

Het politieke en morele oordeel bij Hannah Arendt

Veronica Vasterling*

In 1975, een week na het voltooien van het tweede deel van *The Life of the Mind*,¹ stierf Hannah Arendt onverwacht, middenin de uitwerking van wat een postuum hoofdwerk zou worden: de trilogie over het leven van de geest. Een velletje papier in haar typemachine met daarop de titel 'Judging' en twee motto's wijst erop dat ze op het punt stond om met het laatste deel over het oordelen te beginnen. Terwijl de manuscripten van het eerste deel, over het denken, en het tweede deel, over het willen, klaar lagen, bleef ongeschreven wat het *pièce de résistance* had moeten worden van de trilogie.² Maar toch weer niet helemaal, want in de zestiger jaren en begin zeventiger jaren van de vorige eeuw heeft Arendt meermaals college gegeven over het oordelen waarbij zij de *Kritik der Urteils kraft* van Immanuel Kant als uitgangspunt nam. Deze Kant-colleges zijn in 1982 door Ronald Beiner uitgegeven en van een interpreterend commentaar voorzien. Bovendien zijn er ook in haar vroegere werk meerdere passages te vinden die aanwijzingen geven over Arendts visie op de betekenis en rol van het oordelen.

Hoewel er voldoende materiaal voorhanden is over het onderwerp 'oordeelen' bij Arendt, is dit materiaal beslist niet eenduidig. Er lijkt zich in de loop van de tijd een accentverschuiving voor te doen in haar oeuvre. Staat in het vroege werk vooral het politieke oordeel centraal, vanaf de zestiger jaren lijkt het in toenemende mate om het morele oordeel te gaan. Deze accentverschuiving gaat gepaard met het benadrukken van heel verschillende en moeilijk te verenigen aspecten van het oordeel: de representatieve functie van het oordeel in het eerste geval, en de onafhankelijkheid van het oordeel in het tweede geval. In mijn reconstructie van de plaats en betekenis van het oordelen in Arendts oeuvre zal ik het onderscheid tussen het politieke

* Veronica Vasterling is universitair hoofddocent aan de Faculteit der Filosofie en verbonden aan het Centrum voor Vrouwenstudies, beide aan de Katholieke Universiteit Nijmegen.

1 Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Volume I and II, New York/London 1978.

2 Arendt zelf beschouwde het onderwerp 'oordeelen' als haar sterke punt, haar 'particular strength'. Cf. Ronald Beiner, *Interpretive Essay*, in: Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago 1982, p. vii en 89.

en morele oordeel toelichten tegen de achtergrond van wat ze gemeenschappelijk hebben, namelijk Arendts interpretatie van Kants *Kritik der Urteilskraft*. Ik zal mijn verhaal afsluiten met de bespreking van een aantal vragen die opgeroepen worden door de accentverschuiving van het politieke naar het morele oordeel.

1 Het politieke oordeel

Het thema van het oordelen duikt voor het eerst op in het essay 'Understanding and Politics' uit 1953.³ Dit essay gaat over de moeilijkheid het fenomeen van het totalitarisme te begrijpen en, als onderdeel daarvan, te beoordelen. De eerste moeilijkheid is gelegen in het feit dat het totalitarisme een historische gebeurtenis is en voor elke historische gebeurtenis geldt volgens Arendt het volgende:

'Newness is the realm of the historian, who – unlike the natural scientist, who is concerned with ever-recurring happenings – deals with events which always occur only once. This newness can be manipulated if the historian insists on causality and pretends to be able to explain events by a chain of causes which eventually led up to them. [...] Causality, however, is an altogether alien and falsifying category in the historical sciences. Not only does the actual meaning of every event always transcend any number of past "causes" which we may assign to it [...], but this past itself comes into being only with the event itself. Only when something irrevocable has happened can we even try to trace its history backward. The event illuminates its own past; it can never be deduced from it.'⁴

Het begrijpen van historische gebeurtenissen mag niet gereduceerd worden tot causale verklaringen want daarmee wordt het nieuwe van de gebeurtenis miskend. Causale verklaringen herleiden het nieuwe immers tot het oude of bekende. Dat historische gebeurtenissen altijd het aspect van nieuwheid en eenmaligheid hebben, komt omdat ze het effect zijn van menselijk handelen. In tegenstelling tot arbeiden en maken, leidt handelen, zo benadrukt Arendt in *The Human Condition*, altijd tot eenmalige gebeurtenissen en nieuwe standen van zaken in de wereld. Handelen, de kwintessens van het politieke in Arendts zin, heeft drie kenmerken die tezamen bewerkstelligen dat handelen het 'beginnen van iets nieuws' is.⁵ De samen-

3 Dit essay is opgenomen in *Essays in Understanding 1930-1954* (Hannah Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*. Uncollected and unpublished work, edited by Jerome Kohn, New York/London 1994, p. 307-327).

4 Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, p. 318-319.

5 Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago/London 1958, p. 177-178.

hang en betekenis van de drie kenmerken kan het best toegelicht worden aan de hand van een voorbeeld: de val van de Berlijnse muur in 1989. De mensen die in november 1989 in grote getale de straat op gingen en tegen de representanten van de volksrepubliek (die de DDR pretendeerde te zijn) riepen 'wij zijn het volk', lieten ten eerste zien dat handelen altijd *samen* handelen is. Handelen in je eentje, zonder op zijn minst een toeschouwer, heeft geen werkelijkheidsgehalte want (de betekenis van) je daad zal verdwijnen zonder een spoor na te laten. Ten tweede lieten ze zien dat handelen een kwestie van *initiatief nemen* is tot iets wat je niet verplicht noch genoodzaakt bent te doen. Ten derde bleek uit hun opgetogen verbijstering dat het resultaat van hun handelen, de val van de muur, volkomen *onvoorzien* was. Welke intenties of doeleinden individuele actoren ook gehad hebben toen ze de straat optrokken, de snelle en geweldloze afbraak van de muur oversteeg elke verwachting van zowel de actoren als de aan hun televisie gekluisterde toeschouwers in het Westen. Anders dan de meeste filosofen reduceert Arendt handelen dus niet tot het uitvoeren van een plan waarbij vooropgezette doelen gerealiseerd worden. In haar visie is er pas sprake van handelen (en dus van politiek) als de dynamiek van het samenhandelen de doelen en voorstellingen van de individuele actoren overstijgt en iets in beweging zet dat leidt tot onvoorziene en eenmalige gebeurtenissen en nieuwe standen van zaken. Het is precies dit nieuwe en singuliere karakter van historische gebeurtenissen dat het begrijpen en beoordelen ervan tot een lastige onderneming maakt die veel meer vergt dan het deduceren uit oorzaken of algemene regels en het toepassen van algemene concepten. Met alleen kennis en logisch redeneren kom je er niet, al is kennis en erkenning van de relevante feiten wel een noodzakelijk voorwaarde voor een goed begrip en oordeel. Wat minstens ook vereist is, zo zal ik straks verder toelichten, is verbeeldingskracht, dat wat Kant *Einbildungskraft* noemt en wat een belangrijke rol speelt in zijn *Kritik der Urteilskraft*.

Er is nog een tweede moeilijkheid die het begrijpen en beoordelen van het totalitarisme belemmert. In haar onderzoek naar de oorsprongen van het totalitarisme⁶ komt Arendt erachter dat 'what is frightening in the rise of totalitarianism is not that it is something new, but that it has brought to light the ruin of our categories of thought and standards of judgment'.⁷ Dus afgezien van het feit dat gebeurtenissen vanwege hun nieuwe en singuliere karakter altijd moeilijk te begrijpen en te beoordelen zijn, staan wij,

6 Arendt benadrukt dat oorsprong iets anders is dan oorzaak (cf. Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, p. 325 noot 12). Wat Arendt heeft gedaan in haar onderzoek naar de oorsprongen van het totalitarisme wordt goed samengevat in het hierboven aangehaalde citaat, namelijk het volgen van de historische sporen waarop door de gebeurtenis van het totalitarisme zelf licht geworpen wordt.

7 Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, p. 318.

moderne mensen, volkomen met lege handen want de traditionele 'tools of understanding', i.e. 'the categories of political understanding' en 'the standards of moral judgment' zijn vernietigd.⁸ Het motief dat zich hier aandient maar dat pas in *The Human Condition* en *Between Past and Future* gedetailleerd uitgewerkt wordt, is Arendts moderniteitskritiek. Vanwege een sinds de achttiende eeuw toenemende wereldvervreemding en verlies van common sense, en daarmee van beproefde categorieën en maatstaven, zijn de pijlers van de Westerse traditie in het begin van de twintigste eeuw, wanneer de eerste symptomen van het totalitarisme zichtbaar worden, al zo uitgehold dat ze breken. De opkomst en toenemende dominantie van de kapitalistische consumptie-economie en de door wetenschap en techniek gesteunde maakbaarheidsideologie,⁹ hebben het politieke handelen steeds meer verdrongen en daarmee ook de ervaring van vrijheid en pluraliteit in vergetelheid doen raken. Handelen is niet alleen iets 'doen', het is ook en vooral spreken. Arendt definieert de essentie van politiek als handelen en spreken omdat alleen in het handelen en spreken vrijheid en pluraliteit zich kunnen verwerkelijken. Pluraliteit verwijst bij Arendt naar het feit dat mensen als actoren allemaal gelijk en tevens onderscheiden zijn. De verschillen tussen mensen verschijnen, en *kunnen* ook alleen verschijnen, in het spreken en handelen: niemand spreekt en handelt precies hetzelfde als een ander.¹⁰ Handelen is tevens de verwerkelijking van vrijheid omdat alleen het handelen ons in staat stelt de status quo te doorbreken en een nieuwe wereldlijke realiteit te vestigen.

In Arendts conceptie van het politieke speelt de notie van wereld een cruciale rol. Anders dan de natuur is de wereld geen vanzelfsprekend gegeven. Een wereld moet opgebouwd en in stand gehouden worden. Deels is dat het werk van de *homo faber*, de mens als maker, die van gebruiks- en kunstvoorwerp tot elektriciteitsnet, de materiële infrastructuur van de wereld ontwerpt en in stand houdt. Maar belangrijker met het oog op het politieke is de immateriële, symbolische dimensie van de wereld die Arendt omschrijft als het vluchtige en fragiele web van de *human affairs*, de menselijke relaties, en de feiten en gebeurtenissen die daaruit voortkomen.¹¹ Deze symbolische dimensie van de wereld is vluchtig in die zin dat daden,

8 Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, p. 310.

9 Dit is slechts een korte en simpele samenvatting van Arendts complexe moderniteitskritiek. Zie voor een gedetailleerde bespreking van die moderniteitskritiek, Dana Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton 1996.

10 Actoren zijn gelijk als mens, als lid van dezelfde soort, maar ze zijn tevens allemaal een uniek individu, een 'wie' zoals Arendt het uitdrukt. Alleen wanneer dit 'wie', de uniciteit van de persoon, zich toont, is er sprake van handelen en spreken in politieke zin zoals Arendt die definieert. Cf. Arendt, *The Human Condition*, p. 175-181.

11 Arendt, *The Human Condition*, p. 181-192.

feiten en gebeurtenissen geen impact en betekenis hebben, en zelfs helemaal kunnen verdwijnen, als ze niet in verhalen van allerlei soort vastgehouden worden en betekenis krijgen, variërend van officiële geschiedschrijving tot romans, en van meningen en oordelen van individuen tot breed maatschappelijk debat en collectieve besluitvorming. Zij is fragiel omdat zij bijzonder gevoelig is voor ideologische of andersoortige manipulatie. Deze symbolische wereld nu, wordt in het leven geroepen en in stand gehouden door handelende en sprekende mensen. Zonder een pluraliteit van verhalen, meningen en oordelen die betrekking hebben op het menselijk handelen en de gevolgen daarvan, evaporeert de symbolische wereld. Vergelijkbaar met de belichting van een zaak van vele verschillende kanten, verleent de veelvoud van *verschillende* gezichtspunten op *dezelfde* werkelijkheid namelijk een zekere soliditeit en objectiviteit aan het vluchtige web van menselijke relaties, feiten en gebeurtenissen. Verhalen in het algemeen en oordelen en meningen in het bijzonder hebben dus de zeer belangrijke functie dat ze de vluchtige, fragiele symbolische dimensie van de wereld realiteit verlenen en de wereld als een gemeenschappelijke wereld in stand houden. De teloorgang van het politieke, van het handelen en spreken als ervaring en verwerkelijking van vrijheid en pluraliteit, betekent dan ook dat de symbolische wereld eerst haar karakter van gemeenschappelijkheid en betekenisvolheid verliest en vervolgens ook haar realiteit. Wereldvervreemding gaat gepaard met het verlies van common sense, dat is de realiteitszin die zonder gemeenschappelijke wereld en dus zonder gemeenschappelijk referentiekader weinig heeft om zich aan te oriënteren.¹² Samen met andere vormen van pluralistisch spreken, zoals meningen en verhalen, heeft het oordelen dus de belangrijke politieke functie de symbolische wereld als een gemeenschappelijke, publieke ruimte waarin gehandeld kan worden, in stand te houden en te versterken. Als mensen niet zouden handelen zou er überhaupt geen symbolische wereld zijn maar zonder pluralistisch spreken zou die symbolische wereld niet standhouden als een publieke en gemeenschappelijke ruimte. Uit Arendts moderniteitskritiek wordt duidelijk dat ze vooral de instrumentalisatie van het pluralistisch spreken als een groot gevaar voor de soliditeit van de symbolische wereld

12 Common sense verwijst bij Arendt in eerste instantie naar *sensus communis*, dat is het zesde zintuig dat de gegevens van de vijf andere zintuigen samensmeedt tot een werkelijkheidservaring: 'it is the one sense that fits into reality as a whole our five strictly individual senses and the strictly particular data they perceive. It is by virtue of common sense that the other sense perceptions are known to disclose reality and are not merely felt as irritations of our nerves or resistance sensations of our bodies.' (Arendt, *The Human Condition*, p. 208-209) In *The Life of the Mind*, Vol. I analyseert Arendt de *sensus communis* als een 'sense of realness' die de basis vormt van wat in bredere zin *common sense*, *le bon sens* of het gezonde verstand genoemd wordt. (Arendt, *The Life of the Mind*, p. 50-54).

beschouwt. Een spreken en handelen dat louter als instrument fungeert om een voorgegeven doel te bereiken of nut dan wel efficiëntie te maximaliseren, zijn niet politiek in Arendts zin. Spreken en handelen worden pas politiek relevant wanneer deze dimensie van instrumentaliteit overstegen wordt ten gunste van de constitutie van zin of betekenis in het geval van spreken, van een nieuwe stand van zaken in het geval van handelen. Politiek relevant spreken interpreteert de feiten, geeft ze betekenis en plaatst ze in een kader 'that makes sense'. In een wereld van toenemende marktwerking en commercialisering van media en allerlei andere publieke instituties verdringt het strategisch spreken niet alleen steeds meer het pluralistisch spreken, maar heeft de laatste ook te kampen met een verlies aan geloofwaardigheid. De dominantie en maatschappelijke status van het strategische spreken heeft als effect dat het pluralistische spreken vaak als naïef of hypocriet waargenomen wordt. De perceptie van politici en politiek betrokkenen als 'zakkenvullers' – in de Verenigde Staten al enige decennia wijd verbreid, in Nederland nu ook in opkomst – is dan ook niet meer dan logisch, evenals de massale onverschilligheid met betrekking tot alles wat met politiek te maken heeft.

Pluralistisch spreken in het algemeen en oordelen in het bijzonder vergen het tegendeel van onverschilligheid. Alleen betrokken burgers die zich aan de gebeurtenissen in de wereld iets gelegen laten liggen, zullen immers de moeite doen om zich een mening of oordeel over het gebeurde te vormen. Maar het oordeel dat betekenis verleent aan contingente feiten vergt naast betrokkenheid ook afstandelijkheid:

'Action reveals itself fully only to the storyteller, that is, to the backward glance of the historian, who indeed always knows better what it was all about than the participants. [...] What the storyteller narrates must necessarily be hidden from the actor himself, at least as long as he is in the act or caught in its consequences, because to him the meaningfulness of his act is not in the story that follows. Even though stories are the inevitable results of action, it is not the actor but the storyteller who perceives and "makes" the story.'¹³

Een goed oordeel vergt afstand om de simpele reden dat op afstand een beter overzicht over de gebeurtenissen en hun effecten verkregen kan worden. De actor zelf mist die afstand per definitie. Handelen betekent opgaan in de zich ontvouwende keten van gebeurtenissen; zodra men afstand neemt, plaatst men zich aan de zijlijn als commentariërende en oordelende toeschouwer. Individuen kunnen zeer wel actor en oordelende toeschouwer

13 Arendt, *The Human Condition*, p. 192.

zijn met betrekking tot dezelfde gebeurtenissen, maar nooit tegelijkertijd. Hoewel Arendt in het citaat suggereert dat de terugblikkende historicus zich in de beste positie bevindt voor een goed oordeel, vergt de instandhouding van de symbolische wereld de veelvoudige oordelen van contemporaine toeschouwers over wereldse zaken en gebeurtenissen. Ook al kunnen ze de gebeurtenissen en hun consequenties niet (geheel) overzien, het toeschouwersperspectief biedt voldoende afstand om te oordelen. Zonder de oordelen en verhalen van de contemporaine toeschouwers zouden de historici bovendien het materiaal ontberen voor hun verhalen en oordelen. Samenvattend zou men kunnen zeggen dat het commentaar van contemporaine toeschouwers de gebeurtenissen integreert in de symbolische ruimte van de wereld en zo voor het nageslacht bewaart, terwijl historici de herinnering en daarmee ook de continuïteit van de symbolische wereld op langere termijn waarborgen.

2 De Kant-colleges

Zoals we gezien hebben, benadrukt Arendt het singuliere en nieuwe karakter van datgene wat beoordeeld moet worden. Deze stand van zaken maakt het oordeel in de gebruikelijke zin van het subsumeren van het bijzondere onder het algemene ongeschikt omdat zo de singulariteit en nieuwheid van het te beoordelen onderwerp herleid wordt. Kant nu, is interessant voor Arendt omdat hij in de *Kritik der Urteilskraft* een ander en toepasselijker type oordeel introduceert dan dit gebruikelijke (bepalende) oordeel, namelijk het reflexieve oordeel. Kant maakt een onderscheid tussen enerzijds bepalende oordelen op het gebied van kennis en moraliteit, en anderzijds reflexieve oordelen op het gebied van esthetica. In het eerste geval is het algemene gegeven, i.e. de categorieën en regels van het verstand en de categorische imperatief van de praktische rede, waaronder de individuele gevallen gesubsumeerd moeten worden. In het geval van reflexieve oordelen is het algemene niet gegeven maar moet het op basis van het particuliere of singuliere gevonden worden.

In *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982) buigt Arendt zich over Kants analyse van het reflexieve smaakoordeel in de *Kritik der Urteilskraft*?¹⁴ Zij onderscheidt drie momenten in de totstandkoming van een reflexief smaakoordeel. Het eerste moment is de directe 'smaak' van wat we zien, horen, lezen, meemaken. De smaak appelleert en discrimineert – in de letterlijke

14 Voor een uitgebreide bespreking van Kants conceptie van oordelen en Arendts toeëigening daarvan, zie Beiner, *Interpretive Essay*; voor een kort overzicht, zie de inleiding bij de Nederlandse vertaling van de Kant-colleges (Cris van der Hoek & Marja van Nieuwkerk, Inleiding, in: Hannah Arendt, *Oordelen. Lezingen over Kants politieke filosofie*, Amsterdam 1994, p. 7-30).

betekenis van onderscheid maken – op een directe, onbemiddelde wijze: hij roept ‘pleasure’ of ‘displeasure’, lust of onlust, enthousiasme of afkeer op in de toeschouwer. Hoewel dit eerste moment van geraakt worden noodzakelijk is – wanneer iets ons onverschillig laat of niets zegt, laten we het immers links liggen –, gaat het hier nog om een idiosyncratisch of onarticuleerbaar gevoel dat als zodanig voor het oordeel onbruikbaar is. De afstand die nodig is voor een oordeel hoeft niet de letterlijke afstand van de toeschouwer te zijn, maar kan ook de metaforische of innerlijke afstand zijn van iemand die zijn of haar eigen gevoel aan de mentale operaties van de verbeelding en de reflectie onderwerpt; dit zijn de volgende twee momenten die Arendt onderscheidt. De mentale operatie van de verbeelding – *Einbildungskraft* in Kants termen – brengt datgene wat we gezien, meegemaakt, gelezen of gehoord hebben en dat ons op een of andere wijze geraakt heeft weer voor ons ‘geestesoo’. In alle rust, en meestal via ettelijke herhalingen van het gebeurde in ons hoofd, vormen wij ons een beeld, een representatie, van het gebeurde. Arendt maakt een cruciaal onderscheid tussen verbeeldingskracht en fantasie. Waar de eerste per definitie, in ieder geval in Arendts definitie, betrokken is op de wereldse realiteit, zingt de fantasie zich juist los van die werkelijkheid, en waar verbeeldingskracht ingezet wordt om de wereldse werkelijkheid te begrijpen en te beoordelen, is fantasie slechts in staat tot fictie en tot projectie van een solipsistische innerlijkheid op de werkelijkheid.¹⁵ De verbeeldingskracht prepareert als het ware het object opdat het bereflecteerd, en dat wil zeggen, beoordeeld kan worden:

‘[...] nu heeft de verbeelding het [object van de waarneming, VV] zodanig voorbereid dat ik erover kan reflecteren. Dit is de “operatie van de reflectie”. Alleen wat ons in de representatie aangrijpt of raakt als we niet langer door de onmiddellijke aanwezigheid aangeprengel kunnen worden [...] kan als juist of onjuist, belangrijk of onbelangrijk, mooi of lelijk of als iets daartussenin beoordeeld worden. We spreken dan van oordeel en niet langer van smaak, omdat, hoewel het een kwestie van smaak blijft, we nu door middel van de representatie de juiste distantie

15 Vooral in haar vroege werk is Arendt zeer kritisch over alle aspecten van de loutere innerlijkheid, variërend van het romantische motief van de introspectie en de solipsistische innerlijkheid (Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, New York 1974 (oorspr. 1958) en Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*) tot de van elke werkelijkheid losgemaakte operaties van het logisch redeneren en de fantasie (Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*) en de leugenachtigheid van het fictionaliseren (Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York 1966 [oorspr. 1951]). Zie op dit punt ook het mooie en verhelderende artikel van Dirk de Schutter, Niet zonder verhaal. Hannah Arendt over literatuur als weerstand, in: Bart Philipsen, Ria van den Brandt & Elianne Muller (red.), *Verbeeldingen van de ander. Over literatuur, filosofie en religie*, Budel 2002.

[...] bereikt hebben die noodzakelijk is voor goedkeuring of afkeuring en voor het op juiste waarde schatten van iets.¹⁶

De reflectie van het smaakoordeel is niet gericht op het vaststellen van waarheid en op logische consistentie, maar op *exemplarische validiteit*. Om het singuliere en nieuwe te beoordelen zonder het te herleiden tot het algemene of bekende moet het oordeel het singuliere veralgemeniseren met behoud van zijn singulariteit en het nieuwe herkenbaar maken met behoud van zijn nieuwheid. De enige manier om dat te doen is door het onderwerp te beoordelen in de vorm van een exemplarisch voorbeeld. Zo heb ik hierboven de val van de Berlijnse muur beschreven als een exemplarisch voorbeeld van Arendts conceptie van het politieke. In de beschrijving als voorbeeld blijft het onvoorzien en eenmalige behouden, terwijl het beroep op een algemeen concept de gebeurtenis toch toegankelijk maakt voor (be)oordeel(ing). Een dergelijk oordeel heeft exemplarische validiteit wanneer het voorbeeld in zijn singulariteit inderdaad het algemene zichtbaar maakt.¹⁷ Waarheid en logische consistentie zijn volgens Arendt dwingend terwijl de exemplarische validiteit van het oordeel niet dwingend maar overtuigend is. Het onderscheid tussen de dwang van waarheid en logische consistentie enerzijds en de overtuigingskracht van exemplarische validiteit anderzijds, heeft een belangrijke politieke achtergrond. In de politiek gaat het niet om 'knowledge and truth [...] but rather judgment and decision, the judicious exchange of opinion about the sphere of public life and the common world, and the decision what manner of action is to be taken in it'.¹⁸

Vanwege de eenduidigheid, onveranderlijkheid en dwingendheid van de waarheid en de pluriformiteit, veranderlijkheid en (al dan niet) overtuigingskracht van zin of betekenis is de eerste niet, de tweede wel geschikt voor het politieke domein. Anders gezegd, vrijheid en pluraliteit gedijen niet onder leiding van filosoof-koningen die de waarheid in pacht menen te hebben en aan de menigte opleggen, noch onder die van deskundigen en

16 Hannah Arendt, *Oordelen. Lezingen over Kants politieke filosofie* (oorspr. *Lectures on Kant's Political Philosophy*), vertaald door Rob van den Boom & Koen van Gulik, met een inleiding van Cris van der Hoek & Marja van Nieuwkerk. Amsterdam 1994, p. 105.

17 In Arendts eigen werk speelt de overtuigingskracht van exemplarische voorbeelden en de veelal impliciete reflexieve oordelen die eraan ten grondslag liggen een veel belangrijkere rol dan de consistentie van conceptuele analyses. Zo ontleent het concept van het politieke zijn betekenis en overtuigingskracht vooral aan de exemplarische validiteit van Arendts interpretatie en beoordeling van historische voorbeelden als de Griekse *polis*, de Amerikaanse revolutie, de Duitse *Räte* Republieken van 1918-1919 en de Hongaarse opstand van 1956. Voor een uitgebreid overzicht van de belangrijke rol van voorbeelden in Arendts werk, zie Cris van der Hoek, *Een bewuste paria. Hannah Arendt en de feministische filosofie*, Amsterdam 2000, p. 192-215.

18 Hannah Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York 1987 (oorspr. 1961), p. 223.

technocraten die weten wat goed is voor ons, zij gedijen slechts wanneer de vele verschillende individuen waaruit de menigte bestaat zelf bedenken, beoordelen en bespreken welke betekenissen en waarden de wereldse dingen en gebeurtenissen voor hen hebben.¹⁹

Exemplarische validiteit of overtuigingskracht kan het oordeel echter slechts verkrijgen wanneer de beoordelaar erin slaagt de subjectiviteit van zijn gezichtspunt te overstijgen. De reflexiviteit van het oordeel bestaat niet alleen in het zichtbaar te maken van het algemene in het singuliere, maar ook in de toetsing en verbreding van de subjectieve zin- en waardetoekenning met behulp van de *sensus communis* en de zogenoemde *erweiterte Denkungsart*. Zolang ik niet verder kom dan een subjectieve zin- en waardetoekenning, zal mijn oordeel onbegrijpelijk of nietszeggend zijn. Overtuigend kan het oordeel pas worden wanneer ik de subjectieve zin- en waardetoekenning getoetst heb aan het referentiekader van de gemeenschappelijke wereld en verbreed heb door zoveel mogelijk standpunten van anderen in mijn reflectie te betrekken. In hoe meer verschillende standpunten ik me via mijn verbeeldingskracht weet te verplaatsen en bij mijn reflectie weet te betrekken, hoe representatiever mijn oordeel.²⁰

Representativiteit betekent niet dat ik mijn eigen gezichtspunt zou moeten onderschikken aan, of opheffen ten gunste van de gezichtspunten van anderen. In dat geval zou mijn oordeel ook weer nietszeggend worden, al is het nu de nietszeggendheid van het napraten van anderen. Dat de representativiteit van het oordeel niet gelegen is in het opgeven van de uniciteit en autonomie van de oordelende persoon, blijkt duidelijk uit de hierboven beschreven politieke functie van het oordeel: niet de grootste gemene deler of een consensus, maar juist de *pluraliteit* van perspectieven, dus van oordelen, kan het vluchtige en fragiele web van menselijke relaties, feiten en gebeurtenissen de soliditeit van een gemeenschappelijke wereld geven. Een gemeenschappelijke wereld is en blijft eerst en vooral gemeenschappelijk door de betrokkenheid van ieder en de ruimte en vrijheid van ieder om die betrokkenheid te uiten. Het inperken van die ruimte en vrijheid, bijvoorbeeld om een consensus te handhaven of gedeelde normen, waarden, referentiekaders en verhalen in stand te houden, is contraproductief omdat een

19 Zie voor verdere toelichting van dit punt, Veronica Vasterling, Niet zonder amor mundi. Hannah Arendts onderscheid tussen verhaal en fictie, in: Philipsen, Van den Brandt & Muller (red.), *Verbeeldingen van de ander*.

20 Uit deze functie van de verbeeldingskracht blijkt de relevantie van het onderscheid met fantasie zeer duidelijk. Wanneer de fantasie bij Arendt vooral naar binnen gericht is en het eigen innerlijk tot bron en onderwerp neemt en in dienst staat van een vlucht uit de werkelijkheid, dan is de verbeeldingskracht gericht op be- en verwerking van wat we in de wereld meemaken, horen, zien, en lezen, zodanig dat er over gedacht en geoordeeld kan worden. In het oefenen en gebruiken van de verbeeldingskracht verleggen we de grenzen van ons voorstellingsvermogen en versterken we onze *sense of reality*.

dergelijke inperking op den duur de basis van de gemeenschappelijke wereld erodeert.

3 Het morele oordeel

Arendt gebruikt Kants reflexieve smaakoordeel niet alleen als model voor het politieke oordeel maar ook voor het morele oordeel. Daarmee wijkt ze nadrukkelijk af van de betekenis en plaats die Kant zelf aan het morele oordeel heeft toegekend, en wel om twee redenen. Ten eerste wijst Arendt de categorische imperatief af als zijnde te absoluut en daarom onmenselijk:

[...] deze onmenselijkheid is niet te wijten aan het feit dat de eis van de categorische imperatief te veel zou vergen van een te zwakke mense-lijke natuur, maar alleen aan het feit dat het om een absolute imperatief gaat: in zijn absolute hecht deze imperatief het intermenselijke domein, dat wezenlijk bestaat uit relaties en betrekkingen, vast aan een element dat strijdig is met de principiële relativiteit van dit domein. Precies omdat Kant de waarheid in praktische zin wou bepalen, komt de onmenselijkheid die aan het begrip van de éne waarheid kleef, bij hem bijzonder sterk tot uitdrukking; alsof Kant, die de mensen in het domein van het kenbare zo onverbiddelijk op hun beperktheid gewezen heeft, het niet kon verdragen te denken dat de mens ook in het handelen geen god kan zijn.²¹

De tweede reden hangt samen met de eerste. Omdat hij de praktische rede aanmerkt als bron zijn morele oordelen bij Kant bepalende, zelfs dwingende, oordelen die het bijzondere slechts kunnen vatten onder de algemene regel van de categorische imperatief:

‘Voor het oordeel over het bijzondere – *dit* is mooi, *dit* is lelijk; dit is juist, dit is onjuist – is immers geen plaats in Kants moraalfilosofie. Het oordeelsvermogen is geen praktische rede; de praktische rede “berede-neert” en vertelt me wat ik wel en niet moet doen. Ze schrijft de wet voor en is identiek aan de wil die bevelen geeft; ze spreekt in imperatieven.’²²

21 Hannah Arendt, *Over menselijkheid in donkere tijden: gedachten over Lessing (oorspr. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Gedanken zu Lessing)*, ingeleid en vertaald door Remi Peeters & Dirk de Schutter, in: *Politiek in donkere tijden. Essays over vrijheid en vriendschap*, Amsterdam 1999, p. 181. Zie ook Marc van den Bossche, *Het oordeel, pluraliteit en het technisch discours*, in: Jacques de Visscher, Marc van den Bossche & Maurice Weyembergh (red.), *Hannah Arendt en de moderniteit*, Kampen 1992, p. 204-206.

22 Arendt, *Oordelen*, p. 44.

Arendt daarentegen, heeft goede redenen om ook het morele oordeel als een reflexief smaakoordeel op te vatten dat het bijzondere beoordeelt zónder dat het algemene gegeven is en het singuliere en nieuwe herleid wordt tot het algemene en bekende. Zo is het moderne gebrek aan algemene maatstaven en concepten ook van toepassing op moreel relevante maatstaven en concepten. Verder is het zeer onaannemelijk dat, terwijl wereldse realiteiten en menselijke relaties steeds veranderen, misdaden en maatstaven van goed en kwaad steeds hetzelfde zouden blijven. Vanwege het nieuwe karakter van de nazi-misdaden heeft de grootschalige vernietiging van mensenlevens zich lange tijd aan de beoordelende blik van de burgers onttrokken. Wie kon zich voorstellen dat achter de bureaucratische façade en efficiënt georganiseerde razzia's en transporten vergassings- en verbrandingsfabrieken zaten in plaats van de werkkampen waar veel mensen, inclusief de slachtoffers zelf, lange tijd vanuit gingen? Wat Arendt zich terdege gerealiseerd heeft, is dat niet de oude, bekende, in het wetboek van strafrecht beschreven misdaden een probleem zijn voor het oordeelsvermogen, maar de nieuwe en daarom moeilijk voorstelbare misdaden. Aangezien het hier om een structureel probleem gaat²³ dat geheel analoog is aan de moeilijkheid van het beoordelen van nieuwe gebeurtenissen vanuit politiek oogpunt, is het begrijpelijk dat Arendt ook voor het morele oordeel het reflexieve smaakoordeel tot uitgangspunt neemt.

Een en ander neemt niet weg dat Arendts onderzoek naar het morele oordeel andere aspecten aan het licht brengt dan die we tot nog toe gezien hebben. In 1962 woont Arendt als verslaggeefster van het tijdschrift *The New Yorker* het Eichmann-proces in Jeruzalem bij. Die ervaring, en met name de confrontatie met Eichmann, was een van de redenen voor Arendt om zich te gaan verdiepen in 'the life of the mind' en meer speciaal in het morele oordelen. Wat haar getroffen heeft in de persoon Eichmann was dat deze (mede)verantwoordelijke voor de zogenaamde *Endlösung* een uitermate gewone, banale, in clichés pratende ambtenaar was die, in plaats van jodenhaat of andere demonische motieven die zijn handelwijze zouden kunnen verklaren, slechts blij gaf van een opvallende *thoughtlessness*, een volledig

23 Er zijn talloze historische voorbeelden te geven van toestanden die men gewoon vond en die later als misdadig zijn gekwalificeerd, bijvoorbeeld de genocide van indianenvolken in Noord- en Zuid-Amerika, het handelen in en houden van slaven, het verkrachten van vrouwen. Om twee heel verschillende voorbeelden te geven van huidige standen van zaken die als gewoon ervaren worden terwijl ze mijns inziens de kwalificatie misdadig verdienen: de bio-industrie, door Maarten 't Hart zeer toepasselijk concentratiekampen voor dieren genoemd; onze economische politiek ten aanzien van de Derde Wereld gecombineerd met het politieke beleid ten aanzien van Derde Wereld immigranten dat resulteert in lijken die aanspoelen op de stranden van Spanje en lijken in containers van vrachtwagens en boten.

gebrek aan denken en voorstellingsvermogen.²⁴ Zijn optreden heeft bij haar deze vraag opgeroepen:

‘Might the problem of good and evil, our faculty for telling right from wrong, be connected with our faculty of thought? [...] Could the activity of thinking as such, the habit of examining whatever happens to come to pass or attract attention, regardless of results and specific content, could this activity be among the conditions that make men abstain from evil-doing or even actually “condition” them against it?’²⁵

In dit citaat stelt Arendt een hypothese op die ze op verschillende plaatsen in haar latere werk onderzocht heeft, namelijk dat er een verband is tussen de activiteit van het denken enerzijds en het vermogen tot moreel oordelen en ‘conditionering tegen het kwaad’ anderzijds. De reden voor deze hypothese heeft te maken met twee aspecten van het oordelen die naar aanleiding van de Eichmann zaak nadrukkelijk op de voorgrond treden en die in de context van het politieke oordeel onderbelicht zijn gebleven. Ten eerste gaat het bij het morele oordeel vooral om een beoordeling *vooraf* van handelingen die men kan doen of nalaten. Het idee van verantwoordelijkheid en het principe van toerekeningsvatbaarheid in de rechtspraak zijn gebaseerd op de aanname dat mensen in staat zijn vooraf te beoordelen of hun handelingen en gedragingen goed of slecht, acceptabel of misdadig zijn.

Zonder deze mogelijkheid van beoordeling vooraf zou het morele oordeel een vrij zinloze aangelegenheid worden en de rechtspraak een belangrijke legitimatie verliezen. In tegenstelling tot het politieke oordeel, waarbij Arendt het accent legt op de beoordeling van gebeurtenissen in het verleden of heden, gaat het in het geval van het morele oordeel vooral om de beoordeling van toekomstige (mogelijke) handelingen. Het tweede punt waar de Eichmann zaak de aandacht op vestigt is dat we er niet alleen vanuit gaan dat mensen in staat zijn tot beoordeling vooraf, maar tevens tot een *onafhankelijk* oordeel. In een staat waar genocide (apartheid, terrorisme, et cetera) politiek en wettelijk gelegitimeerd is, moet het individu in staat geacht worden om onafhankelijk van de politieke en wettelijke legitimatie zijn eigen morele oordeel te vellen. Ook hier zien we een opmerkelijk

24 Naast zijn ‘thoughtlessness’ noemt Arendt ook Eichmanns ‘lack of imagination’. Dit is hetzelfde vermogen dat we hierboven al tegengekomen zijn onder de kantiaanse naam *Einbildungskraft* en dat ik daar vertaald heb met verbeeldingskracht. Arendts gebruik van de term ‘imagination’ (haar vertaling van *Einbildungskraft*) rechtvaardigt ook de vertaling met voorstellingsvermogen. Cf. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, revised and enlarged edition, New York 1992 (oorspr. 1963), p. 287-288.

25 Arendt, *The Life of the Mind*, p. 5.

accentverschil met het politieke oordeel. Is de overtuigingskracht van het politieke oordeel gebaseerd op het meewegen van de gezichtspunten van anderen, de onafhankelijkheid van het morele oordeel bestaat juist in het tussen haakjes plaatsen van de gezichtspunten van anderen ten gunste van het eigen geweten.

Beide punten hebben Arendt op het spoor gezet van de relevantie van denken voor het morele oordelen en handelen. Het verband tussen denken en moreel oordelen en handelen onderzoekt Arendt vooral aan de hand van het voorbeeld van Socrates. De twee punten die in deze context van belang zijn betreffen de destructieve kracht en de gewetensfunctie van het denken.²⁶ Kenmerkend voor de socratische dialogen is hun aporetische karakter: ze resulteren niet in een weten, waarheid, systeem of doctrine, ze beginnen integendeel steeds weer opnieuw met de vraag wat, bijvoorbeeld, rechtvaardigheid betekent. Daarmee laat Socrates zien dat denken geen contemplatief schouwen van waarheden is – dat is de klassieke en nog steeds invloedrijke opvatting van denken die sinds Plato ingang gevonden heeft in de Westerse traditie –, maar veel meer pure activiteit die haar doel in zichzelf vindt en dus ook geen tastbare resultaten oplevert. Anders dan logische en cognitieve (denk)processen die een uitwendig doel hebben, namelijk consistentie die aan regels getoetst kan worden en kennis die overgedragen en opgeslagen kan worden, bestaat het authentieke denken louter in haar voltrekking. Denken is niet gericht op waarheidsbezit maar op begrijpen, dat wil zeggen, het is een 'quest for meaning'.²⁷ Kennis, logische regels en (feiten)waarheden leren we grotendeels van anderen, welke betekenis de verschijnselen voor ons hebben, kunnen we alleen zelf bedenken.²⁸ Vanwege de pluraliteit en contingentie van het menselijke leven en de menselijke wereld zijn zin of betekenis pluraal en veranderlijk. In tegenstelling tot de waarheid die eenduidig, dwingend en bestendig is en tevens bezeten kan worden, zijn zin of betekenis nooit bezit. Integendeel, ze bestaan slechts in hun voltrekking in het denken en moeten steeds opnieuw gezocht worden.

Als pure, resultaatloze activiteit is het denken niet constructief maar eerder destructief. Door steeds opnieuw te beginnen met zijn 'quest for meaning' vernietigt het denken niet alleen zijn eigen resultaten maar ook de gevestigde mening, de gedeelde interpretatiekaders, normen, waarden en

26 Voor het volgende cf. Arendt, *The Life of the Mind*, p. 69-92 en 166-193, en Hannah Arendt, *Thinking and Moral Considerations*, *Social Research* 1971, 38, p. 417-446.

27 Arendt, *The Life of the Mind*, p. 62.

28 Dit is natuurlijk niet bedoeld in de zin van een *creatio ex nihilo*. Bron van de betekenis die we bedenken zijn vaak de verhalen van anderen. Zolang we echter de betekenis die daarin vervat ligt niet in het eigen denken mee voltrekken (en daarmee ook transformeren), blijft het verhaal een dode letter.

gewoonten van de gemeenschappelijke wereld. De kritische onafhankelijkheid van het denken die Arendt net als Kant en ook onder invloed van Kant benadrukt, vindt volgens haar in deze zuiverende destructiviteit haar concrete basis. En het is het historische voorbeeld van Socrates die dit belangrijke kenmerk van het denken op exemplarische wijze toont. In zijn aporetische dialogen met de Atheners ondermijnt hij hun zekerheden en laat hij hen twijfelen aan gevestigde regels en maatstaven. Deze zuiverende, leeg makende kracht van het denken vormt de beste voorbereiding voor het onafhankelijke oordeel omdat, in de woorden van Arendt, 'we are now prepared to meet the phenomena, so to speak, head on, without any preconceived system'.²⁹

Naast pure activiteit en zuiverende destructiviteit, onderscheidt Arendt de dialoog met jezelf als derde kenmerk van het denken. De reflexiviteit van het denken verwijst naar een innerlijke pluraliteit, het zogenaamde 'twee-in-één',³⁰ dat geactualiseerd wordt in het gesprek met jezelf. Het socratische criterium voor dit gesprek met jezelf is overeenstemming in de zin van bevriend blijven met jezelf. De bescherming die de innerlijke dialoog biedt tegen het begaan van of medeplichtig worden aan kwaad wordt door Socrates als volgt uitgedrukt: 'it is better to suffer wrong than to do wrong, because you can remain the friend of the sufferer; who would want to be the friend of and have to live together with a murderer? Not even another murderer'.³¹ Omdat we ons in de dialoog met onszelf rekenschap afleggen over onze woorden en daden, over wat we gedaan of nagelaten hebben, betekent medeplichtigheid aan moord in feite dat we ons leven verder moeten slijten in het gezelschap van een moordenaar. Anders gezegd, de dialoog met mezelf vormt de basis voor wat in de traditie het geweten genoemd wordt en heeft in die zin een preventieve werking met betrekking tot 'evil doing'.

4 Conclusie

Kunnen we nu concluderen dat het politieke oordeel representatief moet zijn en het morele oordeel onafhankelijk? En dat het politieke oordeel handelingen achteraf beoordeelt en het morele oordeel vooraf? Nee, niet zonder meer. Het politieke en morele oordeel hebben wel een verschillende functie bij Arendt, maar de eisen waaraan ze moeten voldoen zijn niet zozeer verschillend als afhankelijk van de omstandigheden.

29 Geciteerd in Dana Villa, *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton 1999, p. 101.

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

31 Arendt, *The Life of the Mind*, p. 188.

De reden waarom Arendt aan het morele oordeel vooral de eis van onafhankelijkheid lijkt te stellen, heeft te maken met de context van het exemplarische voorbeeld van Eichmann. Onder een totalitair regime, en in tijden van terreur en ideologische manipulatie, zijn die oordelen 'representatief' die overeenkomen met de heersende ideologie. In dat soort omstandigheden is onafhankelijkheid de eerste en belangrijkste eis van een goed oordeel; en dat geldt zowel voor het morele als het politieke oordeel. Ook wanneer men Arendts kritiek op de moderniteit serieus neemt, moet men concluderen dat onafhankelijkheid het eerste kenmerk is van een goed moreel en politiek oordeel. Immers, wanneer onze situatie er een is van wereldvervreemding en verlies van politieke categorieën en morele maatstaven dan is de uitweg uit deze situatie niet een 'return to a shattered tradition, nor a simple call to action, but a radical questioning of all the old "yardsticks" for action and judgment. What is called for in such situations is not activism, but independent judgment'.³² Onafhankelijkheid is echter niet de enige eis waaraan een goed oordeel moet voldoen. Een onafhankelijk oordeel dat niet abstraheert van de 'limitations which contingently attach to our own judgments'³³ blijft louter subjectief. Een goed oordeel vereist niet alleen de onafhankelijkheid van het *kritische denken* maar ook de representativiteit van de *erweiterte Denkungsart*. Wanneer we de verbeeldingskracht of het voorstellingsvermogen missen om (mogelijke) gezichtspunten van anderen in ons oordeel te betrekken, zal het oordeel misschien wel onafhankelijk zijn maar het mist overtuigingskracht, uiteindelijk ook voor onszelf. Een oordeel dat louter het eigen perspectief op een zaak tot uitdrukking brengt en nalaat de zaak van zoveel mogelijk kanten te bekijken, is niet representatief in de letterlijke zin dat het weinig zichtbaar maakt. En juist daarin, in wat het zichtbaar maakt, is de overtuigingskracht van het – politieke en morele – oordeel gelegen, zowel voor onszelf als voor anderen. Het verschil tussen het politieke en morele oordeel moet evenmin gezocht worden in het achteraf, respectievelijk, vooraf beoordelen. Uit Arendts nadruk op het *post factum* zinconstituerende karakter van het politieke oordeel moet niet de conclusie getrokken worden dat politieke oordelen, anders dan morele oordelen, geen rol zouden spelen in beslissingen ten aanzien van te nemen actie. In beslissingen ten aanzien van hoe te handelen, kunnen allerlei dingen een rol spelen, waaronder politieke oordelen. Oordelen zijn echter niet politiek in Arendts zin omdat ze ten grondslag liggen aan politiek handelen maar omdat ze betekenis aan dat handelen verlenen en daarmee de symbolische wereld instandhouden. Anders gezegd,

32 Villa, *Politics, Philosophy, Terror*, p. 100.

33 Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited and with an interpretive essay by Ronald Beiner, Chicago 1982, p. 43.

het is niet de gerichtheid op handelen maar de wereldgerichtheid die het oordeel politiek maakt. Politieke oordelen hebben dat wat in de openbaarheid verschijnt, de voor iedereen zichtbare verschijnselen, tot onderwerp. Ze verlenen betekenis aan de *human affairs* en houden als zodanig de symbolische wereld in stand als een gemeenschappelijke, publieke ruimte. Morele oordelen daarentegen, lijken bij Arendt eerst en vooral een individuele functie te hebben. Of ze nu vooraf of achteraf als reflectie op het eigen handelen geveld zijn, morele oordelen dienen eerst en vooral als leidraad voor het eigen handelen en hebben betrekking op het zelf en de interpersoonlijke verhoudingen.

Het verschil tussen het politieke en morele oordeel is dus gelegen in de openbare wereldse gerichtheid en functie van de eerste en de private gerichtheid en functie van de tweede. Dat blijkt onder meer uit het scherpe onderscheid dat Arendt in *The Human Condition* en *On Revolution* maakt tussen het politieke enerzijds en het morele opgevat als het goede doen anderzijds. Terwijl alleen die woorden en daden politiek relevant zijn die in de openbaarheid (kunnen) verschijnen, moet het goede zich juist aan de openbaarheid onttrekken, want 'goodness that comes out of hiding and assumes a public role is no longer good, but corrupt in its own terms and will carry its own corruption wherever it goes'.³⁴ Wanneer morele sentimenten en overtuigingen die verbonden zijn met het goede, en gevoelens en passies in het algemeen, de grenzen van het private domein overschrijden en het publieke domein in beslag nemen, dreigen pluraliteit en vrijheid te verdwijnen. Mensen onderscheiden zich in het spreken en handelen maar niet in het zielsleven dat de bron is van (morele) gevoelens en passies. De directe uitingsvormen van liefde, haat, compassie, verdriet, verontwaardiging enzovoorts zijn voor iedereen zo niet hetzelfde, dan toch direct herkenbaar. En anders dan bijvoorbeeld principes en ideeën die vooral inspireren en motiveren, zijn gevoelens en gevoelsmatige overtuigingen veel meer een drijvende en dwingende kracht met betrekking tot handelen. Hoe hoogstaand morele sentimenten en de ermee gepaard gaande overtuigingen ook kunnen zijn, buiten de specificiteit en begrensdheid van de private relaties waaraan ze hun betekenis en belang ontlene, worden ze inhoudsloos en grenzeloos en 'curiously insensitive to reality in general and the reality of persons in particular'.³⁵ Vandaar dat een handelen dat het goede in de wereld wil realiseren zo vaak grijpt naar het apolitieke middel van het geweld – zoals niet alleen de geschiedenis maar ook de huidige wereld aantoon.

³⁴ Arendt, *The Human Condition*, p. 77.

³⁵ Hannah Arendt, *On Revolution*, New York 1973 (oorspr. 1963), p. 90.

Ook al moet het goede volgens Arendt niet openbaar worden, dat betekent niet dat morele oordelen niet onderwerp van publiek debat zouden mogen of kunnen worden. Het persoonlijke kan politiek worden, al vergt de articulatie van het private in het taalspel van het pluralistisch spreken altijd een ingrijpende transformatie. De blik moet als het ware van binnen naar buiten gekeerd worden en zoeken naar het andere en nieuwe in plaats van herkenning en bevestiging. Net als alle andere bijdragen aan het publieke debat ontlenen morele oordelen hun zeggingskracht in die context aan het licht dat ze werpen op specifieke standen van zaken in de wereld. Zolang morele oordelen hun zeggingskracht in het publieke debat echter blijven ontlenen aan het appel aan de 'onzichtbare diepte' van het zielsleven zullen ze de pluralistische realiteit van het publieke domein ondermijnen en verzwakken. De publieke discussie verwordt dan al gauw tot een generaliserend of ideologisch gemoraliseer dat steeds dezelfde slogans en formules herhaalt – bijvoorbeeld dat de islam achterlijk is of het Westen decadent – en alleen zielenroerselen aan het daglicht brengt die beter verborgen waren gebleven.