gevangen in het dwingende proces van onophoudelijke en repetitieve productie en consumptie.

---

<sup>177</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 106.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 130.

### 3.2. De rol van het begrip proces

We hebben al gezien hoe het begrip proces in de moderne tijd een centrale rol begon te spelen, met name in de aandacht voor de processen van de geest - zoals die door de filosofie werden bestudeerd door middel van introspectie - en de processen van de natuur, zoals die werden bestudeerd in het wetenschappelijke experiment. Het is volgens Arendt dan ook niet verwonderlijk dat de mens, die werd teruggeworpen op zichzelf, ook aan de processen van het eigen biologische lichaam uiteindelijk een grote waarde begon te hechten. Het marxisme was in deze zin dus werkelijk de uitdrukking van datgene wat in de moderne tijd leefde. Het lijkt Arendt immers niet toevallig dat Marx' arbeidsfilosofie ontstond op het moment dat de evolutietheorieën hun intrede deden. Deze waren het resultaat van het werk van *homo faber* die in zijn laboratorium de natuur in zijn werking probeerde te betrappen door het in het experiment zijn eigen wetten voor te schrijven. Daardoor werd duidelijk dat wat wij kunnen kennen geen onveranderlijke Zijnden zijn, maar processen die we niet kunnen waarnemen, maar die we niettemin toch kunnen bestuderen in de manier waarop zij de verschijnselen tot stand brengen en weer doen verdwijnen:

“De accentverlegging van het ‘waarom’ en het ‘wat’ naar het ‘hoe’ impliceert dat de feitelijke objecten van het kennen niet langer dingen of eeuwigdurende bewegingen kunnen zijn, maar processen moeten zijn, en dat dus het object van de natuurwetenschap niet langer de natuur of het heelal is, maar de geschiedenis, het verhaal, van het ontstaan van de natuur of van het leven of van het heelal. (...) In al deze gevallen werd evolutie, het sleutelbegrip van de historische wetenschap, ook voor de natuurwetenschap het begrip waar alles om draaide. De natuur werd een proces, daar ze slechts kon gekend worden in processen die het menselijke vernuft, het vernuft van *homo faber*, kon herhalen en reproduceren in het experiment.”<sup>180</sup>

Maar doordat het proces in de moderne tijd zo centraal kwam te staan ondermijnde dit tegelijk ook het nuttigheidsideaal dat voor de *homo faber* zo essentieel is. Het vervaardigingproces staat immers altijd in functie van een buiten het proces gelegen doel. Maar het was nu juist dit eindproduct dat zo belangrijk is voor het bouwen van een wereld dat met de moderne wereldvervreemding aan belang had ingeboet. Want met de uitsluitende gerichtheid op het proces wordt nuttig “wat het productieproces stimuleert en moeite en inspanning vermindert”.<sup>181</sup> Bijgevolg wordt het nuttigheidsprincipe zelf waardeloos:

“in laatste instantie wordt de maatstaf helemaal niet meer gevonden in nut en bruikbaarheid, maar in geluk, dat wil zeggen in de mate van pijn en genot die in de productie of in de consumptie van dingen wordt ondergaan.”<sup>182</sup>

---

<sup>180</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 295-296.

<sup>181</sup> *Ibid*, p. 309.

<sup>182</sup> *Loc. cit.*

Het nuttigheidsideaal wordt dus vervangen door een ander ideaal, dat van 'het grootste geluk voor het grootste aantal'. Geluk, aldus Arendt, kan nergens anders op zo'n continue manier worden gevonden als in de arbeid. Want daar garandeert de voortdurende afwisseling van pijn en genot de gestage terugkeer van dit gevoel. Volgens haar is er zelfs geen blijvend geluk te vinden buiten deze door de natuur voorgeschreven kringloop van moeizame inspanning en aangename ontspanning. Het marxisme incorporeert dus, zo zou je kunnen stellen, met haar verheerlijking van de arbeid op onbedoelde wijze dit ideaal van de moderne tijd.

Maar met het verlies van zijn duurzame wereld, zoals die door *homo faber* werd geconstitueerd, verloor de mens ook de kans op onsterfelijkheid. Alles wat nog onsterfelijk kon zijn, was het leven zelf, niet het eigen leven, maar dat van de soort. Om die onsterfelijkheid, die gelijk staat aan vruchtbaarheid, te garanderen was de arbeid inderdaad een geschikt middel. De productieve kracht van de arbeid, zoals die in de ervaring ervan een inherente verwantschap vertoont met de vruchtbaarheid en het baren, werd immers volgens Arendt door niemand zo adequaat beschreven als door Marx. Zij meent dan ook dat het voortbestaan van de mens als soortwezen op geen betere manier zijn ideeën over de 'gesocialiseerde mensheid' zou kunnen realiseren. Want:

"Een gesocialiseerde mensheid is de maatschappijvorm die door slechts één belang wordt beheerst, en wel het belang van de klassen of van de mensheid, maar nooit van een mens of van mensen. Waar dit op neerkomt, is dat uit wat mensen nu ook doen ook het laatste spoor van handelen, namelijk het motief dat ligt opgesloten in het eigenbelang, was verdwenen. Wat overbleef was een 'natuurkracht', de kracht van het levensproces zelf, waaraan alle mensen en alle menselijke activiteiten gelijkelijk waren onderworpen ('het denkproces zelf is een natuurlijk proces') en waarvan het enige doel, zo al van een doel kan worden gesproken, was de instandhouding van de diersoort mens."<sup>183</sup>

Uiteindelijk, zo concludeert Arendt, resulteert de wereldvervreemding van de moderne mens en de verheerlijking van de arbeid in de overwinning van *animal laborans*. Hij is dus met andere woorden veroordeeld tot een leven dat geen andere betekenis meer voor hem kan hebben dan het bestaan als het exemplaar van een soort. Aan deze pessimistische conclusie verbindt Arendt dan ook nog eens de trieste opmerking dat het er bovendien naar uitziet dat de arbeid, die als enige activiteit voor dit soortwezen is overgebleven, door toedoen van de technologische revolutie, mogelijk over niet al te lange tijd zal verdwijnen. Men kan er zich makkelijk een voorstelling van maken hoe leeg zo'n bestaan moet aanvoelen.

---

<sup>183</sup> Arendt, *Vita Activa*, p. 322.

## **4. Totalitarisme**

### **4.1. Verlatenheid**

In *Totalitarisme* stelt Arendt zich de vraag welke fundamentele ervaring in het samenleven van mensen in de totalitaire regeringsvorm haar politieke uitdrukking vormt.<sup>184</sup> Het moet volgens haar gaan om een ervaring die nog nooit eerder als fundament voor een politiek lichaam heeft gediend, aangezien totalitarisme een totaal nieuw verschijnsel is, niet te vergelijken met eender welke vorm van dictatuur of tirannie. Ze beschrijft deze ervaring uiteindelijk als een *verlatenheid*. Ze maakt daarbij een onderscheid tussen politieke afzondering en sociale verlatenheid. De eerste is een situatie waarbij ik politiek geïsoleerd ben, dit wil zeggen dat ik niet kan handelen, aangezien niemand met mij mee zal doen. Maar dat betekent nog niet noodzakelijk dat ik ook verlaten ben. Verlatenheid overkomt mij als persoon, als gevolg van een situatie waarbij ik mij in de steek gelaten voel, waarbij ik afgesneden ben van menselijk gezelschap. Dit betekent echter nog niet dat ik ook geïsoleerd ben. Afzondering is inherent aan de activiteiten van zowel *homo faber* als *animal laborans*. Maar *homo faber* blijft in zijn afzondering nog steeds in contact staan met de wereld van het menselijke artefact. Hij blijft immers in de mogelijkheid aan die wereld iets toe te voegen. Afzondering kan echter ook ondraaglijk worden. Dit gebeurt volgens Arendt in een wereld waarin geen andere menselijke activiteit voor de mens meer is overgebleven dan die van de arbeid. Want in dat geval wordt de relatie met de wereld als menselijk artefact volledig afgebroken. Dan wordt zijn afzondering tegelijk ook verlatenheid. Zonder afzondering zou noch een totalitaire regeringsvorm, noch een tirannie kunnen bestaan. Zij moeten beide mensen isoleren en hen hun politieke vermogens ontnemen. Maar het totalitarisme is nieuw in die zin dat ze met die afzondering alleen geen genoegen neemt. Ze gaat verder en tast het menselijk leven aan in zijn geheel:

“Ze baseert zich op de verlatenheid, op de ervaring helemaal niet tot de wereld te behoren - wat een van de meest radicale en wanhopige ervaringen is van de mens.”<sup>185</sup>

Deze verlatenheid vormt de gemeenschappelijke grond van de terreur en de ideologie, die samen de kernpunten van de totalitaire regeringsvorm uitmaken. Maar deze ervaring is niet samen met het totalitarisme ontstaan. Ze ging er in feite aan vooraf, aangezien ze volgens Arendt nauw verbonden is met de ontworteling en overbodigheid die al sinds de industriële revolutie de moderne massa bedreigden. Acuut werden ze pas later, eerst met het imperialisme, daarna met de instorting van politieke instituties en sociale tradities.

---

<sup>184</sup> Arendt komt hier pas op het einde van haar boek toe. Wij behandelen het hier als eerste.

<sup>185</sup> Arendt, *Totalitarisme*, p. 344.

Ontworteling kan daarbij de voorwaarde zijn voor overbodigheid, maar leidt er daarom nog niet noodzakelijk toe:

“Ontworteld zijn betekent geen plaats in de wereld hebben die door anderen erkend en gewaarborgd wordt; overbodig zijn betekent helemaal niet tot de wereld behoren.”<sup>186</sup>

Hoezeer zelfs de ervaring van de zintuiglijke werkelijkheid van andere mensen afhangt zagen we al in het vorige deel, met de bespreking van de *common sense*. De verlatenheid maakt dus ook deze *common sense*, opgevat als een gedeeld zintuig dat de ervaringen van mijn andere zintuigen regelt en controleert, onmogelijk. Het is immers het bestaan van anderen dat ervoor zorgt dat er zoiets als een *common sense* kan zijn en dat we kunnen vertrouwen op onze zintuiglijke ervaring van de wereld.

Naast het onderscheid tussen verlatenheid en afzondering, maakt Arendt ook een onderscheid tussen verlatenheid en eenzaamheid. We bespraken eerder al dat de eenzaamheid nodig is om te denken, om met mijzelf alleen te zijn. Daar zagen we ook hoe dit met zichzelf alleen zijn bestaat in het twee-in-één-zijn van de innerlijke dialoog. Slechts het gezelschap van anderen kan mij uit die eenzaamheid terugroepen en mij opnieuw één maken. Daar waar eenzaamheid slechts kan worden beleefd wanneer men alleen is, kan verlatenheid ook in het gezelschap van anderen bestaan. Eenzaamheid kan verlatenheid worden op het moment dat anderen mij niet meer kunnen verlossen uit mijn dualiteit, uit mijn dubbelzinnigheid en de twijfel. Dit impliceert volgens Arendt ook dat ik daarmee mijn eigen zelf verlies:

“Wat verlatenheid zo ondraaglijk maakt, is het verlies van mijn eigen zelf; dit zelf kan in eenzaamheid werkelijkheid verwerven, maar het kan in zijn identiteit slechts bevestigd worden door het vertrouwende en vertrouwenswaardige gezelschap van mijn gelijken. In deze situatie verliest de mens het vertrouwen in zichzelf als partner van zijn gedachten, alsook het elementaire geloof in de wereld, dat noodzakelijk is voor welke ervaring dan ook. Het zelf en de wereld, het vermogen om te denken en het vermogen om te ervaren worden tezelfdertijd verloren.”<sup>187</sup>

Het is duidelijk dat zich hier al een aantal heel belangrijke kerngedachten van Arendts filosofie aftekenen. Ze zal elk van die elementen later verder uitwerken en we hebben ze hiervoor dan ook al uitvoerig behandeld. Maar de dunne lijn waarlangs haar denken zich altijd zal blijven bewegen wordt klaarblijkelijk in *Totalitarisme* al in grote mate uitgezet.

Met het verlies van het eigen zelf wordt zoals gezegd zowel het denken als de ervaring van de werkelijkheid onmogelijk. Het enige vermogen van de menselijke geest dat degene die in verlatenheid verkeert nog kan aanwenden, daar hij daarvoor anderen noch de dialoog met zichzelf nodig heeft, is het vermogen logisch te redeneren vanuit een vooraf gegeven

---

<sup>186</sup> Arendt, *Totalitarisme*, p. 345.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 347.



premissie. Aangezien logica het wapen van de ideologie is, worden mensen die zich in een situatie van verlatenheid bevinden, zo goed als rechtstreeks naar de schijnwereld van de ideologie toegedreven. De dwingende regels van de evidentie vormen immers alles wat er aan betrouwbaarheid voor hen is overgebleven:

“Het is de enige ‘betrouwbare’ waarheid waarop menselijke wezens kunnen terugvallen, zodra ze de gemeenschappelijke waarborg verloren hebben, de common sense, die mensen nodig hebben om te ervaren, te leven en hun weg te vinden in een gemeenschappelijke wereld. Maar deze waarheid is leeg, of beter gezegd, het is helemaal geen waarheid, omdat ze niets openbaart.”<sup>188</sup>

Deze verlatenheid is volgens Arendt in onze tijd met de steeds groeiende massa’s een alledaagse ervaring geworden. Bijgevolg lijkt het meedogenloze proces waarin het totalitarisme de mens meesleurt dan ook op een suïcidale ontsnapping uit de werkelijkheid, waarin voor hem niets betekenisvol meer is overgebleven:

“Het ‘ijsskoude redeneren’ en het ‘ontzaglijke tentakel’ van de dialectiek dat ‘je als in een bankschroef gekneld houdt’, verschijnt als de laatste steun in een wereld waar niemand betrouwbaar is en waar men op niets kan vertrouwen.”<sup>189</sup>

Men klampt zich met andere woorden in een laatste wanhoopspoging vast aan de ideologie, die een fictieve werkelijkheid in de plaats stelt voor de echte, daar er daarin toch iets te vinden is wat tenminste nog op een werkelijkheid lijkt. De rol die de ideologie in de totalitaire regeringsvorm speelt zullen we daarom hierna behandelen.

#### 4.2. Ideologie

Ideologieën, zo stelt, Arendt draaien in feit niet om datgene wat ze in het –isme voorop stellen. Een ideologie is wat haar naam inhoudt: de logica van een idee. Het onderwerp is niet de idee zelf, maar de geschiedenis waarop het idee wordt toegepast. De ideologie is bijgevolg geen uiteenzetting over iets dat is, maar de ontplooiing van een voortdurend veranderend proces. De idee die in de ideologie naar voren wordt geschoven dient slechts om aan de hand daarvan de geschiedenis te kunnen uitleggen als één samenhangend proces. Volgens Arendt is de idee zelf dus van ondergeschikt belang:

“Ideologieën zijn nooit geïnteresseerd in het wonder van het zijn. Ze zijn historisch, bezig met ontstaan en vergaan, met de bloei en het verval van culturen, zelfs als ze de geschiedenis proberen uit te leggen aan de hand van een ‘natuurwet’.”<sup>190</sup>

---

<sup>188</sup> Arendt, *Totalitarisme*, p. 348.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 349.

Want de ideologieën die zich baseren op een zogenaamde wet, geven aan die term in feite een andere betekenis. Het gaat niet meer om een kader dat aan het ongrijpbare en vluchtige handelen zijn stabiliteit verleent. De wet die door een ideologie geformuleerd wordt, is de uitdrukking van de beweging van de geschiedenis zelf. Ze wordt dus de wet van de beweging.

Ideologieën zijn op zichzelf niet totalitair. Maar ze bevatten volgens Arendt wel totalitaire elementen, die pas in totalitaire bewegingen tot ontwikkeling worden gebracht. Arendt geeft hiervoor drie argumenten:

Ten eerste maken ideologieën volgens haar aanspraak op een totale verklaring. Daarom zijn ze gericht op de geschiedenis. Ze pogen immers een verklaring te geven voor alles wat is, wat is geweest en wat nog zal komen. Ten tweede staat het ideologische denken los van iedere ervaring. Van de werkelijkheid valt zogezegd niets leren. Daarom wijst de ideologie ook altijd op een 'meer ware' werkelijkheid die verscholen ligt achter de waarneembare werkelijkheid en van waaruit de dingen die wij ervaren worden beheerst. De ideologische indoctrinatie en haar propaganda zijn er zogenaamd op gericht ons denken inzicht te verschaffen in die eigenlijke werkelijkheid. Ze zal er daarom ook altijd naar streven om aan elke tastbare gebeurtenis een andere, meer 'ware' betekenis te geven. Zodra de ideologische beweging aan de macht is gekomen tracht men de werkelijkheid om te vormen naar de ideologische beweringen. Dit heeft tot gevolg dat de werkelijkheid voor niemand nog begrepen kan worden zoals ze is:

"hierdoor wordt een mentaliteit geproduceerd waarin de werkelijkheid – reële vijandschap of reële vriendschap – niet langer in haar eigen termen ervaren en begrepen wordt, maar automatisch geacht wordt iets anders te betekenen."<sup>191</sup>

Ten derde hebben ideologieën zo hun eigen methode om de werkelijkheid om te vormen. Aangezien ze natuurlijk niet letterlijk de werkelijkheid kunnen veranderen, of toch niet over de gehele lijn, beroepen ze zich op de methode van de bewijsvoering. Dit betekent dat de feiten worden geordend volgens een volledig sluitende logische procedure. Men vertrekt bij een aanvaarde premisse en leidt al het overige daaruit af. Hierdoor krijgt de werkelijkheid een consistentie die ze uit zichzelf nooit zou kunnen bezitten:

"Het begrijpen mag logisch of dialectisch verlopen; in beide gevallen is het resultaat een consistent proces van argumenten, dat, aangezien het denkt in termen van een proces, in staat wordt geacht de beweging van de bovenmenselijke, natuurlijke of historische processen te begrijpen. Het begrijpen wordt gerealiseerd, doordat de geest, hetzij op een logische hetzij op een dialectische manier, de wetten

---

<sup>190</sup> Arendt, *Totalitarisme*, p. 334.

<sup>191</sup> *Ibid*, p. 337.

van de 'wetenschappelijk' vastgestelde bewegingen imiteert; de geest integreert deze processen door ze te imiteren."<sup>192</sup>

Hierin voelen we natuurlijk Arendts kritiek op Hegels opvatting van de geschiedenis als een dialectisch proces waarin de geest zelf tot verschijning en tot zichzelf komt. Dit denken is totalitair aangezien het de werkelijkheid reduceert tot de noodzakelijke beweging van een logisch denkproces. Daardoor blijft er noch voor het handelen, noch voor het denken ruimte over.

De logische deductie volgens dewelke de ideologische argumentatie verloopt neemt volgens Arendt de twee andere elementen van de ideologie, met name het element beweging en het element emancipatie van de werkelijkheid en de ervaring, mee in zich op. De denkbeweging die in de logica wordt gemaakt kent haar bron immers niet in de ervaring, maar in zichzelf. Daarnaast vormt het ook het enige aan de werkelijkheid ontleende element om tot een premisse. Van daaruit redeneert men verder, zonder daarbij nog enig beroep te doen op de werkelijkheid.

Het is deze dwingende logiciteit van de ideologie die in staat is om mensen, al naar gelang wat haar uitkomt, om te vormen tot haar slachtoffers of tot haar uitvoerders. Dit verklaart volgens Arendt het absurde gegeven dat aanhangers van het totalitaire regime zich soms vrijwillig door datzelfde regime laten slachtofferen. Dat gaat zelfs in sommige gevallen zo ver dat men ertoe bereid is om mee te werken aan zijn eigen vervolging en zelfs zijn eigen doodvonnis verzint, op voorwaarde dat men lid kan blijven van de beweging.

Maar opdat de ideologie zijn greep op mensen kan verkrijgen, moeten deze eerst worden geterroriseerd. De terreur verwerkelijk de wet van de beweging:

"Haar voornaamste doel is ervoor te zorgen dat de kracht van de natuur of van de geschiedenis vrijelijk door de mensheid heen te razen, ongehinderd door welke spontane menselijke handeling ook."<sup>193</sup>

De vijanden van de mensheid worden door de wet van de beweging uitgekozen. Zij laat de terreur op deze mensen los en het is aan de mens niet toegestaan om in deze beweging in te grijpen. De wet van de beweging vervangt de stabiliteit van de wet die is ontstaan in antwoord op de voortdurende beweging van de menselijke aangelegenheden. Maar de terreur die de verwezenlijking is van die wet doet meer, ze vernietigt de ruimte die tussen handelende mensen bestaat en perst hen zo dicht op elkaar tot hun pluraliteit oplost en zij in feite tot één mens zijn geworden. Volgens Arendt worden mensen op deze tweevoudige wijze voor de totalitaire regeringsvorm klaargestoomd. Zoals de terreur alle verhoudingen tussen mensen kapot maakt, zo vernietigt de dwingende logiciteit van de ideologie de verhouding tot de

---

<sup>192</sup> Arendt, *Totalitarisme*, p. 337-338.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 327.

werkelijkheid. Met de vernietiging van deze contacten verliest de mens zijn vermogen om te ervaren en zijn vermogen om te denken. Hij wordt de speelbal van het regime:

“De ideale onderdaan van een totalitaire heerschappij is niet de overtuigde nazi noch de overtuigde communist, maar de mens voor wie het onderscheid tussen feit en fictie (dat wil zeggen de werkelijkheid van de ervaring) en het onderscheid tussen waar en onwaar (dat wil zeggen de normen van het denken) niet langer bestaan.”<sup>194</sup>

#### 4.3. De totalitaire beweging

Een totalitair regime vindt zelf geen ideologieën uit. Het beroept zich op bestaande ideologieën die al een grote mate van populariteit genieten en weet precies die elementen eruit te halen die men nodig heeft voor het in gang brengen van een totalitaire beweging. Zo beroept het nazisme zich op de reeds bestaande ideologie van het racisme, het stalinisme baseert zich op het communisme, dat gegroeid was uit het marxisme.

Deze bewegingen zijn totalitair in die zin dat ze de gehele mensheid, overal op aarde en in al haar geledingen wil doordringen en beheersen. Dit betekent ook dat het de leiders ervan eigenlijk niet te doen is om het land waar de beweging toevallig ontstaat en de macht grijpt. Wanneer het nazisme zichzelf voorstelt als nationalistisch is dit slechts een middel om heerschappij te verkrijgen over de bevolking van één land en vervolgens die heerschappij uit te breiden over de hele wereld.<sup>195</sup> De totalitaire beweging gebruikt daarom het (pseudo-)wetenschappelijke karakter van de ideologie om een doemscenario uit te tekenen: men moet het de wetten van de natuur en de geschiedenis mogelijk maken vrijelijk te stromen, anders zal de mensheid ten onder gaan. De ideologie wordt daarbij niet meer aangewend om de belangen van een bepaalde klasse te verdedigen. Het ideologische begrippenapparaat wordt gebruikt om er onfeilbare voorspellingen mee te doen. Eens aan de macht zal de totalitaire beweging er dan ook alles aan doen om die voorspellingen te doen uitkomen. Dit doen van voorspellingen is de methode bij uitstek om te kunnen aankondigen wat men van plan is, en het nadien uit te leggen als een noodzakelijke gebeurtenis. Arendt haalt een toespraak van Hitler aan die hiervan een tekenend voorbeeld vormt:

“Het beroemdste voorbeeld is Hitlers toespraak in januari 1939 tot de Duitse Rijksdag: ‘Ik wil vandaag andermaal een voorspelling doen: als de Joodse bankiers er nogmaals in zouden slagen de volkeren in een wereldoorlog te storten, dan zal dit (...) de vernietiging van het Joodse ras in Europa tot gevolg

---

<sup>194</sup> Arendt, *Totalitarisme*, p. 342.

<sup>195</sup> Dit verklaart volgens Arendt ook waarom het Nazi-regime in volle staat van oorlog, wat een grote financiële crisis met zich meebracht, het zich permitteerde om dagelijks grote budgetten te spenderen aan onder meer het transport van honderden mensen naar de concentratiekampen. Men behandelde het land in feite als een kolonie, men zoog het leeg, zonder zich te bekommeren om de economische gevolgen.

hebben.' Vertaald in niet-totalitaire taal betekent dit: het is mijn bedoeling oorlog te voeren en de Joden van Europa uit te moorden."<sup>196</sup>

Wanneer men dan vervolgens aan de macht is gekomen en de liquidatie ook effectief zal worden uitgevoerd, wordt deze gebeurtenis ingepast in een historisch proces, waardoor men ontslagen wordt van iedere verantwoordelijkheid. Wat de mens moet doen of ondergaan was immers al door de onveranderlijke wetten voorgeschreven. Na uitvoering wordt de voorspelling een retrospectief alibi: er is alleen maar gebeurd wat voorspeld was.

De totalitaire leider maakt gebruik van massapropaganda. Deze techniek vindt hij niet uit, hij perfectioneert hem alleen maar. Hij stelt, nadat hij de massa een doemscenario heeft voorgespiegeld, zichzelf voor als haar verlosser, die haar uiteindelijk zal leiden naar de eindoverwinning. Wat die overwinning juist inhoudt is niet belangrijk. Want, zo stelt Arendt, de massa wordt niet gedreven door een welbepaald collectief belang. Ze is slechts geïnteresseerd in succes en overwinning als zodanig. De massaleider maakt mensen hiermee volstrekt van hem afhankelijk voor hun bevrijding van de hen voorspelde ondergang. De effectiviteit van deze totalitaire massapropaganda maakt het volgens Arendt mogelijk om een van de belangrijkste kenmerken van de moderne massa's te beschrijven:

"Ze hechten geen geloof aan wat zichtbaar is, aan de werkelijkheid van hun eigen ervaring; ze vertrouwen hun eigen ogen en oren niet, maar alleen hun fantasie, die op hol slaat naar aanleiding van alles wat op zich tegelijk universeel en consistent is. Massa's worden niet overtuigd door feiten, zelfs niet door verzonnen feiten, maar uitsluitend door de consistentie van het systeem waarvan ze deel menen uit te maken."<sup>197</sup>

De massamens verdraagt, volgens Arendt, met andere woorden de realiteit niet. Hij beschikt niet over het vermogen om met de toevallige en onbegrijpelijke aspecten van de werkelijkheid om te gaan. Arendt meent dat dat het gevolg is van zijn fundamentele ontworteling. De massamens is immers het product van de klassenloze samenleving. Maar met die sociale status verloor hij ook al zijn gemeenschappelijke betrekkingen. Nochtans zijn deze van groot belang om de werkelijkheid te kunnen begrijpen, om een onderscheid te kunnen maken tussen waar en vals. We zagen eerder immers al dat die werkelijkheid zich maar in zijn objectiviteit onthult dankzij de *common sense*. Maar van zodra men geen deel meer uitmaakt van een gemeenschap verliest dit 'gezond verstand' iedere betekenis. Het lijkt natuurlijk in eerste instantie wat vreemd om te veronderstellen dat de massamens niet in een gemeenschap leeft. Hij is juist voortdurend omgeven door anderen, want maakt deel uit van de massa. Maar voor Arendt is dit soort van samenzijn in de massa van een heel andere orde dan het samenzijn in een gemeenschap van mensen. Dit onderscheid is voor haar denken

---

<sup>196</sup> Arendt, *Totalitarisme*, p. 136-137.

<sup>197</sup> *Ibid*, p. 139-140.

werkelijk cruciaal. Een gemeenschap van mensen is immers maar in staat om zich te oriënteren op een gemeenschappelijke, objectieve werkelijkheid omdat er zich tussen hen ook altijd een soort van tussenruimte bevindt, waardoor elkeen zich duidelijk van de ander blijft onderscheiden. Dit is de wezenlijke betekenis van het begrip pluraliteit: het samenzijn van een verscheidenheid aan personen in een publieke ruimte. In de massa daarentegen dreigt de mogelijkheid van zo'n tussenruimte te verdwijnen. Massamensen leven letterlijk op elkaar gedrukt. De totale terreur die van een totalitaire beweging uitgaat, vernietigt die ruimte tussen mensen, die hen in hun pluraliteit laat bestaan, ten slotte volledig. Met dit verlies gaat ook de vrijheid verloren:

“Ze (totale terreur) vervangt de grenzen en de communicatiekanalen tussen individuele mensen door een ijzeren band, die hen zo dicht op elkaar perst dat hun pluraliteit als het ware opgelost wordt in één mens van gigantische afmetingen. Het slopen van de omheiningen die de wetten tussen mensen optrekken, berooft de mens (...) van zijn vrijheden en vernietigt zijn vrijheid als levende politieke realiteit; want de ruimte tussen mensen die door de wet omheind wordt, is de levende ruimte van de vrijheid.”<sup>198</sup>

De wetten die deze ruimte tussen mensen bewaken worden vernietigd, om er de zogenaamde wetten van de natuur of de geschiedenis voor in de plaats te stellen. De terreur is de dienaar van die wetten. Dit betekent dat zij er niet enkel voor zorgt dat de natuurlijke, historische processen kunnen vrijkomen, maar dat hun snelheid ook kan worden opgevoerd tot een tempo dat ze vanuit zichzelf nooit zouden kunnen bereiken. Concreet betekent dit:

“dat de terreur op staande voet de doodvonnisen uitvoert die de natuur zagezegd al gevelde heeft over niet-levensvatbare rassen of individuen, of de geschiedenis over ‘uitstervende klassen’, zonder de tragere en minder efficiënte processen van de natuur of geschiedenis zelf af te wachten.”<sup>199</sup>

Omdat de massamensen niet meer in staat is de incoherente werkelijkheid van toevallige feiten en spontane gebeurtenissen te verdragen, wil hij niets liever dan uit die werkelijkheid te ontsnappen. Aan dit verlangen komt de totalitaire propaganda tegemoet. Het creëert een fictionele werkelijkheid die volledig consistent is en alle toeval elimineert:

“Vooraleer de macht te grijpen en een wereld op te richten die beantwoordt aan hun doctrines, roepen totalitaire bewegingen een leugenachtig consistente wereld voor de geest, die beter beantwoordt aan de noden van de menselijke geest dan de werkelijkheid zelf; een wereld waarin de ontwortelde massa's zich, dankzij pure verbeelding, thuis kunnen voelen en waarin hun de steeds terugkerende schokken van het werkelijke leven en de reële ervaring bespaard blijven.”<sup>200</sup>

---

<sup>198</sup> Arendt, *Totalitarisme*, p. 328.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 330.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 142.

Met hun propagandatechniek sluit de totalitaire beweging de massa's af van de werkelijkheid. Dit is een eerste beslissende stap om ervoor te zorgen dat, eens ze aan de macht is, er niets meer van die realiteit in de imaginaire werkelijkheid kan doordringen. Ook de organisatie van de beweging zelf is daarop gericht en zit, met het oog op dat doel, uiterst vernuftig in elkaar. Arendt beschrijft de organisatie van de totalitaire bewegingen als een concentrische uistruktuur, waarbij de buitenste laag de buffer met de eigenlijke werkelijkheid vormt voor de tweede laag, de tweede laag die rol vervult voor de derde laag enzovoort. In het midden bevindt zich het centrum, met daarin de wil van de totalitaire leider. Deze structuur is geen klassieke hiërarchie, waarbij de macht van bovenuit vertakt. Een hiërarchie vertoont immers het grote gebrek dat zij stabiliteit creëert en stabiliteit is het laatste wat mag ontstaan in een totalitaire beweging.<sup>201</sup> Hiërarchie kent mensen opnieuw een plek in de wereld toe, waaraan ze zich kunnen hechten. Ook draait het in een totalitaire beweging niet om het geven of uitvoeren van bevelen, want ook deze zijn te welomlijnd. De opperste wet is daarom de dynamische, nooit tot rust komende, onvoorspelbare wil van de leider. Voor het gedijen van de totalitaire beweging is het dus met andere woorden essentieel dat ze een consistente, fictieve werkelijkheid voorspiegelt, waarin men echter maar kan blijven geloven door de rusteloosheid van haar structurele organisatie.

Eén van de succesvolste punten in de organisatie van de Nazi-beweging bestond erin dat Hitler de massa, die hij met zijn propaganda voor zich gewonnen had, verdeelde in twee categorieën: sympathisanten en leden. De eerste groep bestond uit een meerderheid aan mensen die in feite te lui of te laf waren voor de echte militaire actie. De tweede groep werd gevormd uit een kleine minderheid van mensen die bereid waren om voor hun overtuigingen te vechten. De kracht van deze opdeling bestond erin dat ze de overgrote meerderheid aan meelopers wist te gebruiken als een politieke kracht. Zij werden immers omgevormd tot frontorganisaties die de echte leden afschermden van de buitenwereld, zonder dat de illusie van het contact met die buitenwereld verloren ging:

“De frontorganisaties omringen de leden van de van de beweging met een beschuttende muur, zodat de leden afgescheiden worden van de normale buitenwereld; tezelfdertijd vormen de frontorganisaties een brug die terug naar de normaliteit voert, zonder dat de leden (...) al te scherp het verschil zouden voelen tussen (...) het leugenachtige, fictieve karakter van hun eigen wereld en de werkelijkheid van de normale wereld. De vernuftigheid van deze kunstgreep ligt hierin dat de frontorganisaties (...) de leden niet alleen afschermen, maar hun ook een schijn van uitwendige normaliteit bieden, die de impact van de werkelijkheid effectief afweert, meer dan een zuivere indoctrinatie ooit zou vermogen.”<sup>202</sup>

Maar ook omgekeerd hebben de organisaties van meelopers een functie te vervullen. Ze ontnemen immers niet alleen de leden het zicht op de buitenwereld, maar ook de

---

<sup>201</sup> De totalitaire leider zal wel altijd een stabiele situatie in het vooruitzicht blijven stellen, maar deze bewust nooit realiseren.

<sup>202</sup> Arendt, *Totalitarisme*, p. 157.

buitenwereld het zicht op het ware karakter van de beweging. De frontorganisatie vervult dus met andere woorden een dubbele rol: “voor de niet-totalitaire wereld is ze de façade van de totalitaire beweging, en voor de inwendige hiërarchie van de beweging is ze de façade van de niet-totalitaire wereld.”<sup>203</sup>

Dit patroon wordt ook binnen de organisatie van de beweging zelf herhaald. Daar bestaat een zelfde onderscheid tussen de gewone leden en de eliteformaties, waarbij de eerste groep dezelfde bemiddelende functie vervult als de groep van sympathisanten, maar dan op een volgend niveau:

“Juist zoals de sympathisanten een beschuttende muur vormen rond de leden van de beweging en voor hen de buitenwereld vertegenwoordigen, zo omringen de gewone leden de militante groepen en vertegenwoordigen ze voor deze laatsten de normale buitenwereld.”<sup>204</sup>

Een groot voordeel van deze structuur is dat ze eindeloos kan worden herhaald. Er kunnen steeds nieuwe lagen worden toegevoegd, waardoor de organisatie vloeibaar blijft. Dit gebeurde binnen de eliteformaties, waar steeds nieuwe lagen van militantie werden toegevoegd. Daardoor kon elke eenheid die blijk gaf van twijfel of verzwakkende radicaliteit langzaam naar de periferie worden verdreven, weg van het centrum, zonder dat er daarvoor een reorganisatie nodig was. Zo was de SA de eerste militante organisatie. Vervolgens werd binnen die formatie een nog militantere eenheid opgericht: de SS. Zo kwam de ene na de andere, waarbij de nieuwe een hogere graad van militantie had dan de vorige: de Schoktroepen, de Doodshoofdeenheden, de Gewapende SS, enzovoort.

Voor hun machtsovername speelden de nazi's echter nog een ander spel. Ze zetten een reeks schijndepartementen op, die het model van de gewone staatsadministratie kopieerden. Ook elke georganiseerde groep uit de niet-totalitaire wereld werd gedupliceerd. Het doel daarvan was de bestaande instituties te ondermijnen en elke organisatie van binnenuit te vernietigen. Hierdoor waren de nazi's er na hun overwinning in een oogwenk toe in staat de hele Duitse samenleving te veranderen, enkel en alleen doordat ze hun eigen duplicaat ervan hadden klaarstaan.

Deze duplicatietechniek bleven ze ook na de machtsovername toepassen. Dit om te vermijden dat de organisatie zou verstenen. Niets is immers dodelijker voor de macht van de totalitaire staat en zou zijn expansie meer in de weg kunnen staan. Om die reden werd ook nadat de beweging de macht in handen kreeg het onderscheid tussen de partij en de staat behouden. Dit resulteerde in een eigenaardige verdubbeling van diensten, die echter een zeer weloverwogen functie had: het diende om verwarring te zaaien. De nazi's behielden de gewone staatsadministratie, maar beroofden het van al haar macht. Er bestond dus gelijktijdig een reële en een ogenschijnlijke gezagsinstantie. Maar volgens Arendt is het bedrieglijk om te

---

<sup>203</sup> Arendt, *Totalitarisme*, p. 158.

<sup>204</sup> *Ibid*, p. 159.



denken dat het om een loutere duplicatie zou gaan, volgend uit de co-existentie van de structuur van de partij en die van de staat. Zij meent dat het om een veel gecompliceerder fenomeen gaat, dat veeleer de vermenigvuldiging dan de verdubbeling van diensten inhield. Samen met de diensten die ze oprichtten voerden de nazi's namelijk ook een aantal andere geografische verdelingen in. Dit creëerde een vormeloosheid die maakte dat het onduidelijk werd wie waarvoor bevoegd was, wat resulteerde in inefficiëntie en incompetentie. Bijgevolg verloren alle betrokkenen elk gevoel voor verantwoordelijkheid.

De totalitaire staat wordt dus volgens dezelfde structuur georganiseerd als de totalitaire beweging. Net zoals de frontorganisaties daar de leden van de partij afschermden van de werkelijkheid, zo wordt het eigenlijke machtsapparaat door dit kluwen van incompetente diensten aan het oog onttrokken:

“Boven de staat en achter de façades van de ogenschijnlijke macht, in een doolhof van vermenigvuldigde diensten, aan de basis van alle gezagsverschuivingen en temidden van een chaos van inefficiëntie, ligt de machtskern van het land: de superefficiënte en supercompetente diensten van de geheime politie.”<sup>205</sup>

Het is dit verborgen machtscentrum dat het partijprogramma tot uitvoering brengt. De geheime politie zorgt ervoor dat mensen opgepakt en getransporteerd worden en uiteindelijk verdwijnen. Daarin zijn ze zelfs zo efficiënt dat ze er op miraculeuze wijze voor kunnen zorgen dat het lijkt of het slachtoffer nooit heeft bestaan. Hierin bestaat volgens Arendt de verschrikking van het totalitarisme en het maakt de misdaden die het beging duizend keer groter dan degene begaan door iedere andere overheerser. De Grieken hebben de slachtoffers die ze gemaakt hebben in de Trojaanse oorlog niet ontkend. Mede doordat Homerus bij zijn verslag van deze oorlog evenzeer over de Trojanen als over de Grieken heeft geschreven, is hen een plaats toebedeeld in de geschiedenis en kon dit volk in de herinnering blijven voortbestaan. Maar de totalitaire staat laat zijn slachtoffers niet alleen letterlijk in rook opgaan, het ontkent ook dat ze ooit hebben bestaan. Hiermee verliezen deze wezens het laatste stukje menselijkheid dat hen nog enigszins restte: het bestaan in de herinnering.

#### 4.4. Totale overheersing

Het gebruik van totalitaire methoden om mensen te overheersen was niet nieuw. In de hele menselijke geschiedenis zijn er voorbeelden te vinden waarbij volkeren werden uitgemoord en afgeslacht. Zelfs de concentratiekampen bestonden al. Ze doken op in de Boerenoorlog en werden ook nadien nog in Zuid-Afrika en India gebruikt. Daar dienden ze vooral voor

---

<sup>205</sup> Arendt, *Totalitarisme*, p. 238.

verdachten wiens misdaden niet konden worden bewezen en die bijgevolg ook niet op een normale manier konden worden berecht. Deze praktijken zijn gebaseerd op het nihilistische principe 'alles is geoorloofd'. Maar dit principe is nog gebonden aan een zeker nuttigheidsdenken, aangezien het in functie staat van het eigenbelang van de heersers. Heel anders is het gesteld met de totalitaire overheersing. Daar wordt het nihilistische principe nog overstegen doordat het op geen enkel nut of doel meer steunt. Het wordt werkelijk ten top gedreven en vertaald in een nog veel waanzinniger principe: de gedachte dat 'alles mogelijk is'. Dit betekent dat het totalitaire systeem door niets meer begrensd wordt, zelfs niet door het eigen belang, en werkelijk alles kan uitproberen wat het maar kan bedenken. In die zin is het dan ook totaal destructief. De concentratiekampen zijn de plek waar dit geloof, dat 'alles mogelijk is' wordt geverifieerd. Ze bestaan dan ook niet louter om mensen uit te roeien of te vernederen. Ze doen dienst als laboratoria voor het experiment dat de menselijke spontaniteit zelf, als datgene waaruit de menselijke aard te voorschijn komt, wil elimineren en de menselijke persoon wil omvormen tot een ding.

De totale overheersing gebeurt volgens Arendt in drie stappen. Ten eerste is er het doden van de juridische persoon in de mens. Dit gebeurt allereerst door enerzijds bepaalde categorieën van mensen buiten de wet te stellen en anderzijds de concentratiekampen buiten het normale strafstelsel te plaatsen. Belangrijk voor het doden van de juridische persoon is vooral dat er voor de grootste groep mensen die in de kampen terecht komen geen enkel verband bestaat tussen hun daden en hun arrestatie. Het moet gaan om mensen die niets gedaan hebben wat in hun eigen bewustzijn of in dat van hun folteraars op een redelijke manier hun arrestatie zou kunnen verklaren. In Nazi-Duitsland waren dat de Joden, in stalinistisch Rusland waren dat diegenen die om onverklaarbare redenen in ongenade waren gevallen bij de autoriteiten:

"Deze groepen, onschuldig in elk opzicht, lenen zich het best voor diepgaande experimenten inzake beroving van rechten en vernietiging van de juridische persoon. (...) Dit principe vond zijn meest volkomen verwezenlijking in de gaskamers: hun enorme capaciteit alleen al bewijst dat ze niet bedoeld konden zijn voor individuele gevallen, maar uitsluitend voor de mens in het algemeen."<sup>206</sup>

We hebben eerder al gezien dat wetten zeer essentieel zijn voor de instandhouding van de politieke, publieke ruimte waarbinnen mensen kunnen handelen. Wanneer ze buiten de wet worden gesteld en hun arrestatie op grond van geen enkele overtreding meer kan worden verklaard, valt dit wettelijk en gerechtelijk kader weg. Het bestaat niet meer. Hiermee wordt ook de menselijke pluraliteit, die door dat wettelijk kader gewaarborgd wordt, vernietigd. Wetten hebben volgens Arendt immers de functie de ruimte tussen mensen, nodig om hun pluraliteit te vrijwaren, veilig te stellen.

---

<sup>206</sup> Arendt, *Totalitarisme*, p. 277.

Bij hun aankomst in de concentratiekampen werden de gearresteerden ingedeeld in categorieën. Daaruit kon op geen enkele manier worden opgemaakt welke categorie er beter of slechter aan toe was. Toch gingen mensen er blijkbaar onmiddellijk toe over om zichzelf met die categorieën te identificeren, omdat er daarmee nog een overblijfsel van een juridische behandeling leek te kunnen blijven bestaan:

“Het ijselijke en groteske ervan was dat de gevangenen zichzelf met deze categorieën identificeerden, alsof daarin een laatste oorspronkelijke rest van hun juridische persoon werd vertegenwoordigd. (...) het lijkt erop dat deze categorieën een laatste zweem van voorspelbare behandeling beloofden, alsof ze een laatste en daarom meest fundamentele rest van een juridische identiteit belichaamden.”<sup>207</sup>

Dit doden van de juridische persoon is de eerste stap naar totale overheersing en moet daarom ook op de hele bevolking van een land betrekking hebben. Ieders burgerrechten moeten op termijn vernietigd worden. Dit kan maar bereikt worden via totale willekeur. Deze bestaat erin dat niemand weet wat er morgen zal gebeuren, wie er dan zal worden vervolgd. De bevolking wordt dan in eigen land in feite even vogelvrij verklaard als de staat- en daklozen.

De tweede stap die nodig is voor het produceren van levende lijken is volgens Arendt de moord op de morele persoon in de mens. Dit gebeurt doordat martelaarsschap onmogelijk wordt gemaakt, aangezien het in de afzondering van de concentratiekampen geen zin, want geen enkele sociale draagwijdte meer heeft. Hierdoor wordt men sceptisch ten aanzien van elk protest:

“Dit scepticisme is het ware meesterstuk van de ss. Hun grootste verwezenlijking. Ze hebben iedere menselijke solidariteit bedorven. Hier is de nacht over de toekomst gevallen. Wanneer er geen getuigen overblijven, kan er geen getuigenis zijn. Demonstreren op een ogenblik dat de dood niet meer kan worden uitgesteld, is een poging om aan de dood betekenis te geven, om een daad te stellen die verder reikt dan de eigen dood. Om te kunnen slagen, moet een gebaar een sociale betekenis hebben.”<sup>208</sup>

We zagen eerder hoe belangrijk een politieke gemeenschap is voor het verkrijgen van onsterfelijkheid. Hiertoe is het nodig dat er in de vorm van monumenten of verhalen getuigenis wordt afgelegd van wat er binnen de politieke ruimte gebeurt. Dan kunnen deze gebeurtenissen deel uitmaken van een wereld die het eigen individuele leven overstijgt. Op het moment dat de hoop op zo'n getuigenis wegvalt, lijkt het alsof handelen voor de mens al zijn zin en betekenis heeft verloren.

De totalitaire overheersing organiseert een totale vergetelheid. De kampen en de moord op politieke tegenstanders maken hier slechts een onderdeel van uit. Want de vergetelheid reikt verder, ze treft niet alleen het slachtoffer, maar ook zijn familie en vrienden. Herinnering is

---

<sup>207</sup> Arendt, *Totalitarisme*, p. 278.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 280-281.

verboden, rouw niet toegestaan. Door elke herinnering aan de slachtoffers af te snijden leek het alsof deze mensen nooit hadden bestaan. Hierdoor werd het ook zinloos om zich op een betekenisvolle manier tot zijn eigen dood te verhouden:

“Door de dood anoniem te maken – men maakt het immers onmogelijk te achterhalen of een gevangene dood of levend is – beroofden de concentratiekampen de dood van haar betekenis als einde van een vervuld leven. In zekere zin ontnamen ze het individu zijn eigen dood, door te bewijzen dat voortaan niets hem toebehoorde en dat hij aan niemand toebehoorde. Zijn dood bezegelt alleen het feit dat hij nooit werkelijk bestaan heeft.”<sup>209</sup>

Weliswaar blijft er voor de morele persoon volgens Arendt nog een individualistische ontsnapping over in het geweten, ware het niet dat de totalitaire terreur ook die mogelijkheid afsnijdt. Men zou zijn toevlucht kunnen nemen tot het geweten door te denken dat het beter is te sterven als slachtoffer dan te leven als een moordenaar.<sup>210</sup> Maar die ontsnappingsroute wordt onmogelijk gemaakt doordat het totalitarisme zijn slachtoffers medeplichtig maakt. Zo moet een moeder beslissen welke van haar twee kinderen zal sterven, of wordt men verplicht te kiezen tussen het verraden van zijn vrienden of de dood van zijn familie. Ook in de kampen werden de slachtoffers voortdurend medeplichtig gemaakt doordat ze mee ingezet werden in de organisatie van het kamp. Hierdoor wordt de grens tussen slachtoffer en moordenaar uitgewist.

Na de dood van de morele persoon is er nog maar een volgende stap nodig voor de omvorming van levende lijken: men moet de unieke individualiteit vernietigen. Met de individualiteit wordt immers ook de spontaniteit, als het menselijke vermogen bij uitstek, vernietigd. Deze individualiteit verliest men volgens Arendt door het transport in de beestenwagens, waarbij men dagenlang op elkaar gekleefd zit, met het scheren van het hoofd bij aankomst in het kamp, met de kampkleding. Na de moord op de juridische en de morele persoon is de vernietiging van de individualiteit, zo stelt Arendt, nog maar een kleine stap. Hoezeer de spontaniteit aan deze individualiteit vast hangt wordt aangetoond, niet alleen doordat miljoenen mensen zich zonder weerstand tot in de gaskamers hebben laten leiden, maar ook doordat er maar zeer zelden iemand geprobeerd heeft zijn beulen mee in de gaskamer te sleuren of doordat er bijna nooit een opstand heeft plaatsgegrepen. Zelfs op het moment van de bevrijding zijn er opvallend weinig kampbewakers spontaan afgeslacht. Het is deze uitschakeling van elk vermogen tot spontaniteit die het totalitaire regime werkelijk op het oog heeft, want niets is schadelijker voor haar voortbestaan. Men wil mensen herleiden tot een bundel reacties:

---

<sup>209</sup> Arendt, *Totalitarisme*, p. 281.

<sup>210</sup> Arendt is hier duidelijk geïnspireerd door de socratische moraal die zegt dat het geweten zijn oorsprong heeft in het feit men met zichzelf moet kunnen samenleven en dat niemand wil samenleven met een moordenaar. Dit bespreekt ze o.a. in: Arendt, “Filosofie en politiek” en Arendt, *Verantwoordelijkheid en oordeel*.

“Totalitarisme streeft geen despotische heerschappij over mensen na, maar een systeem waarin mensen overbodig zijn. Totale macht kan alleen bereikt en gewaarborgd worden in een wereld van geconditioneerde reflexen, van marionetten zonder het geringste spoor van spontaniteit.”<sup>211</sup>

Met het verlies van zijn spontaniteit houdt de mens op menselijk te zijn. Want zijn menselijkheid bestaat in zijn vrijheid, die gefundeerd is in zijn spontaniteit, zijn vermogen op ieder moment iets nieuws te beginnen.

#### 4.5. De totalitaire misdaad?

Arendt stelt in *Totalitarisme* herhaaldelijk dat er met de totalitaire beweging iets volstrekt nieuws is ontstaan, dat er iets zijn intrede heeft gedaan wat nog nooit eerder in de geschiedenis is voorgekomen. Hierdoor zou je je kunnen afvragen of totalitarisme nu wel werkelijk het einde van de politiek betekent. Want blijkbaar beantwoordt het wel aan een aantal kenmerken die Arendt bestempelt als voorwaarden voor het politieke. Ten eerste is de totalitaire beweging iets nieuws, wat betekent dat het ontstaat vanuit de menselijke spontaniteit die de voorwaarde voor elk handelen vormt. Daarnaast beantwoordt Arendts definitie van het handelen, dat altijd ook tegelijk een spreken is, net zo goed aan wat totalitaire leiders doen. Dit blijkt bijvoorbeeld uit de toespraak van Hitler waarin hij een zogenaamde voorspelling doet. Dit is eigenlijk geen spreken als zodanig, het grijpt ook op de werkelijkheid in, het geeft er een andere betekenis en daarmee ook een andere wending aan. Je zou dus verleid kunnen zijn te denken dat Arendt er niet helemaal in slaagt om het totalitarisme buiten haar eigen opvatting van politiek te plaatsen. Toch lijkt mij dit een nogal gevaarlijke denkpijpe. Arendts denken mag dan op het eerste gezicht misschien wat incoherent lijken, in wezen is het dat niet. Voor haar hangen alle elementen die zij aanraakt en benoemt op een heel bijzondere manier samen en dan wel in die zin dat het ene niet zonder het andere kan bestaan. Haar analyse is eigenlijk een totaalanalyse die betrekking heeft op heel verschillende aspecten van het mens-zijn. Dit maakt het ook moeilijk om afzonderlijke elementen van haar denken eruit te lichten zonder ook andere aspecten mee naar voren te brengen. Haar methode is er in feite een van voortdurende herhaling, waarbij ze haar gedachten steeds opnieuw herformuleert en steeds opnieuw in perspectief plaatst ten aanzien van andere gedachten. In die schijnbare herhaling zegt ze gedeeltelijk hetzelfde, maar ze voegt er altijd heel subtiel iets aan toe, wat een nieuw verband blootlegt met andere aspecten van haar denken. Dit creëert uiteindelijk een zeer hecht netwerk aan redeneringen en concepten die zich op een heel specifieke manier tot elkaar gaan verhouden. Het is maar in die verhouding dat het mogelijk wordt om de betekenis die deze concepten voor haar hebben te begrijpen. Om die reden is het ook heel gevaarlijk om wat zij zegt over het

---

<sup>211</sup> Arendt, *Totalitarisme*, p. 287.

handelen of over de spontaniteit los te trekken uit het totale plaatje. Men zou dan inderdaad, zoals dat helaas maar al te vaak gebeurt met het werk van filosofen, haar woorden kunnen aanhalen om het tegenovergestelde van wat zij wil zeggen aan te tonen.

Dat de daden van het totalitarisme voor haar geen politieke handelingen in strikte zin konden zijn, blijkt uit het feit dat zij deze als onvergeeflijk beschouwt. Want er mag dan misschien wel iets nieuws zijn ontstaan, of de woorden van de totalitaire leiders mogen dan misschien wel de kenmerken van het handelen in zich dragen, dit neemt niet weg dat alle fundamentele voorwaarden voor politieke vrijheid zijn geschonden. Het totalitarisme schafte zowel de pluraliteit, als de gemeenschappelijke wereld, als de menselijke persoon, als de publieke ruimte als de spontaniteit af. Dit zijn alle voorwaarden om überhaupt een handelen mogelijk te kunnen maken. Zonder die voorwaarden kan er noch van handelen, noch van politiek, noch van vrijheid sprake zijn. Hoe kunnen de misdaden van het totalitarisme dan politieke handelingen zijn? En indien het geen handelingen kunnen zijn, hoe kunnen ze dan vergeven worden? Vergeving is immers een remedie tegen de onomkeerbaarheid van het handelen en tegen de onvoorspelbaarheid van haar effecten. Ze moet opnieuw vrijheid schenken. Maar in een totalitair systeem, waarin iedere handelingen wordt uitgelegd als een noodzakelijkheid, wordt de vrijheid uitgeschakeld en degene die handelt ontheven van elke verantwoordelijkheid. Hoe zou vergeving dan nog enige betekenis kunnen hebben? Bovendien stelt Arendt dat niet de misdaad, maar de persoon vergeven wordt. Deze persoonlijkheid ontstaat echter maar doordat iemand nadenkt over gebeurtenissen, daarover met zichzelf in gesprek gaat. Door dit nadenken over het verleden geeft hij zichzelf stabiliteit, ontwikkelt hij wortels, om niet weggevaagd te worden door wat zich kan voordoen. De grootste misdaden van het totalitarisme zijn begaan door mensen die zich niets herinneren, omdat ze nooit over het gebeurde hebben nagedacht:

“Het grootste kwaad is niet radicaal, het heeft geen wortels, en omdat het geen wortels heeft, kent het geen grenzen, kan het tot ondenkbare uitersten vervallen en zich over de hele wereld verspreiden.”<sup>212</sup>

Bij dit ontworteld kwaad is er dus ook geen persoon meer die je ooit zou kunnen vergeven. Wanneer er geen persoon meer is, die verantwoordelijkheid opneemt voor wat gebeurt, kan datgene wat hij doet ook geen handeling meer zijn.

Ten slotte kunnen we ons afvragen of een gebeurtenis die niet het resultaat is van een handelen wel herinnerd kan worden. Hoe kunnen we iets een plaats toekennen in de wereld wat in feite nooit tot de werkelijke wereld heeft behoord? De verschrikkingen van het totalitarisme hebben zich immers in een spookwereld afgespeeld:

“Het moeilijke om te begrijpen, is dat deze ijselijke misdaden (...) plaatsvinden in een spookwereld die als het ware gematerialiseerd is tot een wereld die volledig voorzien is van alle werkelijke zintuiglijke

---

<sup>212</sup> Arendt, *Verantwoordelijkheid en oordeel*, p. 111.

gegevens, maar waarin geen consequentie en verantwoordelijkheid aanwezig is – en zonder die structuur blijft de werkelijkheid voor ons een onbegrijpelijke hoop van gegevens. Het resultaat is dat een plaats tot stand werd gebracht, waar mensen gefolterd en afgemaakt kunnen worden, maar waar noch de folteraars noch de gefolterden, en minst van al nog de buitenstaander, zich kunnen realiseren dat het hele gebeuren meer is dan een wreedaardig spel of een absurde droom.”<sup>213</sup>

De vraag is dus hoe deze gebeurtenissen via de herinnering teruggeplaatst kunnen worden in de werkelijke wereld. Arendt beschrijft in *Over menselijkheid in donkere tijden* hoe moeilijk het voor de Duitsers was om de eerste jaren na de oorlog deze gebeurtenissen een plaats te geven. Men liep ervan weg, zweeg erover, wilde het niet opnemen in de leerboeken. Men neigde ertoe te doen alsof die gruwelijke jaren er niet waren geweest, alsof men ze rustig uit de geschiedenis kon schrappen. Dit alles komt voort uit een onvermogen om met de werkelijkheid ervan om te gaan, om ze een plaats te geven in de wereld. Het is duidelijk dat elke poging om het te proberen vergeten wel een heel anti-politieke oplossing is. Toch is ook het zich proberen meester maken van dat verleden volgens Arendt niet mogelijk:

“Dit is waarschijnlijk met geen enkel verleden mogelijk, en zeker niet met dit verleden. Het enige haalbare hier is een weten dat het zo en niet anders geweest is, en dit weten uithouden.”<sup>214</sup>

Pas in dit weten kan opnieuw de stap naar de werkelijke wereld gezet worden. Pas wanneer men het zich wil herinneren kan erover verteld worden. Pas dan wordt het opnieuw mogelijk te leven in een gemeenschappelijke wereld die ons de vrijheid van de onsterfelijkheid schenkt.

---

<sup>213</sup> Arendt, *Totalitarisme*, p. 272.

<sup>214</sup> Arendt, “Over menselijkheid in donkere tijden”, in H. Arendt, *Politiek in donkere tijden*, Amsterdam: Boom, 1999, p. 172 (Hierna: Arendt, “Over menselijkheid”).

## Besluit

Vanuit dit laatste deel is het niet moeilijk om terug te keren naar datgene waarvan we in het begin zijn vertrokken: het wantrouwen ten aanzien van politiek. We hebben daar besproken dat dit wantrouwen volgens Arendt in feite berust op een misverstand, waarbij we het politieke verwisselen met datgene wat nu juist aan de politiek een einde maakt. Van daaruit zijn we met Arendt stap voor stap gaan analyseren hoe dit misverstand is kunnen ontstaan. We hebben daartoe verschillende opvattingen van vrijheid besproken die er elk op hun eigen manier verantwoordelijk voor zijn dat we de vraag naar de zin van politiek vandaag de dag niet meer weten te beantwoorden. We zijn namelijk niet meer in staat om de wezenlijke relatie tussen vrijheid en politiek te begrijpen. Om die reden hebben we dan ook simultaan een inzicht proberen te verwerven in datgene waarin het politieke dan wel kan bestaan en hoe de vrijheid zich daarin kan realiseren. Aangezien Arendt de filosofische opvattingen over vrijheid verwerpt en probeert duidelijk te maken hoe vrijheid een concreet, zichtbaar en dus politiek verschijnsel is dat zich maar kan manifesteren in een publieke, gedeelde wereld, zijn we ook blijven stilstaan bij de menselijke activiteiten en de manier waarop zij zich tot politiek en vrijheid verhouden. We hebben daar gezien dat arbeiden in feite een anti-politieke activiteit is die gebonden is aan de noodzaak en daardoor de vrijheid niet kan realiseren. Het werken daarentegen is een apolitieke activiteit, maar daarom nog geen anti-politieke, aangezien ze de dingen van de wereld vervaardigt en daardoor wel in contact blijft staan met datgene waar het in de politiek om draait. Het handelen ten slotte is de politieke activiteit bij uitstek. Alleen daar kan de vrijheid zich manifesteren, aangezien het handelen een publieke ruimte tot stand brengt waarin mensen aan elkaar kunnen verschijnen. Deze pluraliteit en wereldlijkheid zijn essentieel gebleken in de manier waarop Arendt de vrijheid denkt. Voor haar ontstaat vrijheid in de spontaniteit van het handelen, in het vermogen iets nieuws te beginnen. Dit handelen is echter maar mogelijk in een wereld die ik met anderen deel. Zonder hen verliest het elke betekenis. Anderen zijn immers constitutief voor de wereld waarin mijn handelingen hun draagwijdte krijgen. Zij zijn degenen die ervoor kunnen zorgen dat de wereld in zijn objectiviteit aan mij kan verschijnen, doordat ik in staat ben met hen over die wereld van gedachte te wisselen. Het is maar dankzij dit vermogen om de dingen van de wereld vanuit verschillende perspectieven te bekijken dat zij haar waarheid en werkelijkheid krijgt. Pas waar de wereld werkelijkheid wordt kan zij ook een stabiliserende functie vervullen. Zij overstijgt in haar duurzaamheid immers mijn eigen individuele leven. Hierdoor is zij ook in staat mijn handelingen in zich op te nemen en mee te dragen voor de eeuwigheid. Met de vrijheid van het handelen verwerf ik daardoor ook tegelijk de vrijheid van de onsterfelijkheid. Het onvermogen om deze menselijke activiteiten uit elkaar te houden, waardoor zij in ons leven niet meer de rol kunnen spelen die ze zouden moeten spelen, bleek van cruciaal belang te zijn in het derde deel, waar we de afschaffing van politiek behandelden. We hebben in het



eerste deel eveneens opgemerkt dat het handelen voor Arendt niet enkel bestaat in de daad zelf maar ook in het woord. Het is zelfs maar dankzij het woord dat een gebeurtenis een door de mens gestelde daad kan worden. Dit maakt dan ook dat politieke vrijheid vooral begrepen kan worden als de vrijheid van het vrije woord. Dit bleek essentieel voor het tweede deel, waar we ons de vraag stelden waarin de politieke handeling nu eigenlijk bestaat en wat we ons moeten voorstellen bij een politieke ruimte. Daarin bleek het politieke vermogen bij uitstek gelegen te zijn in het onder gelijken bespreekbaar maken van de wereld. Daartoe zijn we volgens Arendt in staat dankzij het oordeelsvermogen. Dit stelt ons in staat een moreel oordeel te vellen over het nieuwe en ongekende, en dit door afstand te nemen van datgene wat ons vanuit de wereld op een onmiddellijke wijze aanspreekt. Maar opdat dit politieke gesprek zich kan ontwikkelen is het nodig dat de gesprekspartners elkaars gelijken worden. Dit betekent niet dat ze in elkaar moeten opgaan of elkaars standpunt moeten delen, maar het wil zeggen dat ze onder dezelfde voorwaarden aan elkaar verschijnen. Arendt maakt expliciet duidelijk dat deze gelijkheid niets te maken heeft met een gelijkheid die hen van nature zou toekomen, maar dat ze pas via een externe politieke institutie mogelijk wordt gemaakt. Dit verklaart ook waarom de opsteller van de wet volgens haar niet tot het politieke domein kan behoren. Deze activiteit creëert immers de stabiele condities voor het wezenlijk instabiele netwerk van menselijke handelingen. Indien deze activiteit zelf tot dat domein zou gaan behoren worden die condities even kwetsbaar en onvoorspelbaar als de handelingen die ze moeten beschermen. Dan blijft er van de politieke ruimte al gauw niets meer over. Ten slotte zijn we blijven stilstaan bij het einde van de politiek. We hebben daar besproken hoe in de moderne tijd de voorwaarden voor het politieke, zoals we die in het eerste en tweede deel naar voren hadden gebracht, systematisch worden geschonden. De belangrijkste peiler die onderuit werd gehaald was de stabiliteit en duurzaamheid van de wereld. In eerste instantie door de moderne wereldvervreemding die uitmondde in de Cartesiaanse twijfel. Maar vooral de politieke constructies van de moderne tijd hebben hun aandeel gehad in de afschaffing van politiek. Want ook de abstracties waarin het liberalisme terecht komt, maken het onmogelijk om onszelf vanuit de wereld waarin we bij onze geboorte terecht zijn gekomen en waarin we ook zullen sterven te begrijpen. Ook het marxisme heeft zijn rol gespeeld. Het heeft immers de duurzaamheid van de wereld ondermijnd door zijn politieke theorie te baseren op de activiteit van de arbeid, die slechts meedraait in het cyclische proces van productie en verval. Bovendien is deze activiteit gebonden aan de noodzaak. Mede hierdoor en doordat het marxisme de menselijke verhoudingen is gaan begrijpen vanuit de geschiedenis als een noodzakelijk proces, is ook de menselijke vrijheid, die het ons mogelijk maakt op elk moment iets nieuws te beginnen en een nieuwe wereld te stichten, geëlimineerd en buiten spel gezet. Ten slotte is aan de politieke vrijheid definitief een einde gekomen met het totalitarisme. Hierin wordt de menselijke verlatenheid immers ten top gedreven en gebruikt om hem een fictieve wereld voor te spiegelen die totale overheersing mogelijk maakt. In die totale overheersing verdwijnt uiteindelijk iedere menselijkheid op het moment dat de

mens zijn spontaniteit wordt ontnomen. Nog erger wordt het wanneer hem zelfs de herinnering niet meer wordt gegund. Op dat moment lijkt het alsof hij nooit bestaan heeft en zijn al zijn daden zinloos geweest. Hij is dan werkelijk overbodig geworden. Er blijft van hem niets anders over dan een soortwezen van wie er velen kunnen worden geproduceerd en net zoveel van kunnen worden vernietigd. Hierdoor is duidelijk geworden op welke manier alle voorwaarden voor politiek en vrijheid, zoals we die in het eerste deel hadden geformuleerd, van essentieel belang zijn voor het bestaan van de mens als menselijk wezen.

Nu we inzicht hebben gekregen in wat politiek voor het menselijke bestaan kan betekenen en welke elementen daarin constitutief zijn, hebben we ook een aantal begrippen in handen gekregen die het ons mogelijk maken te reflecteren over hedendaagse verschijnselen zoals ik die in de inleiding kort heb vernoemd. Arendt maakt het mogelijk om de werkelijkheid op een andere manier te benaderen en bespreekbaar te maken. Ze stelt ons in staat om weer een echt politiek gesprek te voeren over die zaken die ons in de wereld zo nauw aan het hart liggen.

“Want menselijk is de wereld niet omdat ze door mensen vervaardigd is,  
of omdat de menselijke stem erin weerklinkt,  
maar ze wordt menselijk omdat ze voorwerp van gesprek is.”<sup>215</sup>

---

<sup>215</sup> Arendt, “Over menselijkheid”, p. 178.

## Bibliografie

- Arendt, Hannah, "Filosofie en politiek", in: *Politiek in donkere tijden. Essays over vrijheid en vriendschap*, Ingeleid en vertaald door Remi Peeters en Dirk de Schutter, Amsterdam: Boom, 1999, p. 117-151 (oorspronkelijke uitgave: ed. J. Kohn, *Social Research* 57 (1990) 1, p. 73-103).
- , *Oordelen. Lezingen over Kants politieke filosofie*, Vertaling Rob van den Boorn, Koen van Gulik en Pieter Thomassen, Inleiding Marja van Nieuwkerk en Cris van der Hoek, Amsterdam: Krisis/Parrèsia, 1994, 125 p. (oorspronkelijke uitgave: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982).
- , "Over menselijkheid in donkere tijden: gedachten over Lessing", in: *Politiek in donkere tijden. Essays over vrijheid en vriendschap*, Ingeleid en vertaald door Remi Peeters en Dirk de Schutter, Amsterdam: Boom, 1999, p. 152-186 (oorspronkelijke uitgave: Hrsg. von Ursula Ludz, *Menschen in finsternen Zeiten*, München-Zürich: Piper, 1968, p. 3-31).
- , *Over revolutie*, Vertaald door Rob van Essen, Met een voorwoord van Ido de Haan, Amsterdam: Olympus, 2009, tweede druk (eerste druk 2004), 396 p. (oorspronkelijke uitgave: *On Revolution*, New York: Viking Penguin, 1963).
- , *Totalitarisme. Gevolgd door Het verval van de nationale staat en Het einde van de rechten van de mens*, Inleiding, vertaling en glossarium Remi Peeters en Dirk De Schutter, Amsterdam: Boom, 2005, 440 p. (oorspronkelijke uitgave: *The Origins of Totalitarianism. Part III: Totalitarianism*, New York: Harcourt, Brace and Co, 1951)
- , *Tussen verleden en toekomst. Vier oefeningen in politiek denken*, Leuven - Apeldoorn: Garant, 1994, 175 p. (oorspronkelijke uitgave: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York: The Viking Press, 1961).
- , *Verantwoordelijkheid en oordeel*, Van een biografische schets voorzien door Hessel Daalder, Vertaald door Marjolijn Stoltenkamp, Rotterdam: Lemniscaat, 2004, 274 p. (oorspronkelijke uitgave: *Responsability and Judgment*, New York - Toronto: Schocken Books - Random House of Canada, 2003).

- , *Vita Activa. De mens: Bestaan en bestemming*, vertaling C. Houwaard, Amsterdam: Boom, 2005, vijfde druk (eerste druk 1994), 400 p. (oorspronkelijke uitgave: *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958).
- , *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, Herausgegeben von Ursula Ludz, Vorwort von Kurt Sontheimer, München - Zürich: Piper, 2007 (eerste druk 2003), 237 p. (oorspronkelijke uitgave: München - Zürich: Piper, 1993).
- Borren, Marieke, "Arendt en Derrida over vriendschap en het probleem van politieke gemeenschap", in: De Schutter, Dirk – Peeters, Remi (red.), *Hannah Arendt Cahier 1*, Budel: Damon, 2008, p. 62-78.
- De Kesel, Marc, "Een tempel voor de Chariten. Over politiek en vriendschap bij Hannah Arendt", in: De Schutter, Dirk – Peeters, Remi (red.), *Hannah Arendt Cahier 1*, Budel: Damon, 2008, p. 43-61.
- De Schutter, Dirk, *Het ketterse begin. Arendt over de filosofie van het actieve leven*, Budel: Damon, 2005, 144 p.
- De Schutter, Dirk – Peeters, Remi, "Politiek en singulariteit. Enkele opmerkingen bij de Arendtlectuur van Rudi Visker", *Ethische Perspectieven* 19 (2009) 2, p. 181-189.
- De Schutter, Dirk, "Vriendschap en de zorg voor zichzelf. Arendt en Foucault", in: De Schutter, Dirk – Peeters, Remi (red.), *Hannah Arendt Cahier 1*, Budel: Damon, 2008, p.79-90.
- Degryse, Annelies: "Arendts lezing van Kants 'Kritiek van het oordeelsvermogen'. Een herlezing van Arendts 'Lezingen over Kant politieke filosofie', *Algemeen Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 101 (2009) 4, p. 245-260.
- Kateb, George, "Freedom and Wordliness in the Thought of Hannah Arendt", *Political Theory*, 5 (1977) 2, p. 141-182.
- Peeters, Remi, "Truth, Meaning and the Common World: The Significance and Meaning of Common Sense in Hannah Arendt's Thought – Part One", *Ethical Perspectives* 16 (2009) 3, p. 337-359.

-, "Truth, Meaning and the Common World: The Significance and Meaning of Common Sense in Hannah Arendt's Thought – Part Two", *Ethical Perspectives* 16 (2009) 4, p. 411-434.

Taminiaux, Jacques, *Het Thracische dienstmeisje en de professionele denker. Hannah Arendt en Martin Heidegger*, Vertaling: Jos Augustus en Ineke van der Burg, Nijmegen: Sun, 2000, 239 p. (oorspronkelijke uitgave: *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*, Parijs: Editions Payot, 1992).

Visker, Rudi, *Lof der zichtbaarheid. Een uitleiding in de hedendaagse wijsbegeerte*, Amsterdam: Sun, 2007, 341 p.

## Abstract

In deze eindverhandeling heb ik een poging ondernomen om inzicht te krijgen in het denken van Hannah Arendt over politiek. Ik heb dat gedaan door van meet af aan haar eigenzinnige positie in kaart te brengen tegen de achtergrond van onze alledaagse opvattingen over politiek, vrijheid en de relatie tussen beiden. Mijn bedoeling bestond erin bloot te leggen op welke manier Arendts politieke denken ons iets kan vertellen over wat het betekent mens te zijn en in een wereld te leven. Van daaruit wilde ik vat proberen krijgen op hoe we ons in het politieke handelen tot elkaar en tot de wereld kunnen verhouden. Daarenboven heb ik geprobeerd die analyses van Arendt bij elkaar te brengen die iets zeggen over het einde van de politiek, in de hoop daarmee een licht te werpen op de problemen waarmee we sinds de 20<sup>ste</sup> eeuw worden geconfronteerd.

In het eerste deel bespreek ik Arendts zeer specifieke opvatting van vrijheid. Voor haar is vrijheid de zin van het politieke en wel in die zin dat ze elkaar blijvend mogelijk maken. Tegelijk behandel ik ook die opvattingen die ons denken over vrijheid volgens Arendt hopeloos hebben verward. Ik plaats deze daarbij in relatie tot haar analyse over het actieve leven en probeer zodoende uit te maken welke elementen volgens Arendt constitutief zijn voor het politieke en de vrijheid. Hierbij komt voornamelijk de duurzaamheid en werkelijkheid van een gemeenschappelijke wereld als voorwaarde voor het politieke handelen naar voren. Deze maken de onsterfelijkheid mogelijk. In het licht van die onsterfelijkheid krijgen onze handelingen (en daarmee ook de vrijheid) maar werkelijk hun betekenis en draagwijdte.

In het tweede deel probeer ik in te zoomen op datgene waarin het politieke samenzijn volgens Arendt bestaat. Hierbij plaats ik haar opvatting van gelijkheid tegenover degene die ze bestrijdt. Daarin komen namelijk al een aantal thema's zoals de massamaatschappij, de onveranderlijke natuurwetten en het conformisme aan bod, die in het derde deel een belangrijke rol zullen blijken te spelen in de afschaffing van politiek. Vervolgens probeer ik een licht te werpen op hoe Arendt zich de politieke betrekkingen tussen mensen voorstelt. Daarin blijkt het aan Kant ontleende oordeelvermogen cruciaal te zijn. Hiermee wordt eveneens duidelijk dat ook het denken in het politieke handelen een wezenlijke rol te spelen heeft.

In het derde deel tenslotte behandel ik de afschaffing van politiek. Ik probeer daarin te achterhalen welke elementen in ons wetenschappelijk, filosofisch en politiek denken volgens Arendt de voorwaarden die essentieel zijn voor het voortbestaan van een politieke gedeelde wereld hebben ondermijnd of vernietigd. Dit doe ik door achtereenvolgens haar analyses over de moderne wereldvervreemding, het liberalisme en het marxisme te bespreken. Uiteindelijk beland ik aan bij het totalitarisme. Hier blijkt hoe met de schending van die voorwaarden, waarin vooral de duurzaamheid van de wereld essentieel is, ook de vrijheid en menselijkheid finaal verdwijnen.

