

## Inleiding op het deel Oordelen door de vertalers pp9 -27

### I.

De ondubbelzinnigheid van Hannah Arendts pleidooi voor het oordelen steekt schril af tegen de wezenlijk dubbelzinnige houding tegenover het oordelen in onze tijd. Nu eens lijkt onze samenleving gegijzeld door een *pensée unique*, de absoluut eenstemmige overtuiging over het te voeren beleid, de noodzakelijke maatregelen of de te volgen koers. Al wat tegen deze "politiek correcte" overtuiging ingaat, wordt unaniem afgewezen of veroordeeld. Dan weer gaan we prat op een nagenoeg ontelbaar aantal uiteenlopende of zelfs tegenstrijdige meningen, waarvan de relativiteit continu in de verf wordt gezet en waarvan dus geen enkele echt ernstig wordt genomen. In beide gevallen lijkt te worden getwijfeld aan de mogelijkheid om tot een weloverwogen oordeel te komen: in het eerste geval wordt één mening opgedrongen en heerst de tirannie van de *political correctness*; in het tweede geval heerst de tirannie van de dwaasheid, die alle meningen even veel of even weinig waard acht. In beide gevallen lijken we het erover eens dat, als oordelen al mogelijk is, het toch vooral van zelfingenomenheid getuigt en alleen al daarom aanmatigend en ongepast is. We gaan ervan uit dat niemand het recht heeft om te oordelen. Opwerpen als "wie denk je wel datje bent?" zijn niet van de lucht.

Onze ontkerstende tijden blijven in dezen een merkwaardig en vreemd beroep doen op citaten uit het evangelie. Zo staat in *Matteüs* (7,1) te lezen:

## pp10

Oordeel niet, opdat er niet over jullie geoordeeld wordt. Want op grond van het oordeel datje velt, zal er over je geoordeeld worden, en met de maat waarmee je meet, zal jou de maat genomen worden. Waarom kijk je naar de splinter in het oog van je broeder of zuster, terwijl je de balk in je eigen oog niet opmerkt?

En in *Lucas* (6,37) vindt men woorden van dezelfde strekking, voorafgegaan door de richtlijn: "Wees barmhartig, zoals jullie Vader barmhartig is."

Oordelen lijkt hier zonder meer gelijk te staan aan veroordelen; over de lofprijzing wordt niets gezegd. Daarnaast lijken deze verzen ervan uit te gaan dat oordelen onvermijdelijk gepaard gaat met huichelarij of blindheid voor de eigen gebreken. Het lijkt ons vanzelfsprekend dat wie oordeelt, mag verwachten dat hij zelf met de door hem gebruikte maat zal worden beoordeeld. En bovendien dat wie oordeelt, beseft dat hij zelf ook tegenover de door hem gehanteerde maat tekort kan schieten. Vervolgens worden deze verzen meestal geciteerd naar aanleiding van zogenaamd "immoreel" gedrag, en veel minder naar aanleiding van politieke of artistieke kwesties. En ten slotte berust de ontrading om te oordelen op het geloof dat uiteindelijk God zal oordelen: mensen hoeven zich hiermee niet in te laten. Vooral dit laatste lijkt ons in deze geseclariseerde tijden een probleem. Moeten we eraan toevoegen dat de moderne versie van deze overtuiging - "De geschiedenis zal oordelen" - niets anders inhoudt dan applaus voor wie slaagt, misprijzen voor wie faalt?<sup>1</sup>

Arendts ondubbelzinnige pleidooi voor het oordelen vormt het sluitstuk van haar jarenlange reflectie over zowel het actieve als het contemplatieve leven. Zij onderscheidde zich door haar scherpe, soms bitse, maar altijd erg lucide oordelen over actuele vraagstukken. Het is nauwelijks overdreven te stellen dat zij op dit punt vrijwel alle intellectuelen van haar tijd overtrof. Wie nu haar teksten leest over de stichting van

---

<sup>1</sup> *Johannes* (8,1-11) vertelt het verhaal van de overspelige vrouw. Daar lezen we: "Wie van jullie zonder zonde is, laat die als eerste een steen naar haar werpen." Hier is niet het oordelen over het overspel in het geding, maar wel de maat van bestraffing.

de staat Israël, de Palestijnse kwestie, de rassenproblematiek in de Verenigde Staten of de militaire interventie van de Amerikanen in Vietnam, zal verbaasd

pp11

zijn over haar vooruitziende blik, scherpzinnigheid en rake opmerkingen.

Het meest sprekende voorbeeld hiervan is allicht haar controversiële boek over het proces van Adolf Eichmann in Jeruzalem. Arendt beschouwde Eichmann, die verantwoordelijk was voor de deportatie van honderdduizenden Joden naar concentratie- en vernietigingskampen, niet als een reïncarnatie van de duivel, maar als een gedachteloze clown. Deze vaststelling is de aanleiding geweest van een nooit eindigende controverse en wordt haar, tot op de dag van vandaag, kwalijk genomen als een misplaatste en ongeoorloofde banalisering van het kwaad. Dat Arendt het daarnaast aangedurfd heeft de medeplichtigheid van de Joodse raden aan de deportatie ter sprake te brengen, stuitte op nog grotere verontwaardiging: Gershom Scholem, hoogleraar aan de Hebreeuwse Universiteit van Jeruzalem en internationaal bekend door zijn studies over de Joodse mystiek en de Kabbala, vertegenwoordigde het standpunt van zeer velen, toen hij beweerde dat Arendts oordeel getuigde van een totaal gebrek aan *Ahavat Yisrael* - liefde voor het Joodse volk. Waar haalde Arendt overigens het recht vandaan om zich een oordeel aan te matigen over een situatie waaraan ze zelf was ontsnapt? Heeft ze zich hier niet schuldig gemaakt aan het verwerpelijke *blaming the victim*?

In het postscriptum bij de tweede uitgave van het Eichmann-boek heeft Arendt op deze verwijten gereageerd. Indien het waar zou zijn dat we alleen mogen en kunnen oordelen wanneer we getuige zijn van of betrokken bij de beoordeelde feiten, dan zou een historicus nooit over gebeurtenissen uit het verleden kunnen oordelen. Evenmin zou rechtspraak door een niet-betrokken rechter mogelijk zijn. En wat de zelfingenomenheid betreft: een integere rechter denkt niet over zichzelf als iemand die boven de wet staat, noch beschouwt hij zichzelf als iemand die nooit criminele daden zou stellen. Hij is integendeel bereid te beamen: *"And there, but for the grace of God, go I"* ("En daar, was God niet genadig, ga ik" - vrij vertaald: "Ik zou één van die veroordeelde criminelen daar,

op de brandstapel, kunnen zijn, als Gods genade mij daar niet voor had behoed").<sup>2</sup>

Alleen iemand

**pp12**

die op die manier de duisternis van het eigen hart erkent, is ook in staat tot vergeving. De wijd verbreide overtuiging dat je niet mag oordelen stemt op een ironische wijze in met Eichmanns povere verdediging: ik heb alleen maar bevelen uitgevoerd, en als ik het niet gedaan had, had een ander het gedaan. Met andere woorden, ze accepteert Eichmanns weigering of afgestorven vermogen om te oordelen, en kan dus ook op geen enkele manier weerwerk bieden aan de monsterlijke politiek van het totalitarisme. Terwijl het totalitarisme de mensen in de verlatenheid duwt en hen van elke ervaring van de wereld berooft, is het oordelen een belangrijke, zoal niet de belangrijkste activiteit waarin mensen met elkaar hun bekommernis om de gemeenschappelijke wereld delen. Oordelen is niets anders dan dit "met anderen delen van de wereld".<sup>3</sup> Wie oordeelt, neemt zijn verantwoordelijkheid voor de wereld en geeft blijk van wat Arendt *amor mundi* heeft genoemd. Arendt vindt er geen doekjes om: geen oordeel vellen brengt de wereld in gevaar. Merkwaardig genoeg onderbouwt ze deze stelling met een eigenzinnige verwijzing naar de evangelies. Zowel *Matteüs* (18,7) als *Lucas* (17,1-2) hebben het over het aanstootgevende, de ergernissen die onvergeeflijk zijn. Ze gebruiken hiervoor het Griekse woord *skandala*. Bij Arendt ontstaan de schandalen uit het verzuim om te oordelen. Hiermee maakt ze meteen duidelijk hoeveel gevaar er schuilt in het hedendaagse beroep op de Bijbel om van alle oordelen af te zien.

Uit de onwil of het onvermogen ons door middel van een oordeel met anderen te verbinden, ontstaan de echte *skandala*, de werkelijke struikelblokken die geen menselijke macht kan verwijderen, omdat ze niet zijn veroorzaakt door menselijke en in

---

<sup>2</sup> Deze uitspraak is van John Bradford (1510-1555), maar gaat terug op de eerste brief van Paulus aan de Korintiërs (15,8). Ze wordt geciteerd door Arendt in *Eichmann in Jerusalem*. Harmondsworth, Penguin Books, 1985, p. 296.

<sup>3</sup> H. Arendt, "The crisis in culture". In: *Between Past and Future*. Harmondsworth, Penguin, 1983, p. 221.

menselijke zin begrijpelijke motieven. Daarin ligt de verschrikking en tegelijkertijd de banaliteit van het kwaad.<sup>4</sup>

pp13

## II.

*Oordelen* had het derde deel van *Het leven van de geest* moeten worden. Arendt is echter enkele dagen na het beëindigen van *Willen* gestorven. In haar schrijfmachine heeft men het titelblad van het derde deel gevonden, met daarop een dubbele aanhef.<sup>5</sup> In het boek dat haar voor ogen stond, zouden naar alle waarschijnlijkheid haar colleges over Kants politieke filosofie worden verwerkt. Deze heeft ze in verschillende vormen vanaf 1964 gegeven, zowel aan de University of Chicago als aan de New School for Social Research. Die colleges worden veelal als voorstudie voor het nog te schrijven boek over oordelen beschouwd, en werden intussen ook vaak verkeerdelijk als het derde deel van *Het leven van de geest* uitgegeven. Voor ons staat het evenwel vast dat Arendt het niet op alle punten met Kant eens was, ongeacht haar bewondering voor de *Kritiek van het oordeelsvermogen*: zo maakt ze kritische opmerkingen bij Kants dubbelzinnige houding ten aanzien van de Franse Revolutie, of bij zijn weinig geproblematiseerd geloof in de Vooruitgang. Bovendien is het niet zo dat Arendt zich in deze colleges voor het eerst met het oordelen inlaat. Het oordelen is voordien al een belangrijk thema in haar denken. Daarom hebben wij ons in dit boek niet beperkt tot de colleges over Kant, maar nog enkele andere teksten opgenomen. Toch willen wij beklemtonen dat wij hierbij allerm minst de pretentie hebben om het ontbrekende derde deel van *Het leven van de geest* te reconstrueren.

De eerste hier opgenomen tekst, *De moeilijkheden van het begrijpen*, dateert van 1954 en is een uitloper van Arendts monumentale studie over het totalitarisme, die in 1951 verscheen. De "moeilijkheden" waarvan sprake in de titel hebben juist betrekking op het begrijpen van het totalitarisme: deze totaal nieuwe regeringsvorm is zonder voorgaande

---

<sup>4</sup> H. Arendt, *Verantwoordelijkheid en oordeel*. Rotterdam, Lemniscaat, 2006, p. 150 (lichtjes gewijzigde vertaling).

<sup>5</sup> Wij komen in punt IV van deze inleiding op die aanhef terug.

in de westerse geschiedenis en lijkt daarom elk begrip te boven te gaan. Dat wil zeggen dat er nog geen algemene begrippen zijn die op dit nieuwe fenomeen licht kunnen werpen, maar eveneens dat de oude categorieën niet meer bruikbaar zijn. Of zoals Arendt tot op het laatst zal blijven herhalen: hoe begrijpen dat mensen in staat zijn tot een kwaad

#### pp14

dat de wereld in een woestijn verandert, dat onvergeeflijk is en tegelijk niet kan worden bestraft, dat niemand tot profijt strekt, maar een onherstelbare schade aanricht? Toch is dit niet Arendts laatste woord: integendeel, zij roept ons onverbiddelijk op om al denkend de confrontatie met het totalitarisme aan te gaan. Alleen op die manier vinden we een weg naar onszelf, heroveren we een plaats in de wereld zonder te loochenen dat zich in die wereld onvergeeflijke en onaanvaardbare dingen hebben voorgedaan. In haar "Woord vooraf" bij *Totalitarisme* had Arendt al iets gelijkaardigs geponeerd:

Begrijpen betekent dat men de last van de eeuw onderzoekt en bewust draagt - niet dat men het bestaan ervan ontkent, noch dat men er gedwee voor zwicht. Kortom, begrijpen betekent dat men aandachtig, onbevangen (of zonder vooringenomenheid), de confrontatie aangaat met, en weerstand biedt aan de werkelijkheid - wat die ook moge zijn."<sup>6</sup>

Begrijpen is dus een vorm van verzet bieden en daarom kan Arendt het ook omschrijven als "de andere kant van het handelen".

Wat Arendt hier *begrijpen* noemt, zal ze later *oordelen* noemen. Het gaat dus niet om een begrijpen dat het wezen van iets vat, maar om het zoeken naar de betekenis van een concreet fenomeen. Dit begrijpen voltrekt zich als Kants "reflecterende oordeel" waarbij iets wordt bepaald hoewel het niet onder een algemene noemer kan worden gesubsumeerd. Zoals we volgens Kant in staat zijn om te zeggen dat iets schoon is,

---

<sup>6</sup> H. Arendt, *Totalitarisme*. Amsterdam, Boom, 2005, p. 41.

hoewel we niet over het algemene begrip "schoonheid" beschikken, of niet weten wat schoonheid in het algemeen is.

Telkens wanneer Arendt dit oordelen aan een analyse onderwerpt, maakt ze ook gebruik van het begrip *common sense*. In tegenstelling tot de meeste moderne filosofen behandelt Arendt dit begrip niet neerbuigend: *common sense* valt voor haar niet samen met "boerenverstand" en is meer dan de neerslag van overgeërfde vooroordelen of algemene wijsheden, zoals we die in spreekwoorden aantreffen. Ze herinnert integendeel aan een andere, pre-moderne

### pp15

betekenis van de term, die ze in lijn brengt met een inzicht uit de fenomenologie: *sensus communis* is voor Thomas van Aquino het zesde zintuig dat de diverse gegevens van de zintuiglijke ervaring verenigt, mededeelbaar maakt en een plaats geeft in een met anderen gedeelde, gemeenschappelijke wereld. (De witte kleur en de zoete smaak horen bij hetzelfde klontje suiker, waar mijn kind, net als ik, verzot op is.) Daarnaast wordt in de fenomenologie de *sensus communis* herontdekt: de *sensus communis* is een gewaarwording die al mijn zintuiglijke waarnemingen vergezelt en mij het aan elk wetenschappelijk bewijs voorafgaand geloof schenkt dat aan mijn waarnemingen een "werkelijkheid" beantwoordt (en dat ze dus niet op een fictie of hallucinatie berusten). Het witte en zoete horen bij een klontje suiker, dat onafhankelijk van mijn gewaarwording bestaat en ook voor anderen waarneembaar is. Deze *sensus communis* wordt door Arendt ook aangeduid met de term *le bon sens*: "het gezond verstand is dat zesde zintuig, dat wij niet enkel allen gemeen hebben, maar dat ons een plaats geeft in een gemeenschappelijke wereld en zo deze wereld mogelijk maakt".

Naast deze betekenis van *common sense* als *le bon sens*, die ze vooral in *Denken* uitwerkt, kent Arendt aan het begrip ook de betekenis toe van *community sense, gemeenschapszin*. Waar *le bon sens* zich vooral afstemt op het feitelijk gegevene en op het onderscheid tussen waar en onwaar en dus op kennis, hebben we de gemeenschapszin nodig als we waardeoordelen uitspreken - "dit is mooi", "dit is lelijk" of "dit is walgelijk"- waarin we de betekenis van concrete fenomenen trachten te vatten. De gemeenschappelijkheid van de wereld wordt niet alleen gedeeld in waarheidsuitspraken, maar ook in waardeoordelen. Het verschil tussen beide is dat een waarheidsuitspraak

dwingend is, op grond van de evidentie die ze uitdrukt, terwijl een waardeoordeel op zoek moet gaan naar instemming - "vind je dit ook niet een uitzonderlijk mooi schilderij?" De gedachte dat niet alleen waarheidsuitspraken, maar ook waardeoordelen een gemeenschappelijke wereld veronderstellen, blijft bij Arendt lang impliciet en wordt eigenlijk pas volledig uitgewerkt in haar colleges over Kants politieke filosofie. De geweldige ontdekking bij de lectuur van die colleges is dat Arendt, tegen de orthodoxe pp16

interpretatie in, Kant beschouwt als een eminent voorbeeld van een "politiek" denker, dat wil zeggen: een denker die niet vijandig staat tegenover de *human affairs*, die wars is van sympathieën voor de tirannie, die de filosofie niet beschouwt als een esoterische-elitaire aangelegenheid, een denker vooral die het kritisch en publiek gebruik van de rede propageert en tegelijk de noodzaak van de publieke ruimte voor het denken erkent. Arendt vindt in Kants smaakoordeel een oordeelsparadigma met een veel ruimer toepassingsveld dan alleen het esthetische. Esthetische, morele en politieke oordelen vertonen een zelfde structuur, en stichten altijd een minimale intersubjectieve eensgezindheid. De uitspraak "dit is mooi" is bijgevolg niet de allerindividueelste expressie van de allerindividueelste emotie, maar zal altijd op bijval kunnen rekenen: die intersubjectiviteit is voor Arendt het begin van een gemeenschappelijke wereld.

### III.

Vanuit het besef dat haar pleidooi voor het oordelen in feite volkomen *unzeitgemäß* is, poogt Arendt deze kiem van intersubjectiviteit die in elk oordeel verborgen ligt, te bewaren, om zo het tanende oordeelsvermogen van onze tijd nieuw leven in te blazen. Arendt koppelt deze teloorgang van het oordeelsvermogen aan de opkomst van de wetenschappen in de moderne tijd. Die wetenschappen hebben het geloof in de gewone ervaring aangetast en zo een gigantische wereldvervreemding op gang gebracht:<sup>7</sup> de werkelijkheid die wij met onze zintuigen ervaren, wordt tot schijnwerkelijkheid

---

<sup>7</sup> In het laatste hoofdstuk van *De menselijke conditie* (Amsterdam, Boom, 2009) wijdt Arendt aan deze wereldvervreemding een uitvoerige en diepgravende analyse.



gedegradeerd, omdat ze vervangen wordt door de werkelijkheid die de wetenschappen onthullen. De scheikunde leert ons dat water eigenlijk  $H^2O$  is, en niet het element waarmee we ons wassen of de drank waarmee we onze dorst lessen. Met andere woorden, de wetenschappen eigenen zich de toegang tot de werkelijkheid toe: die verloopt voortaan uitsluitend via hun methode. In deze door de wetenschappen ontsloten werkelijkheid is voor het menselijk subject, dat tussen geboorte en dood bestaat, geen plaats meer. Dat subject is alleen maar een storende

**pp17**

factor, een afwijking van statistische wetmatigheden. Deze we-reldvervreemding, die de werkelijkheid reduceert tot manipuleerbare objectiviteit, leidt volgens Arendt tot de vernietiging van de *common sense*, en dus van het oordeelsvermogen.<sup>8</sup> Dit gebrek aan oordeelsvermogen oogt vaak erg indrukwekkend en intelligent omdat het pronkt met geleerd jargon en mathematische formules, maar wordt door Arendt als *domheid* ontmaskerd. In "De moeilijkheden van het begrijpen" leidt deze ontmaskering tot een van haar meest provocerende stellingen: "Domheid is even gemeenschappelijk geworden als de *common sense* of gemeenschapszin vroeger was." Het lijkt geen twijfel dat Arendt het in dit opzicht eens is met Kant: "Eigenlijk is wat men domheid noemt een gemis aan oordeelsvermogen, en aan een dergelijk gebrek is niets te doen."<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Oordelen wordt overgelaten aan computermodellen, procedures en waarschijnlijkheidsberekeningen. Er zijn hiervan talloze voorbeelden. We pikken er enkele uit. Examens aan de universiteit worden hoe langer hoe meer *multiple choice*-toetsen, waarvan de quotering aan de computer overgelaten wordt. Als die "beslist" dat een student zakt, dan is daarvoor een "objectieve grond", en is er van subjectieve willekeur geen sprake meer. De beoordeling van studenten mag niet langer overgelaten worden aan hoogleraren, maar moetje toevertrouwen aan boven alle menselijkheid verheven computers. Iets gelijkaardigs heeft zich de laatste jaren voorgedaan in de economie, in het domein van fiscaliteit en financiën: dat wordt door op computermodellen gebaseerde beurstransacties beheerd en sluit de feitelijke mens met zijn behoeften en verlangens uit.

<sup>9</sup> I. Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, A 134/B 173. Het vervolg van de tekst luidt: "Een domme of beperkte geest, die het alleen aan een gepaste mate van eigen verstand en eigen begrippen ontbreekt, kan door studie heel goed worden geoefend, en kan het zelfs tot geleerdheid brengen. Aangezien zo'n geest dan meestal oordeelsvermogen ontbeert, is het helemaal niet ongewoon om zeer geleerde mannen aan te treffen die bij het toepassen van hun wetenschap vaak dat nooit te verhelpen gebrek laten zien."

Het waarmerk van de domheid is de logische consistentie. Arendt heeft in "Ideologie en terreur", het slothoofdstuk van *Totalitarisme*, aangetoond dat logiciteit voor de verlaten mens, die van zichzelf, de wereld en anderen afgesneden is, het enige overblijvende houvast is. Wiskundige proposities zijn altijd en overal geldig, ongeacht de omstandigheden. Precies daarom zeggen ze niets over de wereld. "Het enige vermogen van de menselijke geest dat noch het zelf noch de ander noch de wereld nodig heeft om betrouwbaar te functioneren en dat even onafhankelijk is van de ervaring als van het denken, is de bekwaamheid om logisch te redeneren vanuit een premisse."<sup>10</sup>

Arendts poging om de oprukkende domheid een halt toe te roepen is niet zonder gelijkenis met Heideggers poging om de alleenheerschappij van het rekenende denken en de techniek te doorbreken. Waar Heidegger een beroep doet op het *bezinnende denken* - een denken dat de dingen niet wil beheersen, maar zich oefent in een schroomvolle aandacht -, hoopt Arendt op een herstel van de zwaar gehavende gemeenschapszin. Het vers van Hölderlin, dat Heidegger zo dierbaar was, "Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch", zou ook zij instemmend citeren, zoals blijkt uit het einde van haar essay "Wat is vrijheid?", waar zij een gelijkaardige gedachte ontwikkelt:

**pp18**

Des te zwaarder de schaal doorweegt in de richting van onheil, des te miraculeuzer zal de daad, verricht in vrijheid, verschijnen; niet de redding immers, maar het onheil, is datgene wat altijd automatisch gebeurt en wat daarom altijd onweerstaanbaar moet lijken.<sup>11</sup>

Heidegger en Arendt distantiëren zich hier van het doemdenken: volgens Heidegger is aan de mensen de redding gegund wanneer ze het gevaar als gevaar onderkennen; volgens Arendt kunnen mensen het onheil afwenden wanneer ze onder ogen zien dat oordelen en handelen in onze wereld voortdurend gediscrediteerd worden. Immers,

---

<sup>10</sup> H. Arendt, *Totalitarisme*, p. 347.

<sup>11</sup> H. Arendt, "Wat is vrijheid?" In: *Tussen verleden en toekomst*. Leuven, Garant, 1994, p. 100.

mensen zijn hun vermogen om te oordelen niet definitief verloren, net zomin als hun vermogen om te handelen en een nieuw begin te maken.

Geheel volgens de logica van Hölderlins vers is de redding dus te vinden in wat gevaar loopt vernietigd te worden en wat de mensen dreigt ontnomen te worden: de gewone ervaring die nog restanten van de *gemeenschapszin* bevat, de activiteit van het handelen en spreken, het gesprek onder vrienden, het samen beraadslagen.

Wat hier op het spel staat, wordt door Arendt uiteengezet in haar teksten over Socrates, "Filosofie en politiek", en over Lessing, "Over menselijkheid in duistere tijden". Beide teksten illustreren hoe Arendt de traditionele filosofie (en metafysica) aan een deconstructie onderwerpt en ontmantelt. Waar de traditionele filosofie zichzelf altijd heeft gepresenteerd als een "waarheidsspreken" en daarbij steevast de epistemologische component van haar systeem heeft beklemtoond, legt Arendt het *politieke* fundament van de filosofie bloot: filosofie wordt bedreven door vrienden, "philoi", die met elkaar spreken en naar de zin van de menselijke activiteiten vragen. Socrates loopt in Athene rond en spreekt de mensen aan om met hen van gedachten te wisselen, om te horen hoe zij hun leven ervaren, om een dialoog op te zetten over hoe de wereld aan hen verschijnt en ondertussen te zoeken naar wat hen bindt en in eensgezindheid samenhoudt.

De achttiende-eeuwse Verlichtingsfilosoof Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) doet iets gelijkaardigs. In zijn publicaties werpt

### **pp19**

hij zich niet op als de geest die de waarheid heeft aanschouwd en dus bezit, maar integendeel als verdediger van godsdienstvrijheid en pleitbezorger van verdraagzaamheid. Het aloude principe *amicus Plato, magis amica veritas* ("Plato is mijn vriend, maar de waarheid nog meer") zweert hij af: hij zal de vriendschap nooit offeren aan de waarheid, al was het maar omdat die volgens hem niet bestaat, en integendeel met gespreksgenoten op zoek gaan naar een gedeelde mening. Het veronderstelde ideaal van de traditionele filosoof, die de weg naar de waarheid triomfantelijk heeft afgelegd en onderweg al zijn vrienden heeft kwijtgespeeld, verschijnt bij Lessing als een aberratie.

Niet de epistemologie of de waarheids- en kenleer schragen de filosofie, maar de *philanthropia*, de vriendschap onder de mensen, die door de Romeinen *humanitas* wordt genoemd. Lessing sluit zich hier aan bij de Romeinse politicus en filosoof Marcus Tullius Cicero, die er van overtuigd is dat het gezelschap van Plato te verkiezen is boven dat van zijn critici, zelfs als Plato zich vergist. Cicero formuleert dit in een krasse stelling:

*Errare malo cum Platone quam cum istis vera sentire.*

(Ik wil me liever met Plato vergissen dan ware gezichtspunten met zijn tegenstanders delen.)

Voor Cicero is dat een kwestie van beschaving, van *cultura animi*: een geciviliseerd iemand weet in wiens gezelschap hij zich wil ophouden, weet zijn vrienden te kiezen.<sup>12</sup> In de moderne tijd is op de stelling van Cicero een heel uitdagende variant geformuleerd. Ze staat te lezen in *Boze Geesten* van Dostojevski. Tijdens een verhit gesprek over het christendom roept een van de personages het volgende:

Maar was u het niet, die tegen me zei dat, als men u wiskundig zou bewijzen dat de waarheid niet in Christus gelegen is, dat u het dan toch liever met Christus zou houden dan met de waarheid?

**pp20**

Het gezelschap van Jezus, de vriendschap van Jezus, gaat boven het wiskundig bewijs dat Jezus niet de eniggeboren zoon van God is. Jezus' boodschap van liefde, zijn vergevingsgezindheid, zijn manier om met anderen om te gaan inspireren meer dan een falsificatie.

#### IV.

In haar vroegste teksten, zoals die over Socrates, beschrijft Arendt de politieke wijze van denken, die zich als een gesprek onder vrienden voltrekt, door de bril van Aristotelische

---

<sup>12</sup>. Arendt werkt dit uit in haar essay "The Crisis in Culture". In: *Between Past and Future*, p. 224.

begrippen zoals *philia* (vriendschap) en *phronêsis* (praktische wijsheid of oordeelkundigheid). Later doet ze in deze beschrijving een beroep op Kants notie van *erweiterte Denkungsart* of verruimd denken. Dit sluit aan bij het gesprek onder vrienden, zoals dat door Socrates gevoerd werd, maar verruimt het door ook de standpunten van afwezigen in rekening te brengen. De verruimde denkwijze wordt gekenmerkt door *discursiviteit*: het rent als het ware van de ene plaats naar de andere doorheen alle conflicterende visies totdat het uiteindelijk vanuit deze particulariteit opklimt tot een zekere algemeenheid. Tegelijk duwt het een besproken zaak in de openheid waar ze zich van alle kanten in elk mogelijk perspectief kan tonen.<sup>13</sup>

Tekenend voor iemand die blijk geeft van verruimd denken, is dat hij vanuit een *algemeen standpunt* over zijn eigen oordeel kan reflecteren. Dit impliceert niet alleen onpartijdigheid, exemplarisch belichaamd in de figuur van de rechter en de historicus, maar ook belangeloosheid: een eigenlijke openheid op de wereld is onmogelijk zolang men alleen met het eigenbelang of groepsbelang rekening houdt. Het innemen van een algemeen standpunt veronderstelt dat men afstand neemt van zijn onmiddellijke betrokkenheid, om een zaak te bekijken vanuit de *positie van de toeschouwer*. Dat het oordelen een onpartijdige toeschouwerspositie vereist, wordt door Arendt gaandeweg sterker beklemtoond. Zo kent ze in haar colleges over Kant een duidelijke prioriteit toe aan de toeschouwer

## pp21

boven de actor. Dat betekent evenwel niet dat zij het oordelen aan het actieve leven heeft willen onttrekken. Als er al van een verschuiving sprake is, dan in de zin dat Arendt in haar colleges over Kant, méér dan in *De menselijke conditie*, beklemtoont dat ook de actor, wil hij echt het eigenbelang en groepsbelang overstijgen, als een toeschouwer naar zijn eigen handelen moet kijken. Geen handelen zonder oordelen.<sup>14</sup> Ook het

---

<sup>13</sup>. Zie hiervoor ook "Truth and Politics". In: *Between Past and Future*. (Of "Waarheid en Politiek". In: *Tussen verleden en toekomst*.)

<sup>14</sup>. Men mag hierbij niet uit het oog verliezen dat Arendt in *De menselijke conditie* wijst op de nauwe band tussen handelen en spreken. Ofwel wordt het handelen door een toelichtend spreken begeleid, ofwel is het een taaldaad, en bestaat het uit niets anders dan een spreken. Het hoeft geen betoog dat dit spreken heel vaak een vorm van oordelen is.

omgekeerde is overigens waar. Oordelen is altijd een vorm van spreken in het publieke domein, en in die zin altijd ook een handelen.<sup>15</sup>

Het spreekt dus vanzelf dat Arendts oordelende toeschouwer niet de positie inneemt van de eenzame filosoof die een contemplatief leven leidt, en in eenzaamheid de eeuwige dingen aanschouwt. Integendeel, de oordelende toeschouwer is nooit alleen. Hij woont in gezelschap "het schouwspel van het leven" bij en wisselt zijn indrukken uit met anderen. Hij maakt deel uit van een publiek. De afstand die hij van het schouwspel neemt, is duidelijk van een andere orde dan de afstand die de filosoof neemt. Het oordeel van de toeschouwer beoogt onpartijdigheid, maar blijft afhankelijk van de kijk van anderen. De *bios theôrêtikos* van de filosoof begint als hij het gezelschap van zijn medemensen achter zich laat, en dus ook hun ongewisse opinies, die alleen een "het-schijnt-me-toe" en geen dwingende waarheid uitdrukken.<sup>16</sup>

Kortom, Arendt beklemtoont het contrast tussen oordelen en contempleren. Dat contrast komt tot uiting in de dubbele aanhef van haar colleges over Kant. Enerzijds is er de uitspraak van Cato de Oude, ontleend aan *Pharsalia* van de Romeinse historicus Marcus Annaeus Lucanus (39-65): "Victrix causa diis placuit sed victa Catoni" ("De zegevierende zaak behaagde de goden, maar de overwonnen zaak behaagt Cato"). Anderzijds is er de uitspraak van Goethe (1749-1832) uit *Faust*.

Könnst' ich Magie von meinem Pfad entfernen,  
Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen,  
Stünd' ich, Natur, vor Dir ein Mann allein,  
Da war's der Mühe wert ein Mensch zu sein.

---

<sup>15</sup>. Dat geldt zelfs voor de historicus, die volgens Arendt zowel "zegt wat is" als "oordeelt", en in die zin ook een rechter is. Het is duidelijk dat de historicus, aangezien hij pas aan het werk gaat wanneer de gebeurtenissen hun beloop hebben gehad, minder direct betrokken is bij wat hij beschrijft en beoordeelt, dan de journalist en de politicus, die als tijdgenoten - de eerste meer vanaf de zijlijn dan de tweede - oordelen over wat aan het gebeuren is. De concrete modaliteiten van het oordelen kunnen verschillen, maar de *modus operandi* blijft gelijk.

<sup>16</sup>. Zie hiervoor H. Arendt, *Denken*. Zoetermeer, Klement, 2012, p. 132.

pp22

*Kon ik magie van mijn pad verwijderen  
de toverspreuken helemaal afleren,  
stond ik voor U, natuur, een man alleen,  
dan loonde het de moeite een mens te zijn.*

Cato laat het oordelen niet over aan de goden, ook niet aan de god van de moderniteit, de geschiedenis, maar neemt die verantwoordelijkheid op zich, en poogt aldus aan de mensen, ook aan de verliezers, hun waardigheid terug te geven. Faust, daarentegen, heeft zich van de menselijke aangelegenheden afgewend, hij werpt een onttoverde blik op de natuur en vindt in dit eenzame schouwen voldoening.<sup>17</sup>

## V.

Het verruimde denken, dat standpunten van afwezig in overweging neemt en onpartijdigheid bereikt, kan niet worden beoefend zonder *verbeelding*. Dit beroep op de verbeelding komt als een machtig refrein in Arendts teksten over het oordelen terug. De verbeelding stelt ons in staat om de onmiddellijkheid en de subjectiviteit van onze smaakoordelen te overstijgen en op een mentaal niveau te brengen. Dat is immers het verrassende van Kants onderneming in zijn *Kritiek van het oordeelsvermogen*: dat hij voor zijn analyse van het esthetische (en bij uitbreiding het politieke en morele) oordeel vertrekt van het empirische smaakoordeel ("ik lust geen oesters"), maar niet zonder de directheid en radicale subjectiviteit en niet-mededeelbaarheid ervan te corrigeren. Die correctie wordt vooreerst mogelijk dank zij de verbeelding, die de objecten van de uitwendige zintuiglijkheid (het zien, horen en tasten) transformeert tot "gevoelde" objecten, alsof ze het voorwerp waren van een innerlijke zin. Daardoor ontstaat afstand tegenover de onmiddellijke beroering door de dingen in de zintuiglijke waarneming, en

---

<sup>17</sup>. Zie ook J.Taminiaux, *Het Thracische meisje en de professionele denker*. Nijmegen, SUN, 2000, hfdst. VI.

wordt het mogelijk het geziene en gehoorde "mentaal" te smaken, dat wil zeggen te discrimineren tussen wat behaagt en mishaaft in de voorstelling, op het ogenblik dat de dingen niet meer

### pp23

aanwezig zijn in de gewone zin van het woord. Deze afstand is de basisvoorwaarde voor de belangeloosheid en onpartijdigheid van het waardeoordeel.

Daarmee is de rol van de verbeelding in het oordelen echter nog niet uitgespeeld. Ze stelt het oordelende individu ook in staat om in het particuliere iets *algemeens* te ontdekken - niet de algemeenheid van een concept, zoals in het cognitieve oordeel, maar die van een voorbeeld. Deze algemeenheid overstijgt de subjectieve aantrekkingskracht die het particuliere op mij uitoefent of het persoonlijke belang dat ik eraan hecht, en maakt het ook voor anderen betekenisvol. Volgens Arendt wordt de rol die de Kantiaanse schemata in de kennis spelen, in het oordelen overgenomen door voorbeelden.

We kunnen een tafel zien of bedenken die we beoordelen als de best mogelijke tafel en die we als voorbeeld nemen van hoe tafels eigenlijk behoren te zijn: de *exemplarische tafel* ("exemplarisch" komt van *eximere*, "iets particuliers uitkiezen"). Dit voorbeeld is en blijft een particulier iets dat in zijn particulariteit de algemeenheid onthult die op geen enkele andere manier gedefinieerd kan worden. Moed is *zoals* Achilles, enzovoort. (Zie college 13 van de Kant-colleges.)

Is het oordelen ondenkbaar zonder verbeelding, het zou evenmin mogelijk zijn zonder gemeenschapszin (*community sense*). Een waardeoordeel spreekt zich uit over de zin of zinloosheid van wat gebeurt en van wat gedaan en gezegd wordt. Het doet dat door een gemoedstoestand mee te delen, met name het gevoel van lust of onlust, dat in het gemoed ontstaat tijdens een reflectie over een particulier fenomeen. Tijdens die reflectie oordeel ik ook over de mate van *mededeelbaarheid* van mijn gevoel. Die mededeelbaarheid is voor Kant het criterium bij uitstek waaraan af te lezen valt of mijn oordeel méér uitdrukt dan de idiosyncrasie van mijn onmiddellijke gewaarwording.



Welnu, het is onze gemeenschapszin die ons in staat stelt om over die mededeelbaarheid te beslissen, doordat

#### pp24

we ons in de positie van anderen verplaatsen en ons oordeel toetsen aan de mogelijke oordelen van anderen.

Bij de aanvang van het laatste college over Kant formuleert Arendt zeer helder waar de Kantiaanse gemeenschapszin uiteindelijk op neerkomt:

Deze gemeenschapszin is datgene waaraan het oordeel in ieder van ons appelleert, en het is dit mogelijke appèl dat oordelen hun specifieke geldigheid verleent. Het gevoel van het-bevalt-me-of-het-bevalt-me-niet, dat uiterst privé en niet-mededeelbaar lijkt, is in feite in deze gemeenschapszin geworteld en leent zich tot communicatie zodra het getransformeerd wordt door een reflectie die rekening houdt met alle anderen en hun gevoelens. De geldigheid van deze oordelen is nooit gelijk aan de geldigheid van cognitieve of wetenschappelijke uitspraken, die strikt genomen ook geen oordelen zijn. (Als iemand zegt: "De lucht is blauw" of "Twee en twee is vier", dan "oordeelt" hij niet; hij zegt wat [het geval] is, gedwongen door wat ofwel voor de zintuigen ofwel voor de geest klaar en duidelijk blijkt.) In tegenstelling hiermee kunnen we nooit iemand dwingen om met onze oordelen in te stemmen - "dit is schoon", "dit is verkeerd". (Kant gelooft niet dat morele oordelen het product zijn van reflectie en verbeelding; daarom zijn het voor hem strikt genomen geen oordelen.) We kunnen alleen "dingen naar" de instemming van alle anderen of hen ertoe "verleiden". En in deze poging om de anderen te overtuigen doen we eigenlijk een beroep op de "gemeenschapszin". Met andere woorden, wanneer we oordelen, oordelen we als lid van een gemeenschap.

In dit laatste college maakt Arendt ten slotte andermaal duidelijk waarom ze Kants *Kritiek van het oordeelsvermogen* als een politiek-filosofisch geschrift beschouwt. Kant brengt de gemeenschapszin immers in verband met "de sociabiliteit als de oorsprong van het humane in de mens"; dat wil zeggen dat hij de sociabiliteit beschouwt

als de eigenlijke essentie van de mensen, voor zover ze wereldlijke wezens zijn. Hierin ziet Arendt "een radicale breuk met al die theorieën die beklemtonen dat mensen van elkaar afhankelijk zijn om in hun *noden* en *behoeften* te voorzien". Volgens Kant veronderstelt minstens één van onze *mentale vermogens*, het oordeelsvermogen, de aanwezigheid van anderen. Dit vermogen is dus ook de bron, of één van de bronnen, waaraan het samenleven van mensen ontspringt. Zonder de gemeenschapszin zouden wij ons ten overstaan van anderen in de wereld niet verstaanbaar kunnen maken, en zou er bovendien geen enkele vorm van met anderen gedeelde "zin" (of "onzin") kunnen ontstaan; van een politieke gemeenschap zou nooit sprake kunnen zijn, want de pluraliteit zou in dat geval uitsluitend de gestalte van een loutere *verspreiding* en *versnippering* kunnen aannemen, "een maatschappij van mensen die, zonder een gemeenschappelijke wereld die hen tegelijk zou verbinden en scheiden, ofwel leven in een hopeloze verlatenheid en afzondering, ofwel tot een massa samengeperst worden".<sup>18</sup>

## VI.

Zonder oordelen geen gemeenschappelijke wereld. Of, anders gezegd, we oordelen altijd als lid van een menselijke gemeenschap. De grote kunst van het oordelen bestaat er dus in om te appelleren aan een zo breed mogelijke *sensus communis* of gemeenschapszin.

In maart 1865 hield Abraham Lincoln de inaugurale rede bij de aanvaarding van zijn tweede ambtstermijn als president van de Verenigde Staten. In die rede poogt hij, niet voor het eerst, de natie te verenigen rond de overtuiging dat slavernij moet worden afgeschaft. Hij doet dat op een manier die vandaag als ronduit problematisch zou worden bestempeld, niet alleen omdat hij zich beroept op de door het christelijk geloof

---

<sup>18</sup> H. Arendt, "Het geschiedenisbegrip bij de Ouden en de Modernen". In: *Politiek in donkere tijden. Essays over vrijheid en vriendschap*. Amsterdam, Boom, 1999, p. in.

gevoede gemeenschapszin van zijn landgenoten, maar ook omdat hij aan de burgeroorlog een religieuze interpretatie geeft: hij beschouwt die als een straf van God, als een terechte vergelding voor "de rijkdom

### pp26

die vergaard is door tweehonderdvijftig jaar niet-verloonde arbeid van de slaaf". In de huidige, door en door geseclariseerde westerse samenleving, zou een dergelijk gebruik van religieuze taal in het publieke domein op hevig protest onthaald worden. De moderne politiek verdraagt geen beroep op een religieus absolute, in welke vorm dan ook. Men kan daarom terecht betreuren dat Lincoln in zijn opmerkelijke rede helemaal geen gebruik maakt van een ander argument dat hem ter beschikking stond - de gelijkheid van alle mensen die in de Amerikaanse grondwet ingeschreven staat. Maar ondanks dit aanvechtbare beroep op een religieuze duiding verdient Lincoln nog steeds onze bewondering, omdat hij zich met de moed van zijn overtuiging ingezet heeft voor een rechtvaardige zaak. "Vanzelf" zou die afschaffing er nooit gekomen zijn. Als men weet dat in het Zuiden van het land gevreesd werd dat het verdwijnen van de slavernij de economie zou doen ineensstorten, en als men weet dat de meeste Amerikanen vooral de beëindiging van de burgeroorlog wensten, en veel minder de afschaffing van de slavernij, dan kan men zich een idee vormen van de tegenstand waarmee Lincoln af te rekenen had.

De religieuze duiding biedt Lincoln de mogelijkheid om een beroep te doen op de gemeenschapszin van de Amerikanen, die in het religieuze een steunpunt vindt, maar tegelijk om die gemeenschapszin open te breken: met een verwijzing naar de evangeliën veroordeelt hij de slavernij als een aanstootgevende en ergerniswekkende zaak, een *skandalon* - een Bijbelse term die ook Arendt gebruikt, zoals we hebben gezien. Hij vertrouwt erop dat zijn medeburgers die veroordeling begrijpen en onderschrijven en dus zijn mening delen dat het voor christenen ongeoorloofd is om burgers te zijn van een land dat slavernij gedooft.

Door de slavernij een *skandalon* te noemen, heeft Lincoln voor duidelijke taal gekozen, in de hoop dat de meerderheid van zijn medeburgers de afgevaardigden in het Congres zal volgen en instemmen met het oordeel dat slavernij alleen maar weerzin en walging kan oproepen.

Op die manier bouwt Lincoln een brug tussen de gedeelde gemeenschapszin van de Amerikaanse bevolking en de beroemde woorden uit de Onafhankelijkheidsverklaring *All men are created equal*. Hij is de republikeinse zaak toegedaan, zoals blijkt uit de beroemde rede die hij in november 1863 na de bloedige slag van Gettysburg hield. In die rede aanvaardt hij de opdracht om trouw te blijven aan het gelijkheidsprincipe uit de Onafhankelijkheidsverklaring, die 87 jaar voordien door de *Founding Fathers* is neergeschreven, en spreekt hij de hoop uit "that government of the people, by the people, for the people, shall not perish from the earth".<sup>19</sup>

Op 15 april 1865 werd Abraham Lincoln doodgeschoten. Maar zijn moordenaar is er niet in geslaagd de republiek van rechtvaardige wetten en vrije burgers te vermoorden, noch het oordeel dat slavernij een *skandalon* is.

---

<sup>19</sup>. Zowel de inaugurale rede als de Gettysburg-speech zijn te vinden op: [www.abrahamlincolnonline.org/lincoln/speeches/speech.htm](http://www.abrahamlincolnonline.org/lincoln/speeches/speech.htm).