

Hannah Arendt



Hannah Arendt

# Verantwoordelijkheid en oordeel

*Samengesteld en ingeleid door Jerome Kohn*

*Van een biografische schets voorzien door Hessel Daalder*

*Vertaald door Marjolijn Stoltenkamp*

LEMNISCAAT

© *Nederlandse vertaling* Marjolijn Stoltenkamp  
© *Biografische schets* Hessel Daalder

Nederlandse rechten Lemniscaat b.v., Rotterdam, 2004

ISBN 90 5637 573 3

Copyright © 2003 by The Literary Trust of Hannah Arendt and Jerome Kohn  
Published in the United States by Schocken Books, a division  
of Random House, Inc., New York, and simultaneously in Canada by Random  
House of Canada Limited, Toronto.

Oorspronkelijke titel: *Responsibility and Judgment*

Delen van dit werk zijn eerder verschenen in de volgende publicaties: *Dissent*,  
*The Listener*, *New York Herald Tribune Magazine*, *New York Review of Books*,  
*Social Research*, *The American Experiment* (red. S.B. Warner), *Amor Mundi* (red.  
James Bernauer) en *Auschwitz* door Bernd Naumann.

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door  
middel van druk, fotokopie, microfilm, geluidsband of op welke andere wijze ook,  
zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

*Boekverzorging* Marc Suvaal, Lemniscaat  
*Druk* Drukkerij Wilco, Amersfoort  
*Bindwerk* Jansenbinders, Leiden

*Dit boek is gedrukt op milieuvriendelijk, chloorvrij gebleekt en  
verouderingsbestendig papier en geproduceerd in de Benelux, waardoor onnodig  
milieuverontreinigend transport is vermeden.*

# Inhoud

Hannah Arendt: leven en werk – door Hessel Daalder	7
Inleiding – door Jerome Kohn	15
Aantekeningen bij de tekst	51
VERANTWOORDELIJKHEID EN OORDEEL	37
Proloog	59
I VERANTWOORDELIJKHEID	49
Persoonlijke verantwoordelijkheid onder een dictatuur	51
Enkele problemen uit de moraalfilosofie	77
Collectieve verantwoordelijkheid	151
Denken en morele overwegingen	161
II OORDEEL	185
Overpeinzingen bij Little Rock	187
<i>De plaatsbekleder</i> : schuld door stilzwijgen?	205
Auschwitz voor het gerecht	215
Wrange vruchten	237
Noten	255
Register	265



# Hannah Arendt: leven en werk\*

Door Hessel Daalder

7

Hannah Arendt is op 14 oktober 1906 in Linden bij Hannover geboren uit joodse ouders, Martha Cohn en Paul Arendt, ingenieur van beroep. Drie jaar later verhuist het gezin naar Königsberg, waar het aanvankelijk een zorgeloos en gelukkig bestaan leidt. Daaraan komt een einde als Hannahs vader in maart 1913 na een lang ziekbed aan de gevolgen van syfilis overlijdt. Korte tijd later, in oktober van hetzelfde jaar, verliest zij ook haar grootvader, Max Arendt. Hoewel de jonge Hannah weinig uiterlijke tekenen van verdriet vertoont, zal zij later in haar autobiografische schets 'Die Schatten' spreken van haar 'hulpeloze, verraden jeugd'. Dat de 'verrader' haar te vroeg gestorven vader was, behoeft geen betoog.

Op de lagere en middelbare school behoort Hannah tot de uitblinkers. Geassimileerde joden uit de middenklasse als de Arendts hebben relatief weinig last van het antisemitisme in Königsberg, waar ongeveer vijfduizend joden wonen. Niettemin eist haar moeder dat Hannah, telkens wanneer een leerkracht een antisemitische opmerking maakt, onverwijld de klas verlaat om thuis rapport uit te brengen. 'Hetgeen ik met groot genoegen deed, omdat ik dan weer een dag vrij had,' aldus Arendt later in een interview. Desalniettemin zal de problematiek van het joods-zijn haar sporen nalaten. In 1938 verschijnt haar – in zekere zin autobiografische – boek *Rahel Varnhagen, Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, waarin zij de keuze tussen paria en parvenu beschrijft.

Op zestienjarige leeftijd leest Arendt geheel zelfstandig Kants *Kritiek van de zuivere rede*, om zich vervolgens te wijden aan Kierkegaard, Jaspers en Heidegger.

Bij laatstgenoemde gaat Arendt in 1924 in Marburg studeren. Heidegger, een leerling van de fenomenoloog Husserl, begint aan het begin van de jaren twintig furore te maken met zijn geheel nieuwe filosofie van de zijnsvergetelheid, die in 1927 zal uitmonden in *Sein und Zeit* – volgens sommigen een meesterwerk van de twintigste-eeuwse filosofie, volgens anderen een onleesbaar en vooral totaal onbegrijpelijk boek vol nonsens. Arendt is niet alleen de leerlinge, maar ook de minnares van Heidegger. Hun relatie

\* Licht gewijzigde versie van het voorwoord van Karl-Heinz Breier, *Arendt*, Lemniscaat, Rotterdam 2002.

duurt vier jaar. Ondanks Heideggers sympathie voor het nationaal-socialisme en zijn lidmaatschap van de NSDAP – waarvan Arendt rond 1933 een vermoeden krijgt – blijft het contact tot haar dood behouden. Andere leermeesters van Arendt in Marburg zijn de theoloog Rudolf Bultmann en de filosoof Nicolai Hartmann.

Na Marburg volgt Arendt een semester college bij Husserl. Vanwege zijn affaire met haar acht Heidegger het beter dat zij niet naar Marburg terugkeert. Op zijn advies gaat zij naar Heidelberg, waar Heideggers vriend Karl Jaspers, een andere grootheid in de Duitse filosofie, doceert. Bij hem zal Arendt in 1929 promoveren op het onderwerp ‘het liefdesbegrip bij Augustinus’. Tot zijn dood in 1969 zal zij een zeer nauwe vriendschap met Jaspers blijven onderhouden. Jaspers’ opvatting van de ware filosofie als datgene waarvan het leven van een individu doordrongen is, zal na Heideggers abstracte bespiegelingen over het Zijn van grote invloed zijn op Arendts denkbeelden.

Kort nadat zij is afgestudeerd, treedt Arendt in het huwelijk met een jonge joodse filosoof, Günter Stern, die later als journalist bekendheid zal verwerven onder de naam Günter Anders. Via hem komt zij in contact met het marxisme en de marxistische filosoof van de Frankfurter Schule, Theodor W. Adorno, voor wie zij weinig sympathie voelt, getuige haar uitspraak: ‘Die komt bij ons niet over de vloer.’

Haar opvattingen over de autonomie van het denken en de filosofie in het bijzonder houden Arendt verre van politieke bewegingen. Dat zij toch in politiek vaarwater terechtkomt, is dan ook niet een vrije keuze, maar iets dat haar als het ware wordt opgedrongen door haar joods-zijn. Dit spanningsveld wordt uitvoerig beschreven in de onvolprezen biografie *Hannah Arendt: For the Love of the World* (1982), waaraan hier gegevens zijn ontleend.

Haar contacten met de zionistische voorman Kurt Blumenfeld hebben haar niet kunnen overtuigen van de noodzaak van het zionisme, maar de steeds dreigender wordende situatie in Duitsland laat ook Arendt niet onberoerd. Ondanks haar bekentenis aan Jaspers dat ‘Duits mijn moedertaal, de filosofie en de poëzie voor mij [is]’, ziet zij zich, na een arrestatie door de Gestapo en een verblijf van ruim een week in de cel, gedwongen Duitsland zonder papieren te verlaten.

Via Praag en Genève komt Arendt in 1933 in Parijs terecht. Vele jaren later zal zij er nog op wijzen dat haar politieke bewustwording en haar verzet tegen de nazi’s niet zijn ingegeven door enigerlei linkse politieke denkbeelden, maar dat zij uitsluitend als jodin heeft gehandeld.

In Parijs treft Arendt haar echtgenoot Günter Stern aan, die al vóór haar is gevlucht. Hun huwelijk zal uiteindelijk in 1937 op een echtscheiding uitlopen. Ondertussen werkt zij voor een aantal organisaties die jonge geë-



migreerde joden voorbereiden op hun nieuwe thuisland Palestina. Als medewerkster van de Jeugd-Aliyah bezoekt zij ook Palestina. Aan Mary McCarthy zal zij daarover schrijven dat zij de kibboetsniks meteen zag als een nieuwe aristocratie en dat zij van meet af aan wist dat zij zich daar nooit thuis zou voelen.

In 1936 leert Arendt haar toekomstige tweede man kennen, Heinrich Blücher. Blücher is journalist en communist en zal haar politieke denken enorm beïnvloeden. Tegen Jaspers zal zij later zeggen dat zij haar politieke denken en historische besef heeft geleerd van Blücher, omdat zij tot dan toe alleen met het joodse vraagstuk bezig was geweest.

Naarmate de oorlog nadert, wordt de situatie voor het echtpaar steeds moeilijker. Nadat de Aliyah in 1939 veiligheidshalve naar Londen wordt verplaatst, waardoor Arendt haar werk en inkomen kwijtraakt, beginnen zij en haar man steeds vaker aan emigratie te denken. Wanneer de Duitsers Frankrijk binnenvallen, worden zij geïnterneerd: hij in Villemalard, zij in Gurs. Na hun vrijlating slagen zij erin – mede dankzij Arendts eerste echtgenoot die hen al is voorgegaan – een visum voor de Verenigde Staten te krijgen. Via Lissabon bereiken zij in mei 1941 New York. Martha Arendt, Hannahs moeder, volgt een maand later.

In New York doet Arendt, na haar leven in Duitsland en haar ballingschap in Parijs, de ervaringen op die beslissend zullen zijn voor haar politieke inzichten. De oorlog in Europa, de jodenvervolgingen, de contacten met zionisten, antizionisten en communisten (via Blücher), de kennismaking met de Amerikaanse maatschappij die zo afwijkt van het vooroorlogse Europa en haar werkzaamheden voor het Duitse emigrantenblad *Aufbau* – dit alles zal ten slotte uitmonden in het boek dat haar bekendheid zal verschaffen, *The Origins of Totalitarianism* (1951). Aan de hand van een grondige studie van het antisemitisme, het imperialisme en het racisme komt Arendt tot de conclusie dat het geheel nieuwe van totalitaire regimes – en daarmee heeft zij niet alleen het nazisme maar ook het communisme op het oog – de concentratiekampen zijn. Zonder terreur en kampen zijn totalitaire regimes ondenkbaar.

Na de oorlog wordt het contact met Karl Jaspers hersteld en verdiept. Arendt en Jaspers zullen tot de dood van Jaspers innig bevriend blijven en elkaar filosofisch stimuleren. Tijdens een van haar bezoeken aan Europa ontmoet Arendt ook Heidegger weer, maar ondanks haar pogingen om zijn houding in de jaren dertig te begrijpen, blijft de relatie ambivalent en moeizaam. Pogingen van Arendt om Jaspers – die met zijn joodse vrouw ternauwernood aan de concentratiekampen is ontsnapt – en Heidegger met elkaar te verzoenen, lopen tot haar teleurstelling op niets uit.

Arendt is ook enige jaren actief in een beweging die streeft naar een bi-

10 nationale Palestijnse staat. Zij droomt nog altijd van de revolutionaire raden (de *Räte* of *conseils*) en denkt dat die nieuwe staat daartoe de mogelijkheid zal bieden en tegelijk een thuisland zal kunnen vormen voor de Europese joden die de holocaust hebben overleefd. Na de uitroeping van de staat Israël zal zij nooit meer een actieve politieke rol vervullen.

De publicatie van *The Origins of Totalitarianism* leidt tot aanbiedingen om aan universiteiten te doceren, maar ondanks een groot aantal professoraten aan diverse universiteiten zal Arendt zich nooit bekeren tot een zuiver academisch leven. Daarvoor zijn haar politieke opvattingen en haar persoonlijke omstandigheden te zeer met elkaar verbonden.

Sinds 1951 bezit Arendt het Amerikaanse staatsburgerschap. Maar enige jaren later blijkt de anticommunistische heksenjacht van Joe McCarthy opnieuw bedreigend te zijn, vooral voor haar man, Heinrich Blücher, die bij aankomst in de Verenigde Staten zijn communistisch verleden heeft verzwegen en nu het gevaar loopt zijn staatsburgerschap weer te verliezen. Hoe verontrustend dat mogelijke vooruitzicht is, brengt Arendt als volgt onder woorden: ‘Statenlozen zijn niet alleen verstoten uit hun eigen land, maar uit alle landen – want die zijn niet verplicht hen toe te laten of te naturaliseren –, wat de facto betekent dat zij *uit de mensheid* zijn verstoten.’ Geen wonder dat zij in *Vita activa* (1958) zozeer de nadruk zal leggen op de wereld als ‘in-between’.

Haar geschriften leveren Arendt niet alleen bijval en applaus op. De onvoorwaardelijke wijze waarop zij haar opvattingen dóórdenkt en toepast, leidt meermaals tot conflicten met vriend en vijand. Zo betoont zij zich in haar artikel ‘Overpeinzingen bij Little Rock’ (1959) een tegenstandster van de door de federale overheid afgedwongen raciale integratie – een standpunt dat perfect aansluit bij het onderscheid dat zij in *Vita activa* maakt tussen de politieke, de sociale en de private sfeer, maar dat haar op zware beschuldigingen komt te staan als zou zij vóór segregatie zijn en tot het oerconservatieve kamp moeten worden gerekend.

Maar dit is nog niets vergeleken bij de opschudding die in 1963 wordt veroorzaakt door Arendts verslag over het Eichmann-proces in Jeruzalem, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (in 1969 in vertaling verschenen als *De banaliteit van het kwaad*). Vriendschappen komen ten einde en haar worden joodse zelfhaat, minachting voor de slachtoffers en mededogen met de beul verweten. Pas jaren na de verschijning blijkt het boek ook te kunnen leiden tot serene discussies over de eeuwenoude kwestie van het kwaad in de wereld.

Al het rumoer rond haar verslaggeving over het Eichmann-proces overschaduwde gedeeltelijk de verschijning in 1963 van *On Revolution* (vertaald als *De revolutie*), waarin Arendt haar bewondering uit voor de *Founding Fathers* van de Amerikaanse maatschappij. Ten opzichte van de Franse re-

volutie, die zij als een sociale revolutie bestempelt, is de Amerikaanse revolutie gericht op politieke vrijheid en zijn de grondleggers erin geslaagd die vrijheid in een subtiel spel van *checks and balances* vast te leggen. Voor Arendt ligt daarin het wezenlijk nieuwe van die revolutie.

De politiek zeer woelige jaren zestig (de moord op Kennedy, de Vietnam-oorlog), waarin Arendt niet nalaat haar politieke denkbeelden voortdurend in de praktijk te toetsen, eindigen voor haar op trieste wijze. Op 26 februari 1969 sterft haar vriend en leermeester Karl Jaspers en op 30 oktober 1970 verliest zij haar man Heinrich Blücher.

Hoewel deze slagen hard aankomen en vooral het leven zonder Blücher haar aanvankelijk zwaar valt, hervindt Arendt betrekkelijk gauw haar vitaliteit en zet zij zich aan wat zij zelf haar 'oude liefde' noemt: de filosofie in eigenlijke zin. Ongehinderd door politieke gebeurtenissen werkt zij aan haar werk *The Life of the Mind*, dat zij in drie delen indeelt: *Thinking, Willing* en *Judging*. In het eerste deel (verschenen in 1971 en vertaald als *Het leven van de geest: Denken*) kwalificeert zij het denken als de interne dialoog met zichzelf die, anders dan de wetenschap, niet gericht is op waarheidsvinding maar op het vinden van betekenis, waardoor het een nooit eindigend proces is. Het deel over het willen (postuum verschenen in 1979) zal zij nog wel voltooiën, maar het deel over het oordelen komt niet verder dan de eerste bladzijde.

Op 4 december 1975 sterft Hannah Arendt aan een hartaanval in New York. Met Arendt verdwijnt een uitermate boeiende persoonlijkheid: een jodin die paria noch parvenu wilde zijn, een antizioniste wie het lot van de staat Israël zeer ter harte ging, een politiek denker die geen filosoof wilde zijn en het toch was, een vrouw die hield van de wereld en zich toch steeds weer terugtrok in de veilige beslotenheid van het denken 'tussen mij en mijzelf'.

*Verantwoordelijkheid en oordeel* is een bundeling van essays uit de nalatenschap van Arendt. Het merendeel ervan is geschreven in de laatste tien jaar van haar leven. In deze essays stelt Arendt het cruciale thema van het oordelen – dat centraal zou staan in het beoogde derde deel van *The Life of the Mind* – uitvoerig en diepgaand aan de orde. Dit boek is van groot en blijvend belang. Arendt formuleert nieuwe gedachten over de aard van het kwaad, het maken van morele keuzes en, het belangrijkste van al, het allesomvattende verband tussen verantwoordelijkheid en oordeel.



# Inleiding

Door Jerome Kohn

‘Op afzonderlijke vragen moet een afzonderlijk antwoord worden gegeven, en als de reeks crises waarin we sinds het begin van de eeuw hebben geleefd ons iets kan leren, dan is dat mijns inziens het simpele feit dat er geen algemene normen zijn die onze oordelen onfeilbaar bepalen, geen algemene regels waaronder we de afzonderlijke gevallen met enige mate van zekerheid kunnen onderbrengen.’ Met deze woorden vatte Hannah Arendt (1906-1975) samen wat zij gedurende haar hele leven heeft gezien als de problematische aard van de relatie tussen filosofie en politiek, of tussen theorie en praktijk, of, eenvoudiger en nauwkeuriger geformuleerd, tussen denken en handelen. Destijds sprak ze tot een groot publiek dat zich vanuit het hele land in de Riverside Church in Manhattan had verzameld om een conferentie bij te wonen over ‘The Crisis Character of Modern Society’.\* Het was in het jaar 1966; een specifieke politieke crisis, namelijk de escalatie van de oorlog in Vietnam, nam de burgers in beslag die bijeengekomen waren om uitdrukking te geven aan hun bezorgdheid over het Amerikaanse beleid in Zuidoost-Azië en zich te bezinnen op wat ze individueel en collectief zouden kunnen doen om dat beleid te wijzigen. Ze waren van mening dat de vernietiging van een oude cultuur en van een volk dat geen bedreiging vormde voor hun natie, moreel verwerpelijk was en deden een beroep op Arendt en de andere sprekers, wier ervaring met crises uit het verleden, naar zij hoopten, licht op de huidige crisis zou werpen.

Voorzover het Arendt betrof, stond hen een zekere teleurstelling te wachten. Ondanks het feit dat totalitarisme en andere crises van de twintigste eeuw jarenlang in het brandpunt van haar denken hadden gestaan, bood ze hen geen ‘algemene normen’ om daaraan het kwaad dat was aangericht af te meten en nog minder ‘algemene regels’ die van toepassing waren op het kwaad dat nu werd aangericht. Ze zei niets wat de dingen waarvan ze al overtuigd waren bevestigde, wat hun opvattingen voor anderen meer overtuigingskracht gaf of wat hun acties tegen de oorlog effectiever maakte. Arendt geloofde niet dat op het verleden gebaseerde analogieën, ontleend aan wat destijds wel en wat niet had gewerkt, ertoe konden

\* De opmerkingen van Arendt zijn later gepubliceerd in *Christianity and Crisis: a Christian Journal of Opinion*, jrg. 26, nr. 9, 30 mei 1966, 112-114.

leiden valkuilen in de huidige situatie te vermijden. Volgens haar stond de spontaniteit van politieke actie in verband met de specifieke, toevallige omstandigheden en dat maakte dergelijke analogieën nutteloos. Dat de ‘verzoeningspolitiek’ in 1937 in München had gefaald, hield bijvoorbeeld niet in dat onderhandelingen in 1966 zinloos waren. En hoewel Arendt ervan overtuigd was dat de hele wereld er belang bij had waakzaam te blijven om factoren als racisme en mondiaal expansionisme, die zich hadden uitgekristalliseerd tot totalitarisme, te weerstaan, had ze bezwaren tegen het lukrake, analoge toepassing van het begrip ‘totalitair’ op elk regime waar de Verenigde Staten tegen gekant waren.

Arendt bedoelde niet dat het verleden als zodanig irrelevant was – ze werd nooit moe het epigram van William Faulkner te herhalen: ‘Het verleden is nooit dood, het is zelfs nog niet voorbij’ – maar gebruikmaken van de ‘zogenaamde lessen van de geschiedenis’ om aan te geven wat de toekomst voor ons in petto heeft, is maar een heel klein beetje nuttiger dan ingewanden onderzoeken of koffiedik kijken. Met andere woorden, haar visie op het verleden, die ze duidelijk uiteenzet in ‘Home to Roost’ (‘Wrange vruchten’), het laatste essay dat in *Verantwoordelijkheid en oordeel* is opgenomen, was gecompliceerder en minder aanmatigend dan de vaak herhaalde uitspraak van Santayana: ‘Mensen die zich het verleden niet kunnen herinneren, zijn gedoemd het te herhalen.’ Integendeel, Arendt was van mening dat de wereld, ‘in goede en kwade zin’, is ‘geworden’ wat ze in feite is: ‘De wereld waarin we op elk gegeven moment leven is de wereld van het verleden.’ Haar opvatting kan nauwelijks een historische ‘les’ worden genoemd en doet de vraag rijzen hoe het verleden in het heden kan worden *ervaren*. In ‘Wrange vruchten’ beantwoordde ze die vraag niet met een theorie, maar haar bitterzoete oordeel over de toestand van de Amerikaanse Republiek in 1975 gaf een voorbeeld van wat ze bedoelde met de aanwezigheid van het verleden. Hoewel ‘het tweehonderd jaar geleden luisterrijk begon’, zo zei ze, worden we tegenwoordig ‘*achtervolgd*’ door het verraad van de ‘grondwettelijke vrijheden’ van Amerika. We plukken de wrange vruchten van de *feiten*, en de enige manier waarop we trouw kunnen blijven aan onze oorsprong als natie, is niet ‘zondebokken’ de schuld geven en evenmin vluchten in ‘imaginaire beelden, theorieën of regelrechte dwaasheden’, maar proberen die feiten ‘gastvrij te ontvangen’. Wij, de bevolking, zijn degenen die daarvoor nu de verantwoordelijkheid dragen.

Het enige advies, als we het zo mogen noemen, dat ze ooit gaf, was ingebed in de ‘specifieke antwoorden’ die ze gaf op ‘specifieke vragen’, zoals wordt geïllustreerd door de volgende anekdote.\* Toen haar studenten haar aan het einde van de jaren zestig vroegen of ze bij hun verzet tegen de oor-

\* Mijn dank gaat uit naar Elisabeth Young-Bruel, die zich dit voorval herinnerde.

log in Vietnam moesten samenwerken met de vakbonden, gaf Arendt zonder aarzeling een onverwacht antwoord dat van een flinke dosis praktisch inzicht getuigde: 'Ja, want dan kunnen jullie hun stencilmachines gebruiken.' Een andere anekdote uit dezelfde periode werpt licht op een heel ander perspectief dat niets te maken heeft met het geven van adviezen. Toen studenten die tegen de oorlog demonstreerden de collegezalen bezetten, belegde de faculteit een speciale vergadering om te bespreken of de politie moest worden ingeschakeld om de orde te herstellen. Er werden argumenten voor en tegen geopperd die in de loop van de vergadering uitliepen op het besluit inderdaad de politie in te schakelen. Arendt zei niets, totdat een van haar collega's, een vriend die ze al sinds haar jeugd kende, er met tegenzin mee instemde dat de 'autoriteiten' waarschijnlijk moesten worden geïnformeerd. Op scherpe toon zei ze tegen hem: 'In godsnaam, het zijn studenten, geen misdadigers!' De politie kwam niet meer ter sprake en in feite werd de discussie met die zeven woorden afgesloten. Die paar woorden van Arendt, gebaseerd op persoonlijke ervaring, herinnerden de aanwezigen eraan dat het probleem waarmee ze zich bezighielden zich afspeelde tussen hen en hun studenten en niet tussen hun studenten en het rechtsstelsel.\* De reactie van Arendt was de beoordeling van een specifieke situatie in alle specificiteit daarvan, wat door de vele argumenten was verdoezeld.

Niemand was zich er meer van bewust dan Hannah Arendt dat de politieke crises van de twintigste eeuw – eerst het uitbreken van een totale oorlog in 1914, vervolgens de opkomst van de totalitaire regimes in Rusland en Duitsland en de vernietiging van hele klassen en rassen van mensen, vervolgens de uitvinding van de atoombom en het gebruik ervan om twee Japanse steden tijdens de Tweede Wereldoorlog van de aardbodem te laten verdwijnen, vervolgens de Koude Oorlog en het nog nooit eerder vertoonde vermogen van de posttotalitaire wereld om zichzelf door middel van kernwapens te vernietigen, vervolgens Korea, vervolgens Vietnam, enzovoort, enzovoort, gebeurtenissen die 'elkaar opvolgden als een Niagara-waterval van historische feiten' – gezien kunnen worden als vormen van ineenstorting van de moraal. Dat er zo'n ineenstorting had plaatsgevonden was duidelijk. Maar de controversiële, uitdagende en problematische kern van de inzichten die Hannah Arendt had verworven, was dat die morele ineenstorting niet te wijten was aan de onwetendheid of kwaadaardigheid van mensen die er niet in slaagden morele 'waarheden' te onderkennen, maar aan de ontoereikendheid van morele 'waarheden' als criteria om te

\* Arendt hield ervan het verhaal te vertellen over haar arrestatie in Berlijn in 1933, wegens haar werk ten behoeve van een zionistische organisatie. De politieagent die haar moest bewaken, zag direct dat ze geen misdadigster was en niet in de gevangenis thuishoorde, en trof maatregelen voor haar vrijlating. Ze verliet Duitsland onmiddellijk.

beoordelen waartoe de mens in staat was gebleken. De enige algemene conclusie die Arendt zichzelf toestond, wees ironisch genoeg op de radicale verandering van datgene wat in de lange traditie van het westerse denken voor onschendbaar was gehouden. De *traditie* van het denken over de moraal was in duigen gevallen, niet door filosofische ideeën, maar door de politieke feiten van de twintigste eeuw, en kon niet meer in de oude vorm worden hersteld.

Arendt was geen nihilist, noch een amorele denker, maar een filosoof die de weg van haar eigen gedachten volgde. Haar volgen betekent dat haar lezers een taak opgelegd krijgen – niet zozeer met betrekking tot hun intelligentie of hun kennis, maar met betrekking tot hun vermogen tot denken. Ze brengt geen theoretische oplossingen naar voren, maar wel een overvloed aan prikkels om *zelf te denken*. Het inzicht van Tocqueville – in tijden van crises of echte keerpunten ‘werpt het verleden geen licht meer op de toekomst en dwaalt de menselijke geest rond in duisternis’ – kende ze een buitengewoon belangrijke betekenis toe. Op dergelijke tijdstippen (en voor haar was het heden zo’n tijdstip) achtte ze de duisternis in de geest de duidelijkste aanwijzing van de noodzaak om de betekenis van de menselijke verantwoordelijkheid en de kracht van het menselijk oordeel te heroverwegen.

In 1966 was Hannah Arendt beroemd, waarmee ik niet wil ontkennen haar roem voor sommigen betekende dat ze berucht was. Drie jaar tevoren, in 1963, had de publicatie van haar boek *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* een storm van meningsverschillen ontketend die een aantal hechte vriendschappen had vernietigd en die haar van bijna de hele joodse gemeenschap overal ter wereld had vervreemd. Dit was voor Arendt bijzonder pijnlijk, want ze was een in Duitsland geboren joodse vrouw – een feit dat ze in haar bestaan als een ‘gegeven’ beschouwde, het geschenk van een specifiek soort ervaring dat van doorslaggevend belang bleek bij de ontwikkeling van haar denken. Om maar een enkel voorbeeld te noemen: wanneer Arendt als joodse vrouw werd aangevallen, achtte ze het noodzakelijk ook als joodse vrouw te reageren. Een reactie op algemeen menselijke gronden met een beroep op de rechten van de mens zou absurd en irrelevant zijn: een ontkenning, maar geen weerlegging van de beschuldiging dat joden geen volwaardige mensen waren, maar slechts ongedierte en als ongedierte moesten worden vergast. De enige mogelijke reactie was: ‘Ik ben een jood en verdedig mijzelf als jood om de wereld te laten zien dat ik evenveel recht heb tot de wereld te behoren als wie dan ook.’ De verantwoordelijkheid van Arendt als joodse vrouw liep uit op haar pleidooi voor een joods leger om de vijanden van de joden te bevechten.\*

Hoe waren de reacties op *Eichmann*? De verontwaardiging van de jo-



den kan worden samengevat in hun reactie op de nog geen twaalf bladzijden die Arendt heeft gewijd aan het feit dat sommige leiders van joodse gemeenschappen in Europa met Eichmann hebben ‘samengewerkt’ bij het selecteren van hun ‘minst vooraanstaande’ geloofsgenoten om hen voor te gaan naar de gaskamers. Dat dit is gebeurd, is een historisch feit dat tijdens het proces aan de orde kwam en dat zowel voor als na het proces is bevestigd. Maar dat de opvatting van Arendt over de banaliteit van het kwaad bagatelliseerde wat Eichmann had gedaan en hem zelfs van blaam zuiverde, hem minder ‘monsterlijk’, minder schuldig maakte dan zijn slachtoffers, is klinkklare onzin. Welke ‘samenwerking’ de joodse leiders ook geboden mogen hebben, het waren Hitler en zijn trawanten, ondersteund door mensen als Eichmann, die het initiatief hebben genomen tot de *Endlösung*, de ‘uiteindelijke oplossing’ van het probleem van het bestaan van de joden, namelijk systematische, geïndustrialiseerde moord, en die deze ten uitvoer hebben gebracht. Natuurlijk was datgene wat de joodse leiders hadden gedaan een veelzeggend teken van de algemene morele ineenstorting, maar geen enkele jood droeg welke verantwoordelijkheid dan ook voor het beleid van genocide zelf, en dat was voor Arendt even vanzelfsprekend als voor ieder ander. Dat haar joodse lezers, of ze nu oprecht of onoprecht waren, er niet in geslaagd zijn te erkennen wie in feite verantwoordelijkheid droeg en wie niet, betekende voor Arendt de complete omkering van de stelling van Socrates: ‘Het is beter kwaad te ondergaan dan kwaad te doen.’ Want nu leek het tijdens het nazi-bewind niet alleen begrijpelijk en aanvaardbaar maar ook ‘verantwoordelijk’ (zo werd gezegd) dat de joodse leiders kwaad hadden gedaan en de minst ‘bekende’ mensen het eerst de dood in hadden gedreven, in plaats van zelf onder dat kwaad te lijden. Toen de publieke opinie Socrates ter dood veroordeelde, koos hij ervoor in Athene te blijven en daar te sterven in plaats van te vluchten en zijn leven elders voort te zetten. Door dit voorbeeld werd zijn stelling voor Arendt het grondprincipe van het westerse denken over goed en kwaad.\*\* Socrates leefde in een ver verleden, onder een regime dat mogelijk corrupt was, maar zeker niet kwaadaardig in de zin van het Duits-

\* Het vaak verkeerd begrepen belang van de ervaring van Arendt als joodse vrouw, inclusief haar visie op het zionisme en de vorming van de staat Israël, zullen het thema vormen van een later te verschijnen deel in de reeks van haar ongepubliceerde en ongebundelde werken.

\*\* In ‘Enkele problemen uit de moraalfilosofie’ maakte Arendt duidelijk dat ze het leven van Socrates niet als ‘politiek’ beschouwde, al zou zijn dood van het grootste belang blijken voor de politieke filosofie van Plato. Wanneer er een beroep op hem werd gedaan, vervulde hij zijn plicht als burger van Athene, vocht hij als soldaat en vervulde hij ten minste één keer een officiële functie. Maar hij dacht liever met zichzelf en met zijn vrienden na dan dat hij omging met de ‘menigte’, en in die zin waren zijn oordeel en zijn handelen toen hij ter dood werd veroordeeld eerder van morele dan van politieke aard.

land van Hitler. Maar morele principes gaan de historische tijd en de toevallige omstandigheden in deze wereld toch te boven?

*Eichmann* riep diverse reacties op die voor Arendt al even verbijsterend waren. Zo werd bijvoorbeeld vaak gezegd dat wij allemaal een Eichmann in ons dragen, wat betekende dat in de omstandigheden waarin wij leven iedereen, of hij nu wil of niet, slechts een ‘radertje’ in een machine is, zodat het onderscheid tussen verantwoordelijkheid en onverantwoordelijkheid wegvalt. Voor Arendt was de belangrijkste verdienste van het proces in Jeruzalem, net als die van elke rechtszaak, dat de verdachte Eichmann niet werd behandeld als de bureaucratische moordenaar bij uitstek, als een radertje, maar als een specifiek individu, over wiens specifieke verantwoordelijkheid voor de moord op miljoenen mensen een oordeel moest worden geveld. Hij had die moorden niet zelf gepleegd, maar ze mogelijk gemaakt door de slachtoffers te leveren, door ze bijeen te drijven en door ze te vervoeren naar de fabrieken van de dood in Auschwitz. Uiteindelijk achtte het hof Eichmann schuldiger – en in dit opzicht stemde Arendt met de rechters in – dan de mensen die de instrumenten voor fysieke vernietiging in feite hadden bediend.

Een andere reactie stond niet in verband met Eichmann, maar leek merkwaardig veel op de eerdergenoemde (en wordt vermeld in ‘Persoonlijke verantwoordelijkheid onder een dictatuur’) door te suggestie te wekken dat tijdens de terreur van de nazi’s de verleiding niet juist te handelen op hetzelfde neerkwam als de dwang verkeerd te handelen, en dat onder die omstandigheden van niemand kon worden verwacht dat hij zich als een heilige zou gedragen. Maar als we lezen wat Arendt in *Eichmann* geschreven heeft, wordt duidelijk dat niet zij, maar de Israëlitische openbare aanklager de vraag te berde bracht waarom de joden geen verzet hadden geboden en in sommige gevallen feitelijk hadden meegewerkt aan het proces van uitroeiing. Voor haar was de introductie van de notie ‘verleiding’ opnieuw een aanwijzing voor verschuivingen in het denken over goed en kwaad, want dit gaat lijnrecht in tegen elke gedachte over menselijke vrijheid. Moraal is afhankelijk van keuzevrijheid en verleiding en dwang kunnen daarbij nooit eenzelfde rol spelen; verleiding kon, zoals Arendt zei, geen ‘morele rechtvaardiging’ zijn van welke daad dan ook, terwijl geweld weinig tot geen morele implicaties heeft voor de mensen die eraan blootstaan.

Ten minste eenmaal werd gezegd dat *Eichmann* ‘het boeiendste en aangrijpendste kunstwerk was van de afgelopen tien jaar’, aangezien ‘de moord op zes miljoen Europese joden ‘de ultieme tragedie was van de moderne tijd’.\* Arendt vond de redenering van deze reactie buitengewoon ongepast. Ze had niet, zoals Dostojevski en Melville, haar denken omgezet in

\* Susan Sontag, *New York Herald Tribune*, 1 maart 1964.

een tragedie, maar nauwkeurig de feiten onderzocht die tijdens een specifiek proces aan het licht kwamen. Voor haar was het enige relevante punt een oordeel (uiteindelijk dat van haarzelf en niet dat van het gerechtshof) dat de verantwoordelijkheid van Eichmann aan de kaak stelde voor de schending van de meervoudigheid ‘van de mensheid als geheel [...] van de menselijke diversiteit als zodanig [...] zonder welke alleen al de woorden “mensheid” en “menselijkheid” geen betekenis meer zouden hebben’. Met andere woorden, Arendt onderscheidde in welke zin zijn misdad deed terecht kon worden veroordeeld als een misdad tegen de menselijkheid, tegen de menselijke staat, tegen ieder menselijk individu.

Ook werd gezegd dat het concept van de banaliteit van het kwaad een theorie naar voren bracht die nauwelijks te weerleggen was vanwege de *aannemelijkheid* ervan, een reactie die tegenwoordig nog naklinkt in het onophoudelijke gebruik van dit begrip in krantenberichten over veel voorkomende en onbeduidende misdrijven. De banaliteit van het kwaad was voor Arendt geen theorie of beginsel, maar ze duidde op de feitelijke aard van het kwaad dat was begaan door één gedachteloos menselijk wezen – door iemand die nooit nadacht over wat hij deed, noch in zijn loopbaan als functionaris van de Gestapo, belast met het transport van joden, noch als gevangene in de beklagdenbank. Het hele verloop van het proces staaft en bevestigde dit. Het brute feit van de banaliteit van het kwaad overrompelde en schokte haar omdat het, zoals ze zei, ‘onze theorieën met betrekking tot het kwaad tegensprekt’, en daarbij wees ze op iets dat, al is het ‘waar’, niet in het minst ‘aannemelijk’ is. In *Eichmann* heeft Arendt het concept van de banaliteit van het kwaad niet verzonnen en evenmin doorzocht. Het ‘tarte het denken’, zo zei ze.

Op één uitzondering na dateren de toespraken, lezingen en essays die in dit boek zijn opgenomen van na het proces; ze geven via verschillende invalshoeken de strijd weer die ze heeft gevoerd om de betekenis te begrijpen van het onvermogen van Eichmann om te denken. Tegen de brede historische context, die ze had onderzocht in *The Origins of Totalitarianism* en *The Human Condition* (vertaald als *Vita activa*), steekt Eichmann af als een specifieke man, een normale man, een ‘hansworst’, en in die hoedanigheid is het volkomen onwaarschijnlijk dat hij misdaden tegen de menselijkheid heeft bedreven. Arendt werd alleen getroffen door het feit dat de banaliteit van Eichmann, zijn totale gebrek aan spontaniteit, van hem een ‘monster’ noch een ‘duivel’ maakte, maar dat hij desondanks een instrument was van het meest extreme kwaad. Die waarneming was de katalysator van het uiteindelijke inzicht van Arendt in de belangrijkste thema’s van dit boek: verantwoordelijkheid en oordeel.

Is er iets dat niet werd gezegd, maar dat op de een of andere manier ten grondslag ligt aan bovengenoemde misverstanden over wat Arendt schreef in *Eichmann*, evenals aan de vele andere die niet zijn genoemd?\*

Ik vermoed dat dit het werkelijk verbijsterende probleem is van het geweten van Eichmann, dat niemand behalve Arendt zag, begreep of ter sprake wilde brengen. Dit verzuim is in ten minste twee opzichten opmerkelijk: ten eerste gaf Eichmann er in zijn getuigenverklaring uitvoerig blijk van dat hij wel beschikte over wat gewoonlijk een ‘geweten’ wordt genoemd. Toen hij door de Israëliische politie werd ondervraagd, verklaarde hij ‘dat hij zich zijn hele leven aan de morele voorschriften van Kant had gehouden’, dat hij had gehandeld ‘volgens een aan Kant ontleende definitie van plicht’, dat hij niet simpelweg aan de wet in het Duitsland van Hitler had gehoorzaamd, maar zijn wil had vereenzelvigd ‘met het principe achter de wet’.\*\*

Ten tweede (al wordt dit bijna altijd ontkend) toont juist dit het meest afdoende aan dat Arendt in de confrontatie met de getuigenverklaring van Eichmann precies deed wat ze had gezegd, namelijk verslag doen van wat tijdens het proces naar voren kwam, zij het, dat moet worden toegegeven, op een niveau van complexiteit dat bij dergelijke verslaggeving zelden wordt bereikt. Dat het ‘geweten’ van Eichmann in de loop van het proces aan het licht kwam, maakt wezenlijk deel uit van de betekenis van de banaliteit van het kwaad – de aanwijzingen voor het bestaan van dat geweten liepen uit op het concept van het laatste –, maar daaraan moet worden toegevoegd dat de banaliteit van Eichmann, in zijn zich voortzettende loopbaan als onderwerp in theoretische studies over het kwaad, de tegenzin van filosofen, psychologen en anderen, wier intelligentie buiten kijf staat, onthulde om het fenomeen van het menselijke geweten te analyseren. Integendeel: ze zijn geneigd het op te vatten als de rationalisatie van een motief, of als een onweerstaanbare emotie, of als een ‘voorschrift’ tot handelen, of, subtieler, als een intentie die zich in het onbewuste schuilhoudt. Het fenomeen van het geweten lijkt weerstand te bieden aan analyse, om welke reden dan ook.

Hoe het ook zij, zonder de bedoeling een theorie van het concept ‘de banaliteit van het kwaad’ te maken, stelde Arendt zichzelf in ‘Denken en morele overwegingen’ een vraag in de zin van Kant: ‘Met welk recht maakte

\* Voor een volledige opsomming van de vele artikelen en boeken die tot de controverse hebben bijgedragen in de jaren na de publicatie van *Eichmann*, zie R.H. Braham, *The Eichmann Case: a Sourcebook*, New York, 1969. Sinds 1969 hielden vrijwel alle veelsoortige publicaties over het werk van Arendt zich bezig met het concept van de banaliteit van het kwaad, zonder ook maar enigszins tot overeenstemming te komen ten aanzien van de betekenis ervan, zodat *Eichmann* een van de meest besproken en betwiste boeken is geworden die ooit geschreven zijn.

\*\* Het ‘principe’ van Eichmann was de wil van Hitler en niet de ‘praktische rede’ van Kant.

ik me het [concept] eigen en maakte ik er gebruik van?" Het is geen toeval dat Arendt daar, en meer gedetailleerd in de colleges waaruit 'Enkele problemen uit de moraalfilosofie' bestaat, begon met het onderzoeken van de ervaringen die waren ingebed in de etymologie van het Latijnse woord 'conscientia' en de daaraan verwante woorden in het Grieks; ze merkte dat er een beslissende verschuiving had plaatsgevonden van een negatieve naar een positieve functie van 'conscientia' tijdens de opkomst van het christendom en de ontdekking van de wil, en gaf ten slotte impliciet aan dat het geweten kan worden gevonden waar het zelden wordt gezocht, namelijk in de beoefening van het vermogen tot oordeelsvorming. Het lijkt wel of ze het woord 'conscientia' voor het gerecht daagt en het bestoort met vragen waarvan ze de wortels in haar denken levend heeft gehouden, al dateerden die ook uit een ver historisch verleden. Dat proces, waarin Arendt optreedt als een gepassioneerd onderzoeker en onpartijdige rechter, is in Jeruzalem begonnen, maar is daar niet beëindigd; er is nog steeds geen einde aan gekomen. Bij deze navorsingen, waarvan ook Arendts onvoltooide, postuum uitgegeven *The Life of the Mind* (vertaald als *Het leven van de geest*, deel I: *Denken*) deel uitmaakt, gaat het zonder twijfel om veel meer dan een poging een einde te maken aan de controverse rondom *Eichmann*, wat hoe dan ook niet gelukt is.

Het gaat om de poging van Arendt een nieuw inzicht te verwerven in de betekenis van de moraal als de kennis van het verschil tussen juist en onjuist, tussen goed en kwaad. Het was Friedrich Nietzsche, de denker en filoloog met wie Arendt zich diep verbonden voelde vanwege een gelijksoortige wijze van denken en niet zozeer vanwege intellectuele beïnvloeding – namelijk hun beider vermogen tot plotseling inzicht in plaats van systematisch filosoferen – die opperde dat moraal en ethiek niet meer waren dan wat ze letterlijk aanduiden: *zeden en gewoonten*. In haar geboorteland zag Arendt onder het nazi-bewind ineens storten wat zij en vele anderen altijd als vanzelfsprekend hadden beschouwd, namelijk een ogenschijnlijk stevige en betrouwbare morele structuur, met in het uiterste geval de omkering van het gebod 'Gij zult niet doden' in 'Gij zult doden'; en vervolgens zag zij na het einde van de Tweede Wereldoorlog een nieuwe omkering waarbij werd opgeroepen tot herstel van de vroegere structuur. Maar hoe stevig en betrouwbaar kon die nu nog zijn? Was uiteindelijk de juistheid van de uitspraak van Nietzsche bewezen, die inhoudt dat de principes waaraan de normen en maatstaven voor menselijk gedrag worden ontleend *vervangbare* waarden zijn? Hoe we ook konden verwachten dat Arendt hiermee in zou stemmen, ze deed het niet. Ze meende dat de 'blijvende grootheid' van Nietzsche niet werd bepaald door het feit dat hij had getoond wat de moraal eigenlijk was, maar door het feit 'dat hij het had aangedurfd te laten zien hoe versleten en betekenisloos [ze] was gewor-

den', en dat is iets heel anders. Net als Nietzsche verwierp ze het opleggen en aanvaarden van normen en waarden die ontleend zijn aan goddelijke of natuurlijke wetten waar alle specifieke gevallen in onder te brengen zijn, maar in tegenstelling tot Nietzsche was Arendt oprecht verbaasd dat vijftienghonderd jaar 'literatuur, filosofie en religie' ons geen 'ander woord' voor moraal heeft gegeven en verwonderde ze zich over de 'moralistische preken over het bestaan van een "geweten", dat met gelijke stem tot alle mensen spreekt'. Meer dan aan wat dan ook lag aan haar verbazing ten grondslag dat sommige mensen daadwerkelijk onderscheid maken tussen wat goed en slecht is en, nog belangrijker, dat ze onder welke omstandigheden dan ook, zolang ze *kunnen*, zullen handelen op grond van de onderscheidingen die ze zelf hebben gemaakt. Al zijn ze heiligen noch helden en al horen ze niet de stem van God of zien ze door middel van het universele licht van de natuur (*lumen naturalis*), toch kennen ze het verschil tussen goed en kwaad en houden ze zich daaraan. In de wereld die in de twintigste eeuw aan het licht was gekomen, was dit feit voor Arendt te veelbetekend om het te af te doen als een aangeboren 'nobil karakter'.

Vanaf de jaren veertig tot minstens de dood van Stalin in 1953 was het 'leitmotif' van het werk van Arendt wat zij het 'radicale' of 'absolute' kwaad van het totalitarisme noemde: de massale vernietiging van mensenlevens door de nazi's en het bolsjewisme, zonder dat daarin een voor mensen begrijpelijke zin was te ontdekken. Totalitarisme tartte en ontcrachtte de menselijke rede en scheurde het begrijpelijke weefsel van de menselijke ervaring uiteen door de traditionele categorieën voor inzicht in de politiek, de wetgeving en de moraal op te blazen. De vernietiging van de menselijke wereld, al kende die geen enkel precedent, bleek mogelijk te zijn in de 'experimenten' die werden uitgevoerd in de 'laboratoria' van de totalitaire concentratiekampen. Daar werd het bestaan van afzonderlijke menselijke wezens, de essentie van de idee van menselijkheid, uitgewist; de individuele levens van mannen, vrouwen en kinderen werden 'overbodig' gemaakt door hen te transformeren tot 'onbezield' brandstof voor de vernietigingsmachine die de werking van de ideologische wetten van de natuur en de geschiedenis versnelde.\* Het kwaad van de twintigste-eeuwse totalitaire overheersing was Nietzsche, en iedereen die vóór hem had nagedacht over het eeuwenoude probleem van het menselijke kwaad, natuurlijk onbekend. Toen Arendt dit kwaad 'radicaal'

\* In nazi-Duitsland hield de 'wet' van de natuur de creatie van één 'Herrenvolk' in, wat logischerwijs leidt tot de vernietiging van alle rassen die 'ongeschikt voor het leven' worden verklaard; bij het bolsjewisme hield de 'wet' van de geschiedenis de creatie van één klasseloze maatschappij in, wat logischerwijs leidt tot de eliminatie van alle 'stervende' klassen, dat wil zeggen van de klassen die uit 'ter dood veroordeelden' bestaan. In morele, maar niet in sociale zin was het nazisme de meest revolutionaire beweging.

noemde, bedoelde ze dat de wortel van het kwaad voor de eerste keer in de wereld ten tonele was verschenen.

Maar wat Arendt zelf niet had beseft vóór haar confrontatie met het onvermogen van Eichmann om na te denken over wat hij had gedaan, hetgeen ze onderscheidde van domheid, was dat een dergelijk kwaad zich *onbeperkt* op aarde kon verspreiden; het meest schrikbarende aspect daarvan was dat deze verbreding niet in welke ideologie dan ook geworteld hoefde te zijn. Het menselijk kwaad is grenzeloos als het niet tot wroeging leidt, als de misdaden worden vergeten zodra ze zijn begaan. Pas na het ontstaan van dat besef meende zij dat de neiging van individuele personen om zich te onthouden van kwaad in plaats van zich ertegen te verzetten, om kwaad af te wijzen en zich er zelfs niet door te laten verleiden, de aandacht van iedereen, en niet alleen die van filosofen en andere intellectuelen, moest vestigen op ‘wat we, bij gebrek aan een beter woord, moraal noemen’, zoals zij het formuleerde. Met andere woorden, met deze late geschriften had Arendt de bedoeling morele verschijnselen een onderdak te bieden en tegelijkertijd te tonen dat het geweten niet, zoals Nietzsche dacht, louter een bijverschijnsel is van de ‘genealogie van de moraal’. In zekere zin kunnen alle stukken in deze bundel worden gelezen als verhalen over het ontbrekende ‘betere woord’, net zoals één ervan, ‘*De plaatsbekleder: schuld door stilzwijgen?*’ bovendien kan worden gelezen als het verhaal over een afwezige paus. Arendt schreef *Eichmann* in een staat van ‘euforie’, niet omdat in niets geworteld kwaad kon worden doordacht, maar omdat het door *denken* kon worden overwonnen.

Dit moet echter wel vreemd en ongewoon klinken voor lezers die de politiek terecht zien als het algemene thema van het werk van Arendt. Op veel plaatsen maakt ze onderscheid tussen politiek en moraal, ongeveer zoals Machiavelli dat lang voor haar tijd in de Renaissance had gedaan. Hier maakt ze dit onderscheid ondubbelzinnig in ‘Collectieve verantwoordelijkheid’: ‘In het centrum van morele overwegingen over het menselijk gedrag staat het zelf; in het centrum van politieke overwegingen staat de wereld.’ Dit argument kan worden bekrachtigd door eraan toe te voegen dat de moraal en bovendien de religie de fundamentele neiging van de politiek – geworteld in de menselijke pluraliteit – om zich meer om de wereld te bekommeren dan om de individuele persoon of diens zielenheil, nogal eens loochenen (maar niet vernietigen, zoals het totalitarisme deed). Worden morele en religieuze ‘waarheden’ en ‘ware maatstaven’, of ze nu de vrucht zijn van filosofische beschouwing of van in het denken gerealiseerde spirituele meditatie, niet door het geestesoog ‘gezien’ in wat vanuit het perspectief van de wereld de meest intense persoonlijke ervaring is? Vanuit dat perspectief sluiten deze waarheden, theoretisch gesproken, degenen die ze als ‘absolute waarheden’ hanteren uit van deelname aan pu-

blieke zaken, aangezien echte politieke activiteit, die per definitie afhangt van de niet afgedwongen instemming van anderen, niet gemakkelijk plaats biedt aan mensen die zich verantwoorden met behulp van 'hogere' dan publiek vastgestelde en publiek amendeerbare wetten. Hier stond Arendt inderdaad dicht bij Machiavelli: als morele en religieuze geboden publiekelijk worden verkondigd, in weerwil van de diversiteit van menselijke opvattingen, dan corrumperen ze zowel de wereld als zichzelf.

Als bovendien vrijheid, zoals Arendt geloofde, de *raison d'être* van de politiek is, en als vrijheid alleen in het handelen ondubbelzinnig kan worden ervaren, wat ze, ondanks Kant, eveneens geloofde, dan bracht ze bij het maken van onderscheid tussen denken en handelen twee activiteiten te berde die essentieel van elkaar verschillen. Denken reflecteert over zichzelf, terwijl iemand die handelt dat slechts samen met anderen kan doen; en de activiteit van het denken, die in eenzaamheid plaatsvindt, houdt op wanneer een denker begint te handelen, net zoals de activiteit van het handelen, die het gezelschap van anderen vereist, ophoudt wanneer een handelende persoon in zijn eentje begint na te denken. Maar in haar bekommernis om de *activiteiten* zelf en niet zozeer om de resultaten van hetzij denken, hetzij handelen, zette Arendt een stap in de richting van Kant. Omdat de resultaten van onze daden door de toevallige omstandigheden en niet door ons eigen toedoen worden bepaald, namelijk meestal door de reacties van anderen op wat wij willen bereiken, bracht Kant de vrijheid onder in onze motivatie om te handelen, onze niet-afgedwongen bewuste beslissing om de wet te volgen waarvan we zelf de auteur zijn, de 'wet van de vrijheid' en haar categorische imperatief. Op dezelfde grondslag – we kunnen de resultaten van wat we doen niet bij voorbaat kennen wanneer we samen met anderen handelen – zag Arendt de ervaring van vrijheid gerealiseerd in het proces van initiatie, in het ter wereld brengen van iets nieuws, wat dat ook blijkt te zijn. Arendt kwam tot de conclusie dat hetgeen Kant bedoelde met vrijheid, dat wil zeggen autonomie, niet afhangt van gehoorzaamheid, die per definitie een negatie is van vrijheid, maar van de *verschijning* in de wereld van de morele persoon of persoonlijkheid die de wet belichaamt. Arendt stemde ermee in dat deze persoon uit het kantianisme (het woord 'moreel' is hier overbodig) zichzelf heeft gevormd door zelfreflectie, en dat bepaalde haar probleem. Wanneer die persoon te midden van zijn medemensen verschijnt, staat hij los van hen in de zin dat hij slechts verantwoordelijk is voor zichzelf: elke neiging om goed dan wel slecht te handelen, is een verleiding die hem doet 'afdwalen' van zichzelf naar de wereld en die om die reden moet worden weerstaan. De categorische imperatief zou inderdaad de meest onontkoombare verklaring kunnen zijn die ooit van de traditionele notie van het morele bewustzijn of van het geweten is gegeven; Kant zelf zag hem als een 'kompas',



ontleend aan de universele wet van de zuivere praktische rede, die goed van kwaad onderscheidde en die ieder menselijk wezen ter beschikking stond. Maar voor Arendt was die categorische imperatief apolitiek, omdat de plichtsgetrouwe handelende mens geen verantwoordelijkheid neemt voor de consequenties van zijn daden, omdat de notie van ‘plicht’ van Kant heel gemakkelijk kan worden gecorrumpeerd en omdat de onbegrensdeheid van gedachteloos kwaad aan het conceptuele bereik ervan ontsnapt.

Een ander aspect dat moet worden toegevoegd aan dit vluchtige overzicht van de bekommernis van Arendt over wat wij gewoontegetroou als de moraal beschouwen, is het voorbeeld van Jezus van Nazareth. In zijn liefde voor het handelen, voor goed doen – het teweegbrengen van het nog nooit vertoonde en onverwachte door het doen van ‘wonderen’ en het mogelijk maken van een nieuw begin door het vergeven van overtredingen – die zij, louter op grond van de kracht ervan, vergeleek met de liefde van Socrates voor het denken, maakte Arendt een scherp onderscheid tussen Jezus en Christus, de Verlosser der zondaars in de christelijke religie. In deze context is het van het meeste belang dat Jezus erop aandrong dat, wanneer je goed wilt doen, het goede daarvan verborgen moet blijven, niet alleen voor anderen, maar ook voor jezelf (je rechterhand moet niet weten wat je linkerhand doet), en dat betekende voor Arendt dat de persoon die goed doet onzelfzuchtig is, dat diens ‘zelf’, en niet alleen diens overtuiging van eigen goedheid, er niet bij aanwezig is. In deze zin staat de persoon die goed doet nog in sterkere mate alleen in de wereld dan de denker, omdat hij zelfs zichzelf niet tot gezelschap heeft. Hoe kunnen we dan het onderscheid tussen goed en kwaad doorgronden, waarop de Nazarener eveneens aandrong, tenzij de oorsprong daarvan in onzelfzuchtig handelen ligt en niet, zoals Kant dacht, in reflectie over de eigen persoon? De sublieme en revolutionaire zorgeloosheid van Jezus (toen hem werd gevraagd: ‘Wat moeten we doen?’, antwoordde hij: ‘Volg mij en maak je geen zorgen over de dag van morgen’) houdt een gebrek aan zorg in voor de *stabiliteit* van de wereld en haar instellingen, en zelfs voor het leven zelf, wat beide in verband staat met de eschatologische opvattingen van de eerste christenen. Maar dit doet eveneens denken aan de interpretatie van Arendt van de *virtù* van Machiavelli als ‘virtuositeit’ en biedt daar een gedeeltelijke verklaring voor.\* Ongetwijfeld bestaat er op het gebied van het handelen geen grotere virtuoos dan Jezus. In de opvatting van Arendt heeft handelen, in tegenstelling tot gedrag, als onderscheidend kenmerk dat het zijn doel in zichzelf vindt. Omdat de doelen die door sommige handelend op-

\* Om na het verloop van twee millennia nota bene Jezus en Machiavelli in zekere zin in hetzelfde licht te zien, wijst zowel op de stoutmoedigheid als op het gevaar, de beeldenstormende aard, van de denkwijze van Arendt na de breuk in de traditie van het westerse denken.