

Hannah Arendt Over Denken, Oordelen en het Kwaad

Christian Adriaanse

Tilburg University

Bachelorscriptie Filosofie

Begeleider: Dr. F.T. van Peperstraten

Tweede Lezer: Prof. Dr. G.W. Dubbink

07-08-2014

Inhoudsopgave

1. Inleiding	4
2. Denken en het kwaad	7
2.1 Wat is denken?	7
2.1.1 Zijn en verschijnen	7
2.1.2 Verstand en rede	10
2.2 Wat zet ons aan tot denken?	12
2.3 Denken en het kwaad	15
3. Denken en oordelen; oordelen en het kwaad	18
3.1 Denken en oordelen	18
3.2 Oordelen	20
3.3 Oordelen en het kwaad	27
4. Conclusie	31
Literatuurlijst	35

Hoofdstuk 1: inleiding

Het onderwerp van deze scriptie is het kwaad. De traditionele opvatting van het kwaad is dat het demonisch is of dat slechte mensen uit jaloezie handelen of door zwakte, hebzucht of de slechtheid van de mens (Arendt, 1971a, 1971b). Het demonische kwaad komt in veel religies, zoals het christendom, terug in de figuur van Satan of de antichrist. Toch is een werkelijk demonisch kwaad, een kwaad omwille van het kwaad, voor de meeste filosofen ondenkbaar (de Wachter, 2003). De meeste filosofen zoeken de grond van het kwaad in de zwakte of de onwetendheid van de mens. De meeste opvattingen van het kwaad hebben gemeen dat de grond van het kwaad altijd te traceren is tot bepaalde motieven.

In haar controversiële werk *Eichmann in Jerusalem* geeft Hannah Arendt echter een heel ander beeld van het kwaad (Arendt, 1963, 1971a, 1971b). In dit werk doet Arendt verslag van de rechtszaak in Jeruzalem tegen Adolf Eichmann. Eichmann was een hooggeplaatste officier in de SS en SD. Door zijn positie als hoofd van het departement voor ‘joodse zaken’ werd hij na de Wannseeconferentie in 1942 verantwoordelijk voor de deportatie van miljoenen joden naar vernietigingskampen. In 1961 stond hij terecht in Jeruzalem voor zijn daden in de tweede wereldoorlog. Deze rechtszaak was een mediaspektakel, waar Hannah Arendt voor *The New Yorker* verslag van deed. Ook de Nederlandse schrijver Harry Mulisch woonde de rechtszaak bij; hij schreef hierover het boek *De Zaak 40/61* (Mulisch, 1962). Verrassend genoeg komen beide tot dezelfde conclusie. Door anderen werd Eichmann afgeschilderd als een monster, als een anti-Semiet. Zowel Arendt als Mulisch bestrijden dit beeld. Zo zegt Arendt:

“The trouble with Eichmann was precisely that so many were like him, and that the many were neither perverted nor sadistic, that they were, and still are, terribly and terrifyingly normal. (...) this normality was much more terrifying than all the atrocities put together for it implied, (...) that this new type of criminal (...) commits his crimes under circumstances that make it well-nigh impossible to know or to feel that he is doing wrong.” (Arendt, 1963, p.276)

Mulisch (1962) beschrijft Eichmann als een machine, als iemand die alleen kon doen wat hem bevolen werd. Als hij op dat moment ergens anders op de wereld had geleefd, had hij ook precies gedaan wat hem verteld werd, en was hij niet medeverantwoordelijk geweest voor de Holocaust. Arendt en Mulisch zagen dus allebei dat Eichmann niet het anti-Semitische monster was dat anderen in hem zagen maar een doodgewone man. En zoals Eichmann waren

er nog vele anderen volgens Arendt. Zij waren niet sadistisch, noch haatten zij de joden, zij waren doorsnee mensen. Voor Arendt is dit nog veel schrikwekkender dan het idee dat al de verschrikkingen van de tweede wereldoorlog door fanatiekelingen waren gepleegd. Dit verschijnsel noemt Arendt de banaliteit van het kwaad. Ze zegt later over Eichmann:

“The deeds were monstrous, but the doer (...) was quite ordinary, commonplace, and neither demonic nor monstrous.” (Arendt, 1971b, p. 4).

Arendt werd geconfronteerd met een oppervlakkigheid bij Eichmann die het onmogelijk maakte om een motief voor zijn daden te bespeuren. In tegenstelling tot de traditionele opvatting van het kwaad, was er juist geen enkel motief te bespeuren bij deze dader. In die zin is volgens Arendt de banaliteit van het kwaad ook een andere opvatting van het kwaad dan de traditionele opvatting. Gewone mensen zijn in staat kwaad te doen, zonder ook maar met één enkel motief te handelen. Dit komt niet voort uit domheid. Eichmann en de velen die zoals hem waren, waren niet dom, wat voor Arendt kenmerkend was bij Eichmann was *gedachteloosheid*, een afwezigheid van zelf nadenken.

Het Eichmann proces is één van de redenen dat Arendt aan het eind van haar leven het mentale leven van de mens wilde onderzoeken. Waar ze zich eerder vooral bezighield met het actieve leven, de *vita activa*, wilde ze zich nu richten op het contemplatieve leven. Dit doet ze in haar onvoltooide werk *The Life of the Mind*. In dit werk (opgedeeld in drie delen) onderscheidt Arendt drie mentale activiteiten: denken, willen en oordelen. Een week voor haar dood had ze het tweede deel, *Willen*, voltooid (Beiner, 1982). Aan *Oordelen* is ze dus nooit toegekomen. Toch geven de postuum verschenen *Lectures on Kant's Political Philosophy*, wel enige inzicht in haar gedachten over oordelen.

Zoals al aan het begin van deze inleiding gezegd is, is het onderwerp van deze scriptie het kwaad. Arendt lijkt met haar idee van de banaliteit van het kwaad en de gedachteloosheid van Eichmann, een verband te leggen tussen denken en het kwaad. Dat is ook één van de redenen waarom ze *The Life of the Mind* wilde schrijven. In de inleiding van *Denken*, vraagt Arendt:

“Could the activity of thinking as such (...) be among the conditions that make men abstain from evil-doing or eventually “condition them” against it?” (Arendt, 1971b, p. 5).

Het antwoord op deze vraag is niet eenvoudig. Denken, willen, en oordelen hebben met elkaar gemeen dat ze een toeschouwers perspectief innemen. Dit creëert een verschil tussen denken,

willen, oordelen enerzijds en het handelen anderzijds. Wanneer gesproken wordt over het kwaad, wordt daar gewoonlijk het handelen mee bedoeld en niet zozeer de kwade intentie. Het lijkt de bedoeling van Arendt om het leven van de geest uiteindelijk te verbinden met het actieve leven. Hoe kan de geest de mens ervan weerhouden het kwaad te doen?

De centrale vraag van deze scriptie is dan ook: hoe verhoudt volgens Arendt de menselijke geest zich tot het kwaad? Hierbij zal de nadruk liggen op het denken en het oordeelsvermogen. De wil is traditioneel de mentale activiteit die geassocieerd wordt met moraliteit en ethiek, voornamelijk met de vraag naar de vrije wil. Toch speelt het kwaad in *Willen* nauwelijks een rol. Arendt brengt het denken zelf veel nadrukkelijker in verband met het kwaad dan willen. Daarom zal deze scriptie zich voornamelijk richten op *Denken*. Daarnaast zal deze scriptie nader ingaan op het oordeelsvermogen, dat door Arendt (1971b, p.192) het meest politieke vermogen van de drie mentale vermogens wordt genoemd. Oordelen zal ook belangrijk zijn voor het beantwoorden van de hoofdvraag van deze scriptie omdat het denken zelf niet tot de oplossing leidt. Denken en oordelen hebben voor Arendt een belangrijke band. Oordelen betreft zich, in tegenstelling tot denken, tot het bijzondere. Het oordeelsvermogen oordeelt over particuliere zaken, bijvoorbeeld of een object mooi of lelijk is. Het oordeelsvermogen staat volgens Arendt het dichtst bij het menselijk handelen, en zal daarom een cruciale rol spelen in het probleem van het kwaad.

Kortom, de vraag die centraal staat in deze scriptie is: hoe verhoudt volgens Arendt de menselijke geest zich tot het kwaad? Om deze vraag te beantwoorden zullen eerst een aantal andere vragen beantwoord moeten worden, namelijk: Hoe verhouden denken en het kwaad zich tot elkaar? Hoe verhouden denken en oordelen zich tot elkaar? Hoe verhouden oordelen en het kwaad zich tot elkaar?

In het volgende hoofdstuk zal ingegaan worden op de verhouding tussen denken en het kwaad. Eerst zullen Arendts ideeën over de activiteit van het denken besproken worden en hoe dit zich verhoudt tot het kwaad. In het hoofdstuk daarna zal nader ingegaan worden op de band tussen denken en oordelen en op de vraag hoe oordelen zich tot het kwaad verhoudt. Ten slotte zal dit in het laatste hoofdstuk tot een conclusie leiden die de centrale vraag van deze scriptie zal beantwoorden.

Hoofdstuk 2: Denken en het kwaad

Dit hoofdstuk zal zich richten op de verhouding tussen denken en het kwaad. Arendt stelt de vraag naar de verhouding tussen denken en het kwaad expliciet in het eerste deel van *The Life of the Mind* (Arendt, 1971b, p.5). Aangezien het werk vooral een onderzoek is naar het denken zelf is het van belang om eerst in te gaan op wat Arendt zegt over de aard van het denken en wat ons aanzet tot denken. Daarom zal eerst ingegaan worden op de vraag: wat is denken? Vervolgens zal besproken worden wat ons aanzet tot denken. Ten slotte zal gekeken worden naar wat voor gevolgen dit heeft voor het probleem van het kwaad.

2.1 Wat is denken?

2.1.1 Zijn en verschijnen

In het beantwoorden van de vraag wat denken is, begint Arendt met de verhouding tussen de verschijning en het mentale (in het bijzonder het denken). Allereerst merkt Arendt (1971a, 1971b) op dat alles wat is verschijnt. Het feit dat alle dingen verschijnen, betekent ook dat ze aan iets of iemand verschijnen. Dit betekent ook dat alles pluraal/meervoudig is, nooit singulier. Het verschijnende staat altijd in relatie tot datgene waaraan het verschijnt, en vice versa. Dat geldt ook voor de mens. De mens is nooit louter individu, louter subject, maar altijd ook object. Zijn en verschijnen vallen samen. Levende objecten zijn echter niet slechts verschijningen. In tegenstelling tot dode objecten zoals stoelen en tafels hebben levende objecten ook een drang zichzelf te tonen. “To appear always means to seem to others” (Arendt, 1971b, p.21). Hoe verhouden de drie mentale activiteiten (denken, willen, oordelen) zich hiertoe?

Alle mentale activiteiten hebben met elkaar gemeen dat ze allemaal een tijdelijke terugtrekking uit de verschijning inhouden. Volgens Arendt (1971b, p. 25) is er een hardnekkig idee in de filosofie dat alleen achter de verschijningen de grond van de verschijningen te vinden is. Dit leidt tot een dichotomie van zijn en verschijnen. Arendt verwerpt dit idee omdat (zoals in de vorige alinea gezegd is) volgens haar zijn en verschijnen wel samenvallen. De idee van de dichotomie van zijn en verschijnen, komt voort uit het feit dat verschijningen niet alleen tonen wat ze zijn; ze onthullen niet alleen, ze verbergen tegelijkertijd ook. Een voorbeeld dat Arendt (1971b, p. 27-30) hierover geeft is het lichaam van levende wezens. De buitenkant van het lichaam verschijnt, terwijl de binnenkant (de organen en botten) verborgen blijven. De buitenkant van het lichaam is om getoond te worden

en om het binnenste te beschermen en verbergen. Het idee dat wat in de binnenkant omgaat meer wezenlijk is dan wat aan de buitenkant verschijnt, klopt volgens Arendt niet. Ze noemt de idee dat wat zich achter de verschijningen afspeelt wezenlijker is dan de verschijningen een metafysische misvatting.

Alle levende dingen hebben dus een binnenkant die verborgen blijft en een buitenkant die verschijnt. Daarbij wil datgene wat verschijnt zich tonen. Hoe zit dat met gedachten? Als denken een terugtrekking uit de verschijning is, verschijnt het dus zelf niet. Volgens Arendt zijn onze gedachten en ideeën altijd gevat in taal. We denken in taal en we drukken onze gedachten uit in taal. Dit betekent ook dat we onze gedachten kunnen tonen door middel van taal en dat gedachten dus ook bedoeld zijn om gecommuniceerd te worden. Onze gedachten en ideeën zijn al talig voordat we ze communiceren; taal is de enige manier om onze gedachten te kunnen vatten. Op die manier kan het denken zich ondanks dat het zich terugtrekt uit de verschijning toch tonen. Dit in tegenstelling tot de ziel. Arendt doelt met de ziel op emoties, gevoelens en passies. Deze gevoelens van de ziel functioneren als een soort innerlijke organen, die voor iedereen hetzelfde zijn. Gevoelens kunnen slechts in afgeleide vorm getoond worden. Zeggen wat je voelt, is niet hetzelfde als voelen, noch is huilen gelijk aan het verdriet dat gevoeld wordt. Ze kunnen zichzelf dus niet zomaar tonen. Het geestelijke wordt daarentegen onmiddellijk in taal gevat en kan zich om die reden wel tonen. Zo is de ziel als de binnenkant van het lichaam, als de organen, en de geest als de buitenkant, dat zich wil tonen. Er wordt dus een duidelijk onderscheid gemaakt tussen geest, wat de drie mentale activiteiten behelst, en ziel.

Verschijningen tonen zich niet alleen, ze verbergen ook. Iedere verschijning heeft dan ook een element van schijn. De wereld verschijnt in de modus '*it-seems-to-me*', het toont zich voor en aan mij maar verbergt daarbij ook een deel. Op die manier kan iets dat aan mij verschijnt mij bedriegen. Dit kan volgens Arendt (1971b, p. 38-39) op twee manieren. Deze noemt ze authentieke en inauthentieke schijn. Een voorbeeld van inauthentieke schijn is een fata morgana, die oplost als je er dichterbij komt. Inauthentieke schijn komt dus voort uit een foutief perspectief dat de waarnemer inneemt. Een voorbeeld van authentieke schijn is het opkomen van de zon. Ook al weten we dat de zon niet echt opkomt, verandert de verschijning van het opkomen van de zon niet. Bij authentieke schijn blijft de illusie dus in stand. Dit onderscheid komt later terug.

Waar Arendt tot nu toe mee bezig is geweest is de verhouding tussen denken en verschijnen te schetsen. Ze wil vooral het idee dat het niet-verschijnende wezenlijker is dan het verschijnende ontkrachten. Op deze manier komt Arendt (1971b) uit bij het *ding an sich* van Kant. Het ding an sich is namelijk iets dat zelf niet verschijnt, maar dat wel verschijningen veroorzaakt. Voor Kant kunnen we alleen datgene wat aan ons verschijnt kennen, dus niet het ding an sich. Hoe zit het dan met gedachtedingen (ideeën)? Ideeën zijn, maar zijn niet in de ervaring gegeven, en zouden dan dus onkenbaar zijn. Toch denken we wel over onze ideeën na. Het denken zelf verschijnt niet aan anderen (het trekt zich juist terug) maar ook niet aan zichzelf (als ik denk verschijnt dat niet aan mij). Toch is het ook niet niets. Het denken is dus iets dat niet verschijnt en dus ook niet lichamelijk is. Arendt is van mening dat dit lijkt op de beschrijving van het ding an sich. Hierdoor lijkt er een ontologische hiërarchie te ontstaan, tussen de ideeën van het denken en het verschijnende. Dit wil Arendt juist verwerpen. Volgens Arendt is het idee dat gedachtedingen zijn op dezelfde manier als dat wij verschijnende dingen zijn, een misvatting, een schijn die door het denkende ego, dat zichzelf als het ding an sich ziet, wordt veroorzaakt. De vraag voor Arendt is of dit een authentieke of inauthentieke schijn is. Is dit een denkfout, of is dit inherent aan het feit dat de mens een denkend wezen is?

Volgens Husserl is geen enkele subjectieve act zonder object. Met andere woorden, bewustzijn is intentioneel, bewustzijn is altijd bewustzijn van iets. Hieraan wordt toegevoegd dat zoals ieder subject een object heeft, ook ieder object een subject heeft. Alles wat verschijnt, is bedoeld voor een ontvanger. Dit idee neemt Arendt over van Merleau-Ponty, die over deze dubbele intentionaliteit spreekt. Dit gebruikt Arendt om Descartes' dualisme te bekritisieren. Volgens haar reduceert Descartes waarneming tot het denken van de waarneming. Descartes kan niet tot het *cogito* komen zonder dat er een verschijnende wereld is. Het ik-ben ligt al besloten in het ik-denken en het ik-denken kan, zoals Husserl zei, niet zonder een object erbuiten. Het is de bedoeling van Arendt om te laten zien dat wat achter de verschijning schuil gaat, zoals het denken, niet wezenlijker is dan de verschijning zelf. Het denken, ook al trekt het zich terug uit de verschijning, blijft altijd een denken van een verschijnend wezen, en is dus altijd slechts tijdelijk.

Toch trekt het denken, omdat het zich juist losmaakt van de verschijning, al wat verschijnt in twijfel, zoals in Descartes' meditatie. Volgens Arendt wordt de realiteit van de waarneming gegarandeerd doordat anderen het waarnemen en door het samenwerken van de vijf zintuigen (Arendt, 1971b, p. 50). Er is volgens Arendt een soort zesde zintuig, die de

waarnemingen van de vijf zintuigen samenbrengt. Ze noemt dit de *common sense*.¹ Doordat ik een ding met meerdere zintuigen waarneem en de common sense dit samenbrengt, kan de realiteit van de waarneming worden gegarandeerd. Toch heeft de common sense zelf geen lichamelijk orgaan zoals de andere zintuigen, het is zelf onzichtbaar. Is de common sense dan het denken? Volgens Arendt is dat niet zo. De common sense is deel van ons als biologisch organisme en kan daar niet bovenuit stijgen. Met andere woorden, de common sense is altijd afhankelijk van wat waargenomen wordt door de zintuigen. Denken daarentegen, kan juist wel reflecteren over niet-zintuiglijke dingen. Daarnaast vernietigt het denken juist zekerheid, terwijl de common sense juist een gevoel van zekerheid verschaft. De fout van Descartes was te denken dat het denken de werkelijkheid van de zintuiglijkheid kon bewijzen of ontkennen. Dit is onjuist omdat het denken zich volgens Arendt juist terugtrekt uit de verschijningen, en daarmee ook zich onttrekt aan wat de zintuigen en de common sense waarnemen.

2.1.2 Verstand en rede

Arendt komt door middel van het verhaal over het verschil tussen common sense en denken tot een ander belangrijk onderscheid, namelijk het verschil tussen verstand en rede. Arendt stelt de vraag hoe wetenschap en denken zich tot elkaar verhouden. Ze argumenteert dat denken een rol in de wetenschap speelt, maar alleen als middel tot een doel, kennis. Kennis gaat over dingen die verschijnen, en dus iets dat in de wereld van de verschijning thuishoort. Het denken trekt zich hier juist in terug. Als de wetenschapper denkt, dan is dat volgens Arendt alleen om tot een betere manier of methode te komen. Het vergaren van kennis kan daarentegen alleen door middel van waarneming. Volgens Arendt is wetenschap dus vooral een zaak voor de common sense. De common sense richt zich op kennis van de verschijning. Waar richt het denken zich dan op? Hier neemt Arendt een onderscheid van Kant, tussen *Verstand* (verstand) en *Vernunft* (rede), over. Arendt zegt hier het volgende over:

“The intellect (Verstand) desires to grasp what is given to the senses, but reason (Vernunft) wishes to understand its meaning” (Arendt, 1971b, p. 71).

Het verstand richt zich dus op kennis, terwijl de rede draait om betekenis. Met andere woorden, het verstand vraagt: wat is het?, terwijl de rede vraagt: wat betekent het? Wetenschap kan over deze vraag, de betekenis, niets zeggen, omdat de common sense hier

¹ In de Nederlandse vertaling wordt dit het gezond verstand genoemd. De vertalers noemen dit zowel de slechtst als best mogelijke vertaling voor de term common sense.

tekort schiet. Arendt ziet in deze vrije² interpretatie bij Kant een afrekening met het idee van filosofen dat het doel van denken waarheid is.

Wat tot nu toe duidelijk is geworden is dat denken een terugtrekking uit de verschijning is en dat het denken geen kennis oplevert, en ook niet gericht is op kennis, maar op betekenis. Wat heeft dit verder voor gevolgen? Ten eerste merkt Arendt (1971b, p.69) op dat de drie mentale activiteiten, denken, willen en oordelen, autonoom zijn. Ze zijn niet uit elkaar af te leiden en ook al vertonen ze overeenkomsten, ze hebben geen gemene deler. Ten tweede zijn de mentale activiteiten ongeconditioneerd aan de verschijningen, de wereld van verschijningen heeft geen invloed op ze en kan ze dus ook niet dicteren. Toch is het omgekeerde ook waar, het mentale kan niet direct de realiteit veranderen. Denken, willen en oordelen hebben niet direct invloed op de wereld. Het mentale is pure activiteit en verschijnt dus zelf nooit. Ten derde, het mentale is reflexief. Dat betekent dat er altijd een dualiteit bestaat; denken is een dialoog met mezelf. Ten vierde, het mentale maakt het afwezige aanwezig.

“Every mental act rests on the mind’s faculty of having present to itself what is absent from the senses” (Arendt, 1971b, p. 75-76).

Het mentale kan zich niet beroepen op wat waargenomen wordt en moet zich daarom beroepen op de verbeelding. De verbeelding maakt een representatie, een beeld, van datgene dat waargenomen wordt. Zonder de verbeelding zou de geest niets hebben om over te reflecteren. Toch worden deze beelden slechts denk-objecten als de geest ze selecteert en herinnert. Denken is volgens Arendt altijd herinneren, we kunnen alleen denken aan wat afwezig is. Ten vijfde, denken is altijd een ‘stop-and-think’. Dat wil zeggen, het denken schort alle activiteit op. Dit idee komt in de volgende alinea terug. Ten slotte draait denken alle gewone relaties om. Dat was dichtbij is wordt ver weg, dat wat zeker is wordt onzeker, dat wat afwezig is wordt aanwezig. Het denken is in die zin ook destructief, het vernietigt alle zekerheid. Zelfs datgene waar aan gedacht wordt kan betwijfeld worden.

De opsomming van zojuist geeft een duidelijker beeld van wat denken is. Één van de belangrijkste punten uit de opsomming is de vijfde, namelijk dat denken alle activiteit opschort. Dit is een kenmerk dat denken gemeen heeft met willen en oordelen. Ze hebben een bepaalde stilte, een afwezigheid van elk doen en elke verstoring, het is een terugtrekking van

² Arendt zegt hierover: “he never became fully aware of having liberated reason and thinking” (Arendt, 1971, p. 63).

betrokkenheid en partijdigheid. Er is dus een onderscheid tussen denken en doen. Denken is juist niet-doen. Arendt (1971b, p. 92) zegt dat het mentale het perspectief van de toeschouwer inneemt. Ze verwijst hier naar een verhaal dat toegeschreven wordt aan Pythagoras. In het verhaal wordt het leven vergeleken met een festival. Er zijn mensen die op het festival hun kunsten komen tonen, of die iets komen kopen of verkopen, en er zijn de toeschouwers, die niet meedoen maar alleen naar het spektakel kijken. De toeschouwer kan het spektakel begrijpen, omdat het zicht heeft op alles dat gebeurt. De prijs die hij hiervoor betaalt is dat hij niet mee kan doen. De actor daarentegen doet mee aan het spektakel, maar heeft daarom ook niet de mogelijkheid het geheel te zien. Alleen de toeschouwer kan de betekenis van het geheel begrijpen. Dit onderscheid tussen het mentale en het handelen, zal nog een belangrijke rol spelen als het oordeelsvermogen aan bod komt.

Het is nu ongeveer duidelijk wat denken voor Arendt is. Toch is er nog een belangrijke vraag, namelijk: waarom denken we? Dat we denken is duidelijk, maar wat is de reden waarom we denken? Met andere woorden, wat zet ons aan tot denken? Daar zal in de volgende paragraaf nader op ingegaan worden.

2.2 Wat zet ons aan tot denken?

In het beantwoorden van de vraag: wat zet ons aan tot denken? kijkt Arendt (1971b) eerst naar het pre-filosofische Griekse denken, Plato's denken en zijn 'echo's' en naar het Romeinse denken, om uiteindelijk uit te komen bij Socrates.

Een eerste gedachte, wellicht de oudste gedachte, is dat we denken om onsterfelijkheid te behalen. Volgens het pre-filosofische denken bij de Grieken zijn goden en mensen uit hetzelfde hout gesneden, met als verschil dat de goden onsterfelijk zijn en een gemakkelijk leven hebben. De goden leven als toeschouwer, de wereld is voor hen een schouwspel. Hieruit komt het idee voort dat de toeschouwer belangrijker is dan de *actor*, en dat denken belangrijker is dan doen. Alleen de toeschouwer kan de betekenis van het schouwspel begrijpen. Men dacht door heldendaden te doen onsterfelijkheid te bereiken (bijvoorbeeld Heracles). Met de komst van de filosofie werden de goden vervangen voor het zijn. De goden waren weliswaar onsterfelijk, maar niet oneindig, ze waren namelijk allemaal geboren. Het zijn, daarentegen, was wel eeuwig en was daarom wezenlijker dan het goddelijke. Hiermee werden niet de heldendaden de weg naar onsterfelijkheid, maar de geest. Zo zegt Parmenides dat denken en zijn hetzelfde zijn. Na de komst van het christendom viel volgens Arendt de

motivatie of de wil tot onsterfelijkheid weg uit de filosofie, al bleven de vragen hetzelfde. Het nieuwe doel van de filosofie werd noodzakelijkheid.

Vervolgens gaat Arendt in op Plato. Plato zei dat het begin van de filosofie verwondering is. Geen perplexe, verraste, verwarde verwondering maar een verwondering als bewondering. Dat is, de bewondering voor de kosmos, de onzichtbare eenheid die achter de verschijningen schuilgaat. Anders gezegd, een verwondering over het zijn. Volgens Arendt is dit idee zeer invloedrijk geweest in de filosofie, maar ze bekritiseert het ook. Plato's standpunt heeft alleen ruimte voor het schone, het goede en het ene, met het volmaakte. Daarmee is er geen ruimte voor het lelijke, disharmonieuze en het kwade.

Het Romeinse denken stelt volgens Arendt dat filosofie niet uit de behoefte van de rede voortkomt, of uit bewondering, maar juist uit het uiteenvallen van de wereld, uit de vijandigheid van de wereld ten aanzien van de mens. De mens heeft daarom behoefte aan harmonie en betekenis. Dus geen bewondering voor de eenheid van de kosmos, maar juist een behoefte aan eenheid. Zo heeft Lucretius het over de kunst van het leven, denken als vaardigheid om het leven draaglijk te maken. Het lijkt dus een totaal ander beeld te zijn dan dat van Plato. Toch hebben beide standpunten over de bron van het denken wel overeenkomsten. Zo is denken bij beide een terugtrekking uit de verschijning en is het de enige activiteit die op zichzelf gedaan kan worden.

In de vorige alinea's is het standpunt van wat Arendt (1971b, p. 166) 'professionele denkers' noemt besproken. Dit is met opzet wat kort gedaan, omdat Arendt deze standpunten verwerpt juist omdat het ideeën zijn van professionele denkers. Deze denkers blijven volgens Arendt steken in het idee dat het denken wezenlijker is dan wat zich in de verschijning afspeelt, iets wat Arendt juist verwerpt. Arendt wil daarom op zoek naar een rolmodel voor het denken, iemand die even thuis is in het denken als in het handelen, die zonder moeite van denken naar handelen kan overgaan en vice versa. Waarom? Omdat iemand die niet denkt zich slechts laat meeslepen door de wereld en als een slaapwandelaar door het leven gaat. Iemand die niet denkt leidt een betekenisloos leven, want hij denkt nooit na over de betekenis van zijn handelen. Daarentegen heeft iemand die 'altijd' denkt, die het denken boven het handelen plaatst, een gebrek aan handelen. De professionele denker probeert zich juist te onttrekken aan de wereld, wil niet in de wereld zijn. Wat voor Arendt belangrijk is, is dat de mens zowel een contemplatief als een handelend wezen is. Om van een zinvol menselijk bestaan te kunnen spreken zijn beide nodig (daarom verwerpt Arendt ook het idee dat denken

wezenlijker zou zijn dan ‘in de wereld zijn’). Het probleem is dat beide niet tegelijk kunnen plaatsvinden; daarom wil Arendt een voorbeeld van een mens hebben die beide belichaamt. Het gaat er dus om iemand te vinden die geen doctrine voor het handelen geeft, of die het denken in de verschijning verankert.

Het rolmodel is uiteraard Socrates. Het probleem (en tegelijk ook datgene wat hem geschikt maakt om als rolmodel te dienen) is dat Socrates nooit zijn denken heeft opgeschreven. Toch probeert Arendt uit de dialogen van Plato, vooral de vroegere dialogen, een beeld van Socrates te schetsen als model voor het denken. Wat kenmerkend is voor de dialogen van Socrates is dat ze *aporetisch* zijn. Het argument in de dialoog leidt ofwel tot niets of komt terug in een cirkel. Het gaat vaak zo: de constatering wordt gedaan dat er gelukkige, rechtvaardige, wijze mensen zijn. Op het moment dat gevraagd wordt wat dan geluk, rechtvaardigheid, wijsheid is beginnen de problemen. Deze alledaagse termen kunnen niet zomaar uitgelegd worden. Ze glippen weg wanneer men erover nadenkt. Het nadenken over deze zaken produceert geen definities, leidt niet tot een resultaat. Aan het einde weten Socrates en zijn gesprekspartner nog steeds niet wat bijvoorbeeld rechtvaardigheid precies is. Het is ook om die reden dat Socrates zei dat hij niets wist. Hij had de waarheid niet in pacht.

Om te verhelderen wat het socratische denken is, gebruikt Arendt (1971b, p. 172-173) drie analogieën die voor Socrates gebruikt worden in Plato's teksten. De eerste is de horzel. Socrates ‘steekt’ de andere burgers, waakt ze uit hun sluimer. Hij motiveert mensen om zelf na te denken. Daarnaast is Socrates als een vroedvrouw. De vroedvrouw kan zelf niet baren maar weet wel hoe een bevalling in zijn werk gaat. Socrates wist zelf niets, hij had de waarheid niet in pacht; daarom kon hij mensen ook niets leren. Om de beeldspraak voort te zetten: hij baarde geen nieuwe gedachten. Wat Socrates wel deed was mensen van hun ongereflachte meningen afhelfen. Hij weet of een gedachte ‘gezond’ is, of de gedachte klopt of niet. Socrates hielp de mensen van het slechte, ongereflachte in hun gedachten, af te komen, zonder ze de waarheid te geven. Ten derde wordt Socrates vergeleken met een sidderrog. De sidderrog verlamt zijn prooi met een elektrische schok maar raakt daarbij zelf ook verlamd. Socrates is geen sofist, geen filosoof, maar zegt mensen alleen dat hun wijsheid niet wijs is. Het verlamdende effect van het denken heeft twee werkingen: het eerste is het stoppen-en-denken, het tussen haakjes zetten van alle activiteiten. Daarnaast staat het voor het onzeker worden van alles.

Het denken onderzoekt en ontbindt alle geaccepteerde doctrines en regels. Dit is meteen ook het gevaarlijke van denken, omdat het kan leiden tot een op zijn kop zetten van deze doctrines, wat tot een voortzetting van dezelfde niet-denkende routine leidt. Dan ben je dus alleen gestoken door de horzel, maar niet verlamd. Het denken vernietigt alle zekerheid maar brengt er niet iets nieuws of beters voor in de plaats. Dit kan leiden tot de gedachte dat het geen zin heeft om überhaupt na te denken. Toch heeft niet-denken ook gevaren. Het leert de mensen vast te houden aan de regels en doctrines van dat moment. Dit maakt volgens Arendt ook dat de regels en doctrines gemakkelijk kunnen veranderen, ze zijn inwisselbaar. Wie slechts meegaat met wat op dat moment geaccepteerd is, zal niet kritisch nadenken op het moment dat de regels veranderen. Volgens Arendt is dit kenmerkend voor totalitaire regimes. Het doet ook denken aan Eichmann. Juist omdat hij niet nadacht volgde hij de steeds extremer wordende regels die hem opgelegd werden.

Toch is het voor Socrates zo dat ook al maakt denken ons niet wijs en verschaft het ons geen antwoorden, ons leven betekenisloos zou zijn zonder denken. Sterker nog, zonder denken kun je niet ten volle leven volgens Socrates. We denken volgens Socrates omdat we verlangen naar wijsheid. Verlangen naar wijsheid doen we omdat we zelf niet wijs zijn. Denken is dus een verlangende liefde naar wijsheid. Dat maakt ook dat het object ervan ook alleen maar 'lieflijk' kan zijn: schoon, goed, rechtvaardig, etc. Hier komt het idee naar voren dat slechte dingen alleen voorkomen als gebreken, maar niet op zichzelf zijn. Het denken probeert dus de betekenis te achterhalen van positieve ('goede') concepten, en wil daarmee de negatieve (gebrekkige) concepten juist vernietigen. Daarom kunnen zij die denken, en dus van de wijsheid houden, het kwade niet doen.

Voor Arendt (1971b) is dit echter niet het antwoord waar ze naar op zoek was. Als alleen de mensen die geïnspireerd door de socratische liefde voor de wijsheid, schoonheid en het goede; als alleen zij denken, dan is dit slechts een beperkte groep die niet het kwaad zou kunnen doen. Dan zouden bijna alleen de filosofen overblijven. Arendt wil juist aantonen dat alle mensen kunnen denken. Denken is een menselijk vermogen, iedereen zou moeten kunnen denken. Volgens Arendt kan het dan ook niet zo zijn dat Socrates zou denken dat slechts een enkeling zou kunnen denken. Hij wilde juist dat iedereen ging denken. Iedereen kan door de horzel van het socratische denken aangestoken worden. Dit betekent dat het antwoord van zojuist niet voldoet in de vraag hoe denken zich verhoudt tot het kwaad. Wat is de eigenschap inherent aan het denken die mensen ervan weerhoudt het kwaad te doen? En hebben we

genoeg aan het denken om ons te weren tegen het kwaad? Dit zal in de volgende paragraaf besproken worden.

2.3 Denken en het kwaad

Arendt (1971b) wil aan de hand van twee uitspraken van Socrates het verband tussen denken en het kwaad nader uitwerken. Deze twee uitspraken zijn:

“It is better to be wronged than to do wrong” (Arendt, 1971b, p.181).

“It would be better for me (...) that multitudes of men should disagree with me rather than that I, *being one*, should be out of harmony with myself and contradict me” (Arendt, 1971b, p.181).

De eerste uitspraak, zou volgens Arendt eigenlijk moeten zijn: *it is better for me to be wronged than to do wrong*. Vanuit het perspectief van de samenleving maakt het niet uit wie er beter af is, de dader of het slachtoffer. Wat telt is dat er een kwaad is gepleegd. Daarom spreekt Socrates niet vanuit het perspectief van de burger, die deel uitmaakt van een gemeenschap, maar hij spreekt als de mens die zich toewijdt aan denken. Voor iemand die denkt, en daarom van wijsheid houdt, is het wanneer het op de keuze aankomt om ofwel kwaad te doen of kwaad te ondergaan beter om onder het kwaad te lijden dan het te doen.

Dit klinkt nog niet helemaal duidelijk maar de tweede uitspraak maakt het verhaal een stuk helderder. Het cursieve deel van tweede het citaat, “*being one*”, is het meest opvallende deel van het citaat. Socrates heeft het erover dat ‘ik’ één ben en dat ik daarom niet in disharmonie met mezelf kan zijn. Arendt merkt op dat iets dat daadwerkelijk één is met zichzelf niet in disharmonie of harmonie kan zijn. Volgens Arendt klopt het wel dat ‘ik’ één ben als ik met anderen ben, aan hen verschijn ik als eenheid. Toch is het ook zo dat ik nooit één op mezelf ben, ik besta tussen een veelheid van dingen, en ben dus niet alleen wat ik ben, maar ook verschillend van anderen. Dit is de notie van pluraliteit. Als ik bewust van mezelf ben betekent dit dat ik niet alleen voor anderen ben maar ook voor mezelf. Als ik voor mezelf ben, ben ik ook niet één. Als ik niet van mezelf bewust zou zijn, zou ik niet kunnen denken, want ook het denken draagt een dualiteit in zich, namelijk een ‘twee-in-één’, een innerlijke dialoog tussen mij en mezelf. Deze dualiteit ontdek ik alleen als ik voor mezelf ben. Als denkend wezen is de mens dus in dialoog met zichzelf; die dualiteit wordt opgeheven op het moment dat hij weer ‘in de wereld’ is, als hij weer stopt met denken. De dualiteit van het denken maakt denken een activiteit, waarin ik zowel degene ben die vraagt als antwoordt. Het

doel van deze dialoog is overeenstemming, het eens zijn met jezelf. Dit is het principe van non-contradictie, spreek jezelf niet tegen. Hier komt ook de tweede uitspraak van Socrates weer in beeld. Het is beter dat iedereen het met je oneens is, dan dat je het met jezelf oneens bent. Wanneer je het met jezelf oneens bent, wordt je je eigen vijand. Wat Arendt in dit deel wilde aantonen is dat de pluraliteit die de wereld van de verschijningen karakteriseert, de condities zijn waaronder het denkende ego kan bestaan, omdat deze zelf gekenmerkt wordt door een dualiteit. Als ik niet denk ben ik één verschijning tussen de vele en als ik denk ben ik alleen met mezelf, in dialoog met mezelf. Voor Socrates is het punt dat als denken een dialoog met jezelf is, dan moeten de twee gesprekspartners in die dialoog vrienden zijn, het met elkaar eens zijn.

De tweede uitspraak van Socrates had dus betrekking op de vriendschap tussen de twee gesprekspartners in de denkende dialoog. Ook de eerste uitspraak wordt hier verduidelijkt. Het is beter om kwaad te lijden dan kwaad te doen. Je kan namelijk vrienden blijven met degene die lijdt terwijl je je eigen vijand wordt wanneer je kwaad doet. Ook Kants categorische imperatief is volgens Arendt uiteindelijk gebaseerd op het principe 'spreek jezelf niet tegen'. Een dief kan niet willen dat de maxime 'u zult stelen' een universele wet kan worden en zal zichzelf dus tegenspreken als hij toch steelt. Toch geeft dit ook geen positief antwoord op de vraag of het denken ons ervan kan weerhouden het kwaad te doen. Het is weliswaar zo dat zolang ik denk, ik geen kwaad zal willen doen, omdat ik mezelf niet wil tegenspreken, maar als ik denk handel ik niet, denken schort het handelen op. Aan de andere kant denk ik niet wanneer ik handel, en kan ik het dus ook niet oneens zijn met mezelf. Wat hooguit gezegd kan worden volgens Arendt is dat we een geweten hebben. Ze beschrijft het geweten als de angst voor wat komen gaat als je later terugdenkt over wat je hebt gedaan. Arendt noemt dit een bijwerking van het denken. Wanneer we 'in de wereld' zijn beseffen we dat we onze handelingen op een moment aan onszelf zullen moeten verantwoorden. Het feit dat Arendt dit een bijwerking noemt zegt eigenlijk al dat het geweten voor haar een marginale zaak is.

Het antwoord op de vraag of denken ons ervan kan weerhouden kwaad te doen is onbevredigend. Denken levert geen kennis op. Het creëert geen waarden en normen; het leert ons niet eens en voor altijd wat het goede is; het bevestigt regels en doctrines niet maar het betwijfelt ze juist. Het mezelf onder ogen moeten kunnen komen, het geweten, komt alleen echt ter sprake in extreme situaties. Het verschil tussen denken en handelen, vormt uiteindelijk het belangrijkste probleem. Door zich volledig los te maken van de

verschijningen, heeft het denken niet het vermogen om zich te vertalen in specifieke handelingen. Om tot een oplossing voor dit probleem te komen, zal gekeken worden naar een andere mentale activiteit, oordelen. Dit is het vermogen om te oordelen over *particulars*, over het bijzondere, zonder ze onder algemene regels te kunnen classificeren. Arendt noemt dit de meest politieke van onze mentale vermogens.

3. Denken en oordelen; oordelen en het kwaad

In het vorige hoofdstuk is de relatie tussen denken en het kwaad bekeken. Dit leidde echter niet tot het antwoord op de vraag die Arendt in het begin van het boek *Denken* stelt (kan de activiteit van het denken zelf ons ervan weerhouden kwaad te doen?). Zoals in het eerste hoofdstuk al aan bod kwam, levert denken weinig op, ook als het om het kwaad gaat. Alleen in extreme situaties komt het goed van pas (Arendt, 1971b, p. 192-193). Toch maakt het denken een ander vermogen van de geest mogelijk, namelijk het oordeelsvermogen. Ze noemt dit ons meest politieke vermogen. Ook zegt Arendt dat het kwaad zich alleen manifesteert in een politieke context (De Wachter, 2003). De banaliteit van het kwaad was het idee dat er bij de individuen die het kwaad deden geen enkel motief te vinden was. Het politieke systeem is wat mensen in staat stelde tot kwaadaardige daden. Om de hoofdvraag van deze scriptie te kunnen beantwoorden is het dan ook belangrijk om *Oordelen* te bespreken. Het probleem is echter dat het boek *Oordelen*, het derde en laatste werk in *Het Leven van de Geest*, nooit geschreven is. Kort nadat ze het werk *Willen* had voltooid, stierf Arendt. Postuum verschenen de *Lectures on Kant's Political Philosophy* waarin Arendt beweert dat de Kritiek van het Oordeelsvermogen Kants meest politieke werk is. Deze colleges kunnen inzicht geven in wat Arendt van plan was te schrijven in het boek over oordelen, ook al is het geenszins een voltooid werk. In dit hoofdstuk zal dus het oordeelsvermogen besproken worden aan de hand van de *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Eerst zal het verband tussen denken en oordelen besproken worden. Vervolgens zal ingegaan worden op het oordeelsvermogen zelf en de verhouding van het oordeelsvermogen tot het kwaad.

3.1 Denken en oordelen

Arendt gaat niet heel nadrukkelijk in op de verhouding tussen denken en oordelen. Het wordt wel een aantal keer aangestipt in *Denken*. Zoals al eerder gezegd is ziet Arendt (1971b) denken, willen en oordelen als autonome activiteiten. Ze kunnen niet afgeleid worden uit elkaar en ook al hebben ze gemeenschappelijke eigenschappen, ze zijn niet te reduceren tot een gemene deler. Oordelen is volgens Arendt de activiteit waar het algemene en het particuliere samenkomen. In *Denken* sprak Arendt over het perspectief van de toeschouwer. De drie mentale activiteiten worden gekenmerkt door een tijdelijke terugtrekking uit de wereld van de verschijning, zoals de toeschouwer op het festival zich terugtrekt uit deelname aan de festiviteiten. Deze terugtrekking is volgens Arendt zowel de voorwaarde om de

betekenis van het schouwspel te kunnen begrijpen, maar ook om erover te kunnen oordelen. De terugtrekking van de filosoof (van het denken) is echter een andere terugtrekking dan die van het oordelen. Bij het oordelen is er namelijk geen sprake van een verlaten van de wereld van de verschijning, maar slechts een terugtrekking uit de actieve betrokkenheid in de wereld naar een positie waarin het mogelijk is om contemplatie over het geheel mogelijk te maken. Daarnaast zijn de oordelende toeschouwers deel van het publiek, in tegenstelling tot de filosoof die in eenzaamheid denkt. Dit leidt er toe dat het oordeel van de toeschouwer, hoewel deze verlost is van partijdigheid en van het zelfbelang (zoals het verkrijgen van roem) niet onafhankelijk kan gebeuren van het oordeel van anderen. Het is juist precies andersom. De toeschouwers zijn niet eenzaam, maar maken deel uit van een gemeenschap. Een *brede denkwijze* zoals Kant het noemt, moet rekening houden met de mening van anderen als het om een oordeel gaat.

In dit deel van het boek *Denken*, komt Kant al nadrukkelijk naar voren. Arendt zegt:

“This distinction between thinking and judging only came to the fore with Kant’s political philosophy – not surprisingly, since Kant was the first, and has remained the last, of the great philosophers to deal with judgment as one of the basic mental activities” (Arendt, 1971b; p. 94-95). Dat Kant ook in het boek *oordelen* een centrale rol zou spelen wordt hier al duidelijk.

Er is dus al een belangrijk onderscheid gevonden tussen denken en oordelen. Later in *Denken* spreekt Arendt over het oordeelsvermogen in directe relatie tot het denken. Zoals al eerder gezegd is, levert denken weinig op, ook als het om het kwaad gaat. Alleen in extreme situaties heeft het denken daadwerkelijk politieke gevolgen. Het denken, de innerlijke dialoog met mezelf, vereist dat ik het met mezelf eens ben, en dat ik dus met mezelf moet kunnen leven.

“When everybody is swept away unthinkingly by what everybody else does and believes in, those who think are drawn out of hiding because their refusal to join in is conspicuous and thereby becomes a kind of action” (Arendt, 1971b, p. 192).

Wanneer de grote meerderheid zonder na te denken meegaat met wat iedereen doet, wordt het weigeren van degene die denken voor iedereen duidelijk. Denken wordt dan een politiek statement. De ‘verloskunde’ van Socrates, dat bestaat uit het kritisch denken over zaken als doctrines, overtuigingen en normen (en daarmee diezelfde doctrines, normen, overtuigingen vernietigt), maakt hier het denken tot politieke actie. Dit vernietigende element heeft een

bevrijdend effect op het oordeelsvermogen. Het is het vermogen om te oordelen over het bijzondere (*particulars*) zonder ze onder te brengen in algemene regels die geleerd kunnen worden. Ook hier wordt duidelijk gemaakt dat denken en oordelen niet hetzelfde zijn. Denken is gericht op representaties van dingen die afwezig zijn en op algemeenheid, terwijl oordelen betrokken is op particuliere dingen die voorhanden zijn.

Denken en oordelen zijn wel onderling met elkaar verbonden. Het oordeelsvermogen is een bijproduct van het bevrijdende effect van denken. Het denken bevrijdt zich van de wereld van de verschijning, en van alles dat normaal niet bevroegd wordt. Het oordeelsvermogen maakt op zijn beurt het denken manifest in de wereld van de verschijningen. Het verwerkelijkt het denken in de wereld (Arendt, 1971b, p.193). Het laat het denken spreken in de wereld waar ik nooit alleen ben en altijd te druk ben om te kunnen denken. De manifestatie van denken is dus niet kennis, maar de mogelijkheid om te oordelen over goed en kwaad, over mooi en lelijk.

3.2 Oordelen

Voor Arendt zijn denken en oordelen dus twee verschillende activiteiten, die wel een belangrijke verhouding tot elkaar hebben. Zoals in de vorige alinea werd aangegeven, zegt Arendt in *Denken* dat het oordeelsvermogen het denken verwerkelijkt in de wereld van de verschijning. Maar wat zegt Arendt over het oordeelsvermogen zelf? Dat zal in deze paragraaf aan bod komen. Hiervoor zal gebruik gemaakt worden van de *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982), waarin het oordeelsvermogen een belangrijke rol speelt.

Volgens Arendt heeft Kant nooit echt een politieke filosofie geschreven (Arendt, 1982, p. 7). Hij heeft wel politieke werken geschreven, maar een 'vierde kritiek', een standaardwerk van zijn politieke denken, heeft hij nooit geschreven. Arendt ziet echter in de derde kritiek, de *Kritiek van het Oordeelsvermogen*, meer dan in zijn andere werken een politieke filosofie. Het eerste deel van dit werk gaat over de kritiek van de smaak. Daar ontdekt Kant volgens Arendt een nieuwe mentale activiteit, het oordelen. Hierbij moet gezegd worden dat morele oordelen buiten beschouwing gelaten worden, omdat die volgens Kant door de praktische rede worden bepaald, niet door het oordeelsvermogen. Kant spreekt over het esthetische oordeelsvermogen. Een oordeel over mooi en lelijk wordt niet alleen door smaak bepaald maar ook door het oordeelsvermogen. Volgens Arendt valt de Kritiek van het Oordeelsvermogen uiteen in twee vragen. De eerste is de vraag naar de sociabiliteit van de mens. Geen mens kan alleen leven, en ook onze geest is afhankelijk van het bestaan van

anderen. In het eerste deel, dat over het esthetische oordeel gaat, komt dit terug. Het tweede deel gaat over de vraag waarom het bestaan van de mens überhaupt noodzakelijk is. Dit leidt terug naar de aloude vraag waarom er iets is en niet veeleer niets. Het tweede deel gaat dan ook over de doelmatigheid van de natuur, de teleologie.

Het verband tussen de twee delen in de derde kritiek is zwak (Arendt, 1982, p.13) maar veel meer gerelateerd aan het politieke dan de eerste twee kritieken. Zo spreekt geen van de twee delen over de mens als cognitief wezen. In deel één van de *Kritiek van het Oordeelsvermogen* gaat het over mensen (meervoud) zoals ze zijn en in een samenleving leven. In deel twee wordt gesproken over de mens als soort (species). Waar de praktische rede en de morele wet op alle intelligibele wezens van toepassing is, zijn de regels van het oordeelsvermogen alleen van toepassing op mensen. Als laatste gaat het oordeelsvermogen over het bijzondere, over contingentie. In het eerste deel wordt gesproken over oordelen over bepaalde objecten, zonder ze onder een algemene regel te kunnen vatten. Arendt gaat voornamelijk in op het eerste deel.

Het oordeelsvermogen maakt geen deel uit van de praktische rede bij Kant, en maakt dus ook geen deel uit van Kants morele filosofie. De praktische rede gaat om de wil en een morele wet die bevelend is. Het oordeelsvermogen is niet bevelend, maar draait alleen om een gevoel van lust of onlust. Er lijkt dus een scheiding tussen moraal en politiek te zijn. Een slecht persoon kan een goed burger zijn. Een volk van duivels kan een staat organiseren. Een slecht persoon is iemand die zichzelf tot uitzondering van de morele wet maakt. Dit kan echter alleen in het geheim, want zou je het kwade openbaar doen, gaat dit in tegen het algemeen belang. Als je het kwade openbaar doet kom je tegenover de rest van de samenleving te staan. Daarom zegt Arendt ook dat politiek om publiek gedrag gaat. Een mens hoeft dus niet moreel te bekeren tot het goede om goede politieke veranderingen voort te brengen. Politiek is een publieke zaak, terwijl de vraag van de tweede kritiek (wat moet ik doen?) alleen ingaat op het subject dat onafhankelijk van anderen handelt.

Kant ziet een gelijkheid in de mens, namelijk dat de mens een redelijk wezen is. Ieder mens kan over zijn leven nadenken en filosoferen, nadenken buiten de grenzen van wat we kunnen weten. Dit is een behoefte voor de mens, een *need for reason*. De kritieken zijn een poging om de bron en de limieten van de rede te ontdekken. Kritiek limiteert de reikwijdte van de rede, maar vernietigt voor Kant niet de mogelijkheid tot metafysische speculatie, maar maakt ze juist mogelijk. Arendt (1982, p. 36-38) maakt op dit punt een vergelijking tussen

Kant en Socrates. In het vorige hoofdstuk kwam het socratische denken al aan bod. Socrates wilde zijn gesprekspartners verlossen van hun ‘windeieren’, hun ongereflachte meningen en overtuigingen. Kant wil dit ook doen met zijn kritische werken. Hij geeft kritiek op de metafysica van zijn voorgangers en wil de basis leggen voor een toekomstig systeem van metafysica. Het enige axioma dat voor Socrates bij denken van belang was, was dat van non-contradictie. In het denken, de innerlijke dialoog met mezelf, moet ik één zijn. Voor Socrates was dit zowel op theoretisch gebied van belang (beweer geen dingen die zichzelf tegenspreken, spreek geen onzin) maar ook op ethisch gebied (het is beter dat velen het met je oneens zijn, dan dat je het oneens bent met jezelf). Voor Kant is hetzelfde axioma terug te vinden in zijn ethiek. De categorische imperatief, handel volgens die maxims waarvan je tegelijkertijd kan willen dat het een algemene wet wordt. Dus ook hier het gebod: wees consistent.

Daarnaast zijn zowel Socrates en Kant het volgens Arendt er over eens dat kritisch denken een publieke zaak is. Ideeën moeten openlijk getest en onderzocht worden. In de kritiek van het oordeelsvermogen zegt Kant dat smaakoordelen algemeen mededeelbaar moeten zijn. Arendt impliceert dat dit zowel waar is voor oordelen als voor denken. Denken is weliswaar een eenzame activiteit maar als je die ideeën niet publiek kunt maken heeft het weinig zin. Filosofie moet dus voor iedereen toegankelijk zijn, iedereen moet kritisch na kunnen denken. Politieke vrijheid is dan ook voor Kant:

“To make public use of one’s reason at any point” (Arendt, 1982, p.39).

Kant gelooft dat de mens een redelijk wezen is en dat iedereen dus van die rede gebruik kan en moet maken. Denken moet een publieke zaak zijn, en ideeën en meningen kunnen ook alleen gevormd worden als ze openstaan om getest en onderzocht te worden. Denken heeft uiteindelijk dus politieke implicaties.

Kritisch denken (en oordelen) vereist algemene mededeelbaarheid. Dit betekent dat er ook een gemeenschap moet zijn die kan luisteren en waar naar geluisterd kan worden. Je moet rekenschap kunnen afleggen over wat je denkt. Alleen op die manier is denken mogelijk, en leer je kritisch te zijn over je eigen denken. Een onpartijdig perspectief kan je alleen innemen doordat je het perspectief van een ander serieus neemt. Dit impliceert verbeeldingsvermogen. Alleen met verbeelding kunnen we ons verplaatsen in de ander. Het verbeeldingsvermogen verruimt onze geest. Wie voorbij zijn eigen subjectieve en individuele voorwaarden kan denken en zich in het standpunt van anderen kan plaatsen, kan een algemeen en onpartijdig

standpunt innemen. Vanuit dit standpunt is het mogelijk om een oordeel te vellen. De vraag is echter of dit algemene standpunt alleen mogelijk is voor toeschouwers, of ook voor hen die actor zijn.

Voor Kant lijkt het duidelijk te zijn dat het om de toeschouwers gaat. Zo schrijft hij dat het belang van de Franse revolutie te vinden is in de toeschouwers, die er met sympathie over oordelen. Het zijn volgens hem niet de revolutionairen zelf, maar de oordelen van de toeschouwers die de Franse revolutie tot een belangrijke gebeurtenis maken, namelijk een omwenteling in het denken. Hij veroordeelt tegelijkertijd wel de acties van de revolutionairen. Het resultaat veroordeelt hij dan weer niet. Kant vindt dat net zoals een despoot slecht is, rebellie dat ook is, omdat het inconsistent is met de categorische imperatief en het principe van openbaarheid.

“To insist on a privacy of the Maxim is to be evil. To be evil (...) is characterised by the withdrawal from the public realm” (Arendt, 1982, p. 49).

Dit veronderstelt echter wel dat er vrijheid van meningsuiting is, een samenleving waarin ideeën openlijk getoetst kunnen worden. In een totalitair regime is dat juist afwezig. Volgens Arendt trekt Kant hier dan ook een grens. Het moment om te rebelleren is als de vrijheid van meningsuiting wordt opgeheven.

Wat vooral duidelijk werd in het voorbeeld van de Franse revolutie is dat voor Kant het perspectief van de onpartijdige, onbetrokken toeschouwer het belangrijkste is. Hij kan de betekenis zien door naar het geheel te kijken. De actor daarentegen is afhankelijk van de mening van de toeschouwer. Voor de actor is hoe hij aan anderen verschijnt het belangrijkste. De actor is dus niet autonoom. Daarnaast is het idee van vooruitgang hier van belang. De toeschouwer die naar de geschiedenis kijkt en oordeelt, oordeelt altijd in het licht van de hoop op een betere toekomst, de vraag voor de toeschouwer is dan ook of er vooruitgang geboekt wordt. Het spektakel voor de toeschouwer is de geschiedenis als geheel, als proces naar vrijheid en vrede. Het geheel geeft betekenis aan de particuliere gebeurtenissen waarover de toeschouwer oordeelt.

Toch blijft de vraag hier hoe het contemplatieve oordeel van de toeschouwer samen te brengen is met handelen. Politiek bestaat immers uit handelen, niet slechts uit het vellen van oordelen. Contemplatie is een eenzaam, singulier, proces. Denken doe je alleen. Handelen kan echter niet alleen, is altijd meervoudig, doe je altijd binnen een gemeenschap van mensen (in

pluraliteit). Plato brengt een duidelijke scheiding aan tussen contemplatie en handelen, aldus Arendt.

“This is the gist of Plato’s statesman: the ideal ruler (archon) does not act at all; he is the wise man who begins and knows the intended end of an action and therefore is the ruler. Hence, it would be entirely superfluous and even harmful for him to make his intentions known.” (Arendt, 1982, p.60).

De heerser handelt dus niet. Bij Kant is het andersom; het zijn juist de heersers die handelen. openbaarheid is het transcendentale principe dat over alle handelingen zou moeten heersen. Volgens Arendt vatte Kant politiek handelen op als het handelen van de machthebber. Handelen vanuit de kant van de onderdanen zou alleen maar in complotten kunnen gebeuren, in een *coup d’état*. Aangezien een coup d’état in het geheim gepland wordt, voldoet het niet aan de eis van openbaarheid. Revolutionaire acties gaan echter vaak gepaard met publieke acties, en de doelen van de revolutionairen is vaak bekend voor het publiek (het doel is vaak om het volk achter zich te krijgen). Volgens Arendt (1982, p. 60) is het dan ook belangrijk om te begrijpen dat Kants veroordeling van revolutionaire acties gaat om het veroordelen van complotten tot staatsgrepen.

Het verschil tussen contemplatie en handelen wordt vaak gedacht in de termen theoretisch en praktisch. Bij Kant is dit anders. Kants notie van praktisch wordt bepaald door de praktische rede. Oordelen heeft geen plaats in de praktische rede. In praktische zaken is het niet het oordeelsvermogen maar de wil die bepalend is, en de wil volgt de maxime van de rede. Praktisch betekent bij Kant dus moreel, het gaat over het individu als individu. Het idee dat Kant in *Zum Ewigen Frieden* naar voren brengt is het idee van vooruitgang naar een federale unie van staten om het idee van de mensheid te verwerkelijken. Toch zei Kant dat het bij de Franse Revolutie niet de revolutionairen waren, maar de toeschouwers die het tot zo’n belangrijke gebeurtenis maakten. Dus wat de Franse Revolutie zo bijzonder maakte waren niet de actoren maar de enthousiaste, belangeloze toeschouwers.

In de *Kritiek van het Oordeelsvermogen* zegt Kant iets soortgelijks. Hier plaatst hij het genie, simpel gezegd het talent om schone kunst voort te brengen, onder de smaak, die vereist is om te oordelen over schoonheid. Zonder het genie zou er niets zijn om over te oordelen. Toch is het aan de artiest om zijn genie algemeen mededeelbaar te maken. Zonder deze mededeelbaarheid kunnen schone objecten niet bestaan. Het oordeelsvermogen van de toeschouwers maken de ruimte mogelijk voor schone objecten, zonder hen zouden er

helemaal geen schone objecten kunnen zijn. De faculteit die deze mededeelbaarheid gidst is smaak. Zonder toeschouwers die door middel van hun smaak oordelen over dat wat de artiest (het genie) maakt, zou de artiest geïsoleerd zijn. De artiest moet ervoor zorgen dat de toeschouwer zijn werk begrijpt. En waar de artiest alleen werkt, is de toeschouwer nooit alleen maar is altijd betrokken bij andere toeschouwers. Om die redenen plaatst Kant de toeschouwer boven de actor.

De toeschouwer krijgt bij Kant dus voorrang op de actor. Daarnaast zijn volgens Kant deze niet-participerende onpartijdige toeschouwers betrokken bij elkaar. Dit haalt Arendt uit de politieke werken van Kant. Om dit te begrijpen vindt Arendt dat we moeten kijken naar de *Kritiek van het Oordeelsvermogen*. Hier werd een soortgelijke of analoge situatie gevonden, namelijk die van de relatie tussen de artiest of het genie met zijn publiek. Ook hier was het oordelende publiek het belangrijkste. De smaak, die ons in staat stelt om te kunnen oordelen, wordt door Arendt een *silent sense* genoemd. Smaak is het enige zintuig dat zonder enige reflectie een oordeel velt, namelijk door middel van een gevoel van lust of onlust. Smaak is een puur subjectieve ervaring, en er is ook geen discussie mogelijk over kwesties van smaak. Iets bevalt nu eenmaal of niet. Iemand kan je niet overtuigen dat je oesters wel lekker vindt als je dat niet vindt. Kwesties van smaak zijn dus niet communiceerbaar. Toch is het oordeelsvermogen juist het meest politieke vermogen en algemene mededeelbaarheid is daarbij van groot belang. Daarom is smaak alleen niet voldoende om te kunnen oordelen. Ook verbeelding en common sense zijn nodig. Het verbeeldingsvermogen is het vermogen dat het afwezige aanwezig maakt. De verbeelding plaatst het object op een afstand, het subject wordt er niet meer direct door beïnvloed, waardoor het subject onafhankelijk kan oordelen. Common sense, verstand, is nodig omdat oordelen niet een puur subjectieve aangelegenheid is. Oordelen reflecteert altijd op anderen en hun smaak; het houdt rekening met het oordeel van anderen. Oordelen gebeurt altijd als deel van een gemeenschap en niet als deel van een transcendentale wereld.

Bij het oordelen zijn er dus altijd twee mentale verrichtingen gaande. Eerst is er de verbeelding, die het afwezige aanwezig maakt. Hierdoor wordt het object van het oordeel beschikbaar voor het mentale. De tweede handeling is het oordelen zelf. De verbeelding zorgt ervoor dat onpartijdigheid mogelijk is, het stelt het subject in staat ons terug te trekken uit de wereld van de verschijning. Hierdoor wordt het subject niet langer door de wereld beïnvloed; hij kan belangeloos oordelen. Met andere woorden, het stelt ons in staat toeschouwer te zijn. De act van het oordelen is reflectie op datgene dat door de verbeelding voor het mentale

beschikbaar wordt gemaakt. Het oordeel zelf gaat over een gevoel van lust of onlust, en wordt dus gemaakt door middel van de smaak. Er is echter nog een tweede aspect, namelijk de reflectie en het oordeel over dat gevoel van lust of onlust. openbaarheid en communiceerbaarheid zijn hierbij belangrijk. De standaard voor communiceerbaarheid is common sense, iedereen beschikt over dezelfde zintuigen en over verstand. Één sensatie is echter altijd subjectief, houdt geen oordeel in want het komt passief tot ons. Een sensatie is weliswaar communiceerbaar maar houdt dus geen oordeel in. Morele oordelen daarentegen worden gevormd door de praktische rede, en zijn noodzakelijk. De communiceerbaarheid is bij het morele oordeel van secundair belang. Het esthetische oordeel is gebaseerd op “het gewone en gezonde verstand, dat we bij iedereen kunnen vooronderstellen” (Kant, 1790/2009, p.187), ofwel wat Arendt de common sense noemt. Wat is die common sense?

Om deze vraag te beantwoorden kijkt Arendt naar paragraaf 40 van de *Kritiek van het Oordeelsvermogen*. De titel van die paragraaf is: De smaak als een soort *sensus communis*. De Latijnse naam verraaft dat het hier niet gaat om de common sense zoals die in *Denken* naar voren kwam, namelijk het soort zesde zintuig dat de vijf andere zintuigen verbindt. Kant bedoelt hier een extra ‘zin’ mee die ons in een gemeenschap plaatst, een gemeenschappelijke zin. Dit is een specifiek menselijke zin, omdat er communicatie voor nodig is. Door deze gemeenschappelijke zin kan het subject zijn oordeel met het oordeel van anderen vergelijken door zichzelf in de plaats van een ander te stellen. De maximes van het gewone menselijke verstand stelt Kant als volgt:

“1. Zelf denken 2. Vanuit de positie van ieder ander denken 3. Altijd in overeenstemming met jezelf denken” (Kant, 1790/2009, p.189).

Het gaat hier niet over kennis, want waarheid dwingt zichzelf af, voor waarheid zijn geen maximes nodig. Voor meningen en oordelen zijn deze echter wel nodig. Kant noemt de tweede maxime, die betrekking heeft op de *sensus communis*, een brede denkwijze, die het subject in staat stelt om een algemene positie in te nemen. De reflectie heeft invloed op ons, als een ervaring. De *sensus communis* stelt ons in staat belangeloos te oordelen.

“The *sensus communis* is what judgment appeals to in everyone” (Arendt, 1982, p.72).

Het gevoel van lust of onlust dat het zo subjectief, privé, leek is dat dus niet. Het oordeelsvermogen zorgt ervoor dat dit gevoel algemeen mededeelbaar is. Een oordeel is altijd

een oordeel als deel van de gemeenschap. De *sensus communis* maakt de brede denkwijze mogelijk, ze verruimt de geest. Het gevoel van lust en onlust is hierdoor onpartijdig, is bevrijdt van zijn subjectieve condities. Met andere woorden, het is belangeloos.

“At this point, the Critique of Judgment joins effortlessly Kant’s deliberation about a united mankind, living in eternal peace” (Arendt, 1982, p.74).

De noodzakelijke conditie voor de eeuwige vrede is niet het elimineren van de wreedheid van oorlogen, maar de grootst mogelijke grootte van die brede denkwijze:

“ook verwacht en eist iedereen van alle anderen die gerichtheid op algemene mededeling, als geldt er een oorspronkelijk verdrag dat door de mensheid zelf gedicteerd wordt” (Kant, 1790/2009, p. 192).

Dit verdrag zou niet alleen onze reflecties moeten reguleren maar ook onze handelingen inspireren. Hier komen actor en toeschouwer samen. De maximes van de actor en de maximes van de toeschouwer worden één. Het principe van dit verdrag moet niet slechts het principe van het oordelen zijn maar ook van het handelen. De ‘categorische imperatief voor handelen’ zou dan als volgt luiden: handel altijd volgens de maxime waardoor dit originele verdrag verwerkelijkt kan worden in een algemene wet. Volgens Arendt (1982, p. 75) is vanuit dit perspectief *Zum ewigen Frieden* geschreven.

Iemand oordeelt dus altijd als lid van een gemeenschap, geleid door zijn gemeenschappelijke zin. In de laatste alinea werd gezegd dat men ook deel is van een wereldgemeenschap bij gratie van het mens zijn.

“When one judges and when one acts in political matters, one is supposed to take one’s bearings from the idea, not the actuality of being a world citizen and, therefore, also a *Weltbetrachter*, a world spectator” (Arendt, 1982, p. 75-76).

Bij het oordelen en handelen zou men zich dus als wereldburger moeten voorstellen, als wereldtoeschouwer.

3.3 oordelen en het kwaad

In de vorige paragraaf werden de *Lectures on Kant’s Political Philosophy* besproken. In deze paragraaf zal besproken worden hoe het oordeelsvermogen, ons meest politieke vermogen, zich verhoudt tot het kwaad.

Allereerst leek het oordeelsvermogen op hetzelfde probleem te stuiten als denken. Alle drie de mentale activiteiten die Arendt onderscheidt zijn een terugtrekking uit de wereld van de verschijning. In het vorige hoofdstuk bleek dat het denken op zichzelf de mens er niet van kan weerhouden kwaad te doen. De scheiding tussen denken en doen was het probleem. Ook oordelen trekt zich tijdelijk terug uit de wereld. Oordelen is alleen mogelijk vanuit een toeschouwerpositie. Het verschil met denken is dat er bij oordelen geen sprake is van een terugtrekking uit de wereld van de verschijning, maar slechts een terugtrekking is uit de actieve betrokkenheid in de wereld. Daarnaast vindt oordelen altijd plaats in een gemeenschap. Bij oordelen moet rekening gehouden worden met de oordelen van anderen. Algemene mededeelbaarheid is daarom ook cruciaal voor het oordeel. Een oordeel moet met anderen gecommuniceerd kunnen worden. Zo is er discussie mogelijk over het oordeel. Bij kritisch denken, en dus ook bij oordelen, hoort dat ideeën en meningen openstaan voor onderzoek en getest kunnen worden. Politieke vrijheid is op ieder publiekelijk moment gebruik kunnen maken van je rede. Denken en oordelen gebeurt weliswaar in eerste instantie alleen, maar is uiteindelijk een publieke zaak. Daar komt bij dat oordelen over specifieke zaken gaat, waar denken over algemeenheid gaat. Oordelen gaat over de vraag of een object mooi of lelijk is, of iets goed of kwaad is. Het is om deze redenen dat Arendt het oordelen het meest politieke vermogen noemt. Oordelen vindt plaats in een gemeenschap, over specifieke zaken, en geeft een eenduidig antwoord (door middel van het gevoel van lust en onlust).

In Kants *Kritiek van het Oordeelsvermogen* vindt Arendt (1982) uiteindelijk in de maxime van de *sensus communis* de verbinding tussen oordelen en handelen. Actor en toeschouwer komen samen. De brede denkwijze stelt het subject in staat een algemene positie in te nemen en om belangeloos te oordelen en te handelen. De twee andere maximes (denk zelf, wees consistent) waren al aanwezig bij het denken. Het oordeelsvermogen voegt daar nog aan toe: denk vanuit de positie van ieder ander. Dit is wat het oordeelsvermogen zijn politieke karakter geeft. Verplaats je in de ander, denk vanuit de positie van een wereldtoeschouwer, die deel uitmaakt van de mensheid als gemeenschap.

Het oordeelsvermogen overbrugt dus volgens Arendt het gat tussen denken en doen. Hoe verhoudt dit zich tot het kwaad? Hoe zorgt het oordeelsvermogen en de brede denkwijze ervoor dat we het kwaad niet doen? Een eerste opmerking hierover is eerder al kort besproken. Het kwaad manifesteert zich volgens Arendt niet zozeer in het individu maar in de politieke context (De Wachter, 2003). Het kwaad heeft een politiek karakter. De gruwelijke daden van de twintigste eeuw waren alleen mogelijk door het politieke systeem.

In *Eichmann in Jerusalem* kijkt Arendt terug op het proces van Eichmann en op de processen van Neurenberg. Arendt zegt dat bij deze processen vereist werd dat mensen in staat zijn

“of telling right from wrong even when all they have to guide them is their own judgment, which, moreover, happens to be completely at odds with what they must regard as the unanimous opinion of all those around them” (Arendt, 1963, p.294-295).

In een totalitair regime ben je aangewezen op je vermogen om te oordelen. Eichmann was in zijn situatie niet in staat om te oordelen. De les die hieruit getrokken kan worden is volgens Beiner (1982, p. 101) dat het onvermogen om te denken fatale implicaties heeft voor het oordeelsvermogen. Een oordeel moet vrij zijn, en kan alleen vrij zijn als het subject kan denken. De gedachteloosheid van Eichmann betekende dat hij niet in staat was om vrij en belangeloos te oordelen over wat er gebeurde. Een belangrijk kenmerk van totalitaire regimes is dat ieder kritisch denken wordt uitgebannen door middel van propaganda en terreur.

“Out of the unwillingness or the inability to choose one’s examples and one’s company, and out of the unwillingness or inability to relate to others through judgment, arise (...) the real stumbling-blocks which human powers cannot remove because they were not caused by human and humanly understandable motives. Therein lies the horror and, at the same time, the banality of evil” (Arendt geciteerd in Beiner, 1982, p. 112).

“It is indeed my opinion now that evil is never "radical," that it is only extreme, and that it possesses neither depth nor any demonic dimension. It can overgrow and lay waste the whole world precisely because it spreads like a fungus on the surface. It is "thought defying," as I said, because thought tries to reach some depth, to go to the roots, and the moment it concerns itself with evil, it is frustrated because there is nothing. That is its "banality." Only the good has depth and can be radical.” (Arendt, 2007, p. 471)

Het kwaad wordt volgens Arendt gekenmerkt door een oppervlakkigheid. Het is ‘thought defying’, omdat wanneer het denken op zoek gaat naar de wortel van het kwaad, de diepte in wil gaan, zich realiseert dat er niets in die diepte is. Achter het kwaad liggen geen duistere motieven verscholen, geen demonische dimensie. Het kwaad karakteriseert zich door een oppervlakkigheid, omdat het voortkomt uit gedachteloosheid en het onvermogen te oordelen.

De gedachteloosheid, het onvermogen tot oordelen, betekent dat de *sensus communis*, het zich kunnen verplaatsen in het perspectief van de ander, afwezig is. Daar ligt volgens

Arendt de banaliteit van het kwaad. Wie denkt en oordeelt ziet de andere mens als mens, als deel van de mensheid. Als dit wegvalt, valt ook de menselijkheid weg. In een totalitair regime wordt al het zelf denken en iedere individualiteit ondermijnd. Het individu wordt volledig onderworpen aan het systeem en is daarmee volledig inwisselbaar. Denken stelt de mens nou juist in staat om individu te zijn, het bevrijdt het individu doordat het zich terugtrekt uit de wereld. Daarbij zorgt het oordeelsvermogen ervoor dat het individu kan oordelen als deel van een gemeenschap, die bestaat uit andere individuen met dezelfde rede. De ander is in het algemene standpunt van waaruit het individu belangeloos kan oordelen, niet slechts een ander object, niet een gevaar, maar een ander mens. Dit idee is waarom Kant in de *Kritiek van de Praktische Rede* zegt dat een mens nooit slechts een middel is maar ook altijd een doel op zichzelf.

Het oordeelsvermogen, dat bevrijd wordt door het denken, brengt dus uiteindelijk denken en doen samen. Het oordeelsvermogen stelt de mens in staat om te oordelen over bepaalde verschijningen, of het nou om de schoonheid van een kunstwerk gaat, de goedheid van een daad, of (en dat is waar het Arendt vooral om gaat) om politieke fenomenen. Het oordeelsvermogen en de maximes van de *sensus communis*, die het handelen behoren te inspireren, vormen de brug tussen het leven van de geest en het handelen in de wereld. Dit biedt uiteindelijk een uitkomst op het probleem dat in het begin van deze scriptie werd voorgelegd. Mensen zoals Eichmann gingen ten onder gingen aan het kwaad omdat ze, toen ze aangesproken werden op slechts hun vermogen om te oordelen, ze hier niet toe in staat waren. Het oordeelsvermogen had ze ervan kunnen weerhouden kwaad te doen.

Hoofdstuk 4: conclusie

De vraag die centraal stond in deze scriptie was: hoe verhoudt volgens Arendt de menselijke geest zich tot het kwaad? Deze vraag werd gesteld naar aanleiding van de vraag die Arendt in de inleiding van *Denken* stelde, namelijk: zou de activiteit van het denken zelf de mens ervan kunnen weerhouden kwaad te doen en hen er zelfs tegen kunnen conditioneren? Hiervoor is voornamelijk gebruik van gemaakt van Arendts werken *Denken* en de *Lectures on Kant's Political Philosophy*. In de scriptie zijn deze vragen benaderd door eerst te kijken naar de verhouding tussen het denken en het kwaad. Vervolgens werd gekeken naar de verhouding tussen denken en het oordeelsvermogen. Ten slotte werd gekeken naar de verhouding tussen oordelen en het kwaad. In dit laatste hoofdstuk zal een conclusie gegeven worden van de vragen die gesteld zijn in de inleiding van deze scriptie.

Allereerst werd de verhouding tussen denken en het kwaad bekeken. Denken trekt zich terug uit de wereld van de verschijning, en dit leidde tot het onderscheid tussen verstand en rede. Arendt nam dit onderscheid over van Kant. Denken draait niet om kennis, want alleen datgene dat verschijnt, is kenbaar en het denken trekt zich daar juist uit terug. Denken is gericht op betekenis. Alleen vanuit het perspectief van de toeschouwer, die zich terugtrekt uit de wereld en daarmee zijn handelen tijdelijk opschort, kan de betekenis van iets duidelijk worden. Dit onderscheid leidt tot een ander onderscheid, namelijk die tussen denken en doen. Wie denkt doet niet, en wie doet denkt niet.

Vervolgens werd gesproken over de vraag wat de mens aanzet tot denken, en wat de activiteit van denken nu eigenlijk inhoudt. Hiervoor werd Socrates als rolmodel van de ideale denker genomen. Socrates was een horzel, een vroedvrouw en een sidderrog. Kritisch denken steekt anderen aan om zelf te gaan denken, het verlost ons van onze niet-gereflecteerde meningen en overtuigingen zonder tot nieuwe en betere overtuigingen te komen en het schort activiteit op (stop-and-think) en maakt alles onzeker. Denken leidt er toe dat we stoppen en gaan nadenken over de dingen om ons heen, we gaan de dingen bevragen, in twijfel trekken. Het zorgt ervoor dat inconsistente meningen en overtuigingen worden verworpen, al levert het verder geen nieuwe kennis op. De twee dingen die voor Socrates belangrijk waren, waren: denk zelf en wees consistent. Het denken is een innerlijke dialoog met mezelf, en volgens Socrates moeten de twee gesprekspartners in die dialoog vrienden zijn. Ze moeten het met elkaar eens zijn. Er mag dus geen inconsistentie zijn.

Het antwoord op de vraag of het denken de mens ervan kan weerhouden kwaad te doen was dat het denken zelf onvoldoende daartoe in staat is. Het is weliswaar zo dat in het denken zelf het kwaad geen plaats kan krijgen, omdat het tot een inconsistentie leidt, tot onenigheid in de innerlijke dialoog. Het bevestigt regels en doctrines niet maar betwijfelt ze juist. Toch levert het ook geen nieuwe kennis op, het zegt niet eens en voor altijd wanneer iets goed is en wanneer iets kwaad is. Door zich volledig los te maken van de verschijningen, heeft het denken niet het vermogen om zich te vertalen in specifieke handelingen. De scheiding tussen denken en doen is de oorzaak van dit probleem.

Het denken is dus onvoldoende in staat ons te wapenen tegen het kwaad. In extreme situaties komt het nog wel van pas door de bijwerking van het geweten maar dat is alles. Toch heeft het denken een bevrijdende werking op een andere mentale activiteit volgens Arendt, namelijk het oordeelsvermogen. Het denken trekt zich volledig terug uit de wereld van de verschijning en reflecteert over algemeenheden, het oordeelsvermogen trekt zich alleen terug uit de betrokkenheid in de wereld en betreft zich op het bijzondere (particulars). Het is het vermogen om te oordelen over het bijzondere (particulars) zonder ze onder te brengen in algemene regels die geleerd kunnen worden. Tevens is het oordeelsvermogen volgens Arendt het meest politieke vermogen van de drie mentale activiteiten, omdat oordelen altijd gebeurt binnen een gemeenschap, altijd als toeschouwer tussen andere toeschouwers.

Arendt spreekt over oordelen in de *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Hierin staat de *Kritiek van het Oordeelsvermogen* centraal. Arendt noemt dit Kants meest politieke werk. Belangrijk voor het oordeelsvermogen bij Kant is dat een oordeel algemeen mededeelbaar moet zijn, omdat een oordeel altijd gedaan wordt binnen een gemeenschap. Oordelen kan alleen vanuit een toeschouwerspositie (net als denken) maar vindt altijd wel plaats tussen andere toeschouwers. Bij oordelen moet rekening gehouden worden met andere mensen. Zo is er discussie mogelijk over het oordeel. Meninge en oordelen staan open voor onderzoek en kunnen getest worden. Ook geeft oordelen een eenduidig antwoord omdat het gepaard gaat met ofwel een gevoel van lust of met een gevoel van onlust.

Dat oordelen plaatsvindt binnen een gemeenschap komt door de *sensus communis*, de gemeenschappelijke zin. Volgens Kant beschikt ieder mens over rede en we kunnen de *common sense* of *sensus communis* bij ieder mens veronderstellen. De *sensus communis* stelt de mens in staat om zich te verplaatsen in de positie van andere mensen. Hierdoor kan het subject een algemeen standpunt innemen, bevrijd van zijn individuele en subjectieve

voorwaarden. Het subject kan belangeloos oordelen. Kant noemt dit kunnen innemen van een algemeen standpunt een brede denkwijze.

De *sensus communis* voegt aan de twee socratische principes van het denken (denk zelf, wees consistent), nog een derde maxime toe: denk vanuit de positie van ieder ander. Wie vanuit de positie van ieder standpunt kan denken, kan een belangeloos oordeel vellen. Hier komen volgens Arendt denken en doen samen. Deze drie maximes worden maximes voor handelen. De maximes van de actor en de maximes van de toeschouwer worden één. De derde maxime geeft het oordeelsvermogen ook zijn politieke karakter, verplaats je in de ander, denk vanuit de positie van een wereldtoeschouwer, die deel uitmaakt van de mensheid als gemeenschap.

In een totalitair regime ben je aangewezen op je vermogen om te oordelen. Eichmann was in zijn situatie niet in staat om te oordelen. Het onvermogen om te denken heeft fatale implicaties voor het oordeelsvermogen (Beiner, 1982). Een oordeel moet vrij zijn, en kan alleen vrij zijn als het subject kan denken. De gedachteloosheid van Eichmann betekende dat hij niet in staat was om vrij en belangeloos te oordelen over wat er gebeurde. Gedachteloosheid, het onvermogen tot oordelen, betekent dat ook de *sensus communis* wegvalt. Daar ligt volgens Arendt de banaliteit van het kwaad. Wie denkt en oordeelt ziet de andere mens als mens, als deel van de mensheid. Als dit wegvalt, valt ook de menselijkheid weg. In een totalitair regime wordt al het zelf denken en iedere individualiteit ondermijnd. Het individu wordt volledig onderworpen aan het systeem en is daarmee volledig inwisselbaar. Denken stelt de mens nou juist in staat om individu te zijn, het bevrijdt het individu doordat het zich terugtrekt uit de wereld. Daarbij zorgt het oordeelsvermogen ervoor dat het individu kan oordelen als deel van een gemeenschap, die bestaat uit andere individuen met dezelfde rede. De ander is in het algemene standpunt van waaruit het individu belangeloos kan oordelen, niet slechts een ander object, niet een gevaar, maar een ander mens. Dit idee is waarom Kant in de *Kritiek van de Praktische Rede* zegt dat een mens nooit slechts een middel is maar ook altijd een doel op zichzelf.

Het oordeelsvermogen, dat bevrijd wordt door het denken, brengt dus uiteindelijk denken en doen samen. Het oordeelsvermogen stelt de mens in die extreme situaties in staat om te oordelen over goed en kwaad. Het oordeelsvermogen en de ‘maximes van het gewone menselijke verstand’, die het handelen behoren te inspireren, vormen de brug tussen het leven van de geest en het handelen in de wereld. Dit biedt uiteindelijk een uitkomst op het probleem

dat in het begin van deze scriptie werd voorgelegd. Mensen zoals Eichmann gingen ten onder aan het kwaad omdat ze, toen ze aangesproken werden op slechts hun vermogen om te oordelen, hier niet toe in staat waren. Het oordeelsvermogen had ze ervan kunnen weerhouden kwaad te doen. Bij wie zich kan verplaatsen in de situatie van de ander, zelf kan denken en consistent denkt, zal het nooit opkomen om mee te doen met het kwaad van een politiek regime. Volgens Arendt zijn denken en oordelen dus samen wel in staat om de mens te wapenen tegen het kwaad.

Literatuurlijst

Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. New York: Penguin Books.

Arendt, H. (1971a). Thinking and Moral Considerations: A Lecture. *Social Research*, 38(3), 417–46.

Arendt, H. (1971b). *The life of the mind: Thinking*. New York: Hartcourt.

Arendt, H. (1982). *Lectures on Kant's political philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.

Arendt, H. (2007). *The Jewish writings*. J. Kohn & R. H. Feldman (ed.) . New York: Schocken books.

Beiner, R. (1982). *Interpretative essay in: Arendt, H. (1982). Lectures on Kant's political philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.

Kant, I. (2009). *Kritiek van het oordeelsvermogen*. (J. Veenbaas & W. Visser, vert.) . Amsterdam: Uitgeverij Boom. (originele werk gepubliceerd in 1790)

Mulisch, H. (1962). *De zaak 40/61*. Amsterdam: De Bezige Bij.

Wachter, F. de (2003). Hoe radicaal is het radicale kwade. *Tijdschrift voor Filosofie*, 65(1), 33-57

