

Een man zonder hoofd

Een oefening in een post-metafysisch *begrijpen*. Een filosofische onderzoeking met als uitgangspunt de verschuivingen in Hannah Arendts politieke denken: over totalitaire tendensen, een bedrieglijk bureaucratisch element, het vermogen om te denken en oordelen en de mogelijkheid om zowel in de praktijk als in de vertelkunst *opnieuw te beginnen*.

Masterthesis Wijsbegeerte

Erasmus Universiteit Rotterdam

2011-2013

Caroline van Twillert (311675)

Leerstoelgroep: Praktische Filosofie

18 ECTS

Begeleider: Dr. G.H. van Oenen

Adviseur: Dr. T.K.A.M. de Mey

Aantal woorden: 53.020





Inhoud

Afkortingen	Voorwoord	Inleiding	Hoofdstuk 1	Hoofdstuk 2	Hoofdstuk 3
-------------	-----------	-----------	-------------	-------------	-------------

Afkortingen

Voorwoord

Inleiding

15 - 21

1.1	Inleiding	15
1.2	Van een theologisch en metafysisch kwaad naar een seculiere opvatting	15
1.2.1	Kwaad als begrip in het denken	15
1.2.2	De religieuze opvatting van het kwaad	16
1.2.3	De verschuiving van een religieuze naar een seculiere opvatting van het kwaad	16
1.3	Ricoeur, Safranski en het kwaad: de <i>Adamsmythe</i>	17
1.3.1	Het verbreken van de relatie met God	17
1.3.2	Een voorzet tot een post-metafysisch <i>begrijpen</i>	20

23 - 30

2.1	Inleiding	
2.2	Hannah Arendts <i>roekeloze optimisme</i> en <i>roekeloze wanhoop</i>	
2.2.1	Zomer 1950	
2.2.2	Het totalitarisme in drie stadia	
2.3	Totale Dominantie: de ontkenning van vrijheid	
2.3.1	De doodsfabrieken	
2.3.2	Drie stappen verwijderd van het <i>uitgeholde</i> lichaam	

31 - 38

3.1	Inleiding	
3.2	Immanente begrip	
3.2.1	Kwaad	
3.2.2	Geen	
3.2.3	Kants	
3.3	Herin	
3.3.1	Trans	
3.3.2	Alles	
3.3.3	Das w	

dsoppgave

Hoofdstuk 3	Hoofdstuk 4	Hoofdstuk 5	Samenvatting	Literatuurlijst	Dankwoord
32 - 42	44 - 60	62 - 82	84 - 86	88 - 90	92 - 94
Inleiding 32	4.1 Inleiding 44	5.1 Inleiding 62			
Immanuel Kant: grondlegger van het begrip radicaal kwaad 32	4.2 Adolf Eichmann: van vertegenwoordiger tot bureauoordenaar 45	5.2 Niet-denken leidt tot een uitbarsting van geweld: de vriendschap tussen mij en mezelf 63			
Kwaad te willen ter wille van het kwaad zelf 32	4.2.1 Het begin van een controversiële carrière 45	5.2.1 Het vermogen om te denken 63			
Geen mens wordt zonder fouten geboren 33	4.2.2 Eichmann in functie: een SS-expert 46	5.2.2 Niet-denkende mensen zijn slaapwandelaars 66			
Kants moraalfilosofie in Auschwitz 35	4.2.3 Eichmann: mythisch monster, komiek 47	5.2.3 De relatie met de wereld: voorbij egoïsme met een gedeeld verstand 68			
Herinnering aan het ondenkbare 38	4.3 Een man in een glazen kooi 48	5.3 De (on)mogelijkheid tot vergeven 72			
Transformatie van de menselijke natuur 38	4.3.1 Waarom hebt u ondersteuning verleend? 48	5.3.1 Vergeving en beloven: de continuïteit binnen menselijke relaties 73			
Alles is mogelijk 39	4.3.2 Een eerlijk proces 52	5.3.2 De onvoorwaardelijke vergeving 74			
Das was geschah 41	4.3.3 Het vonnis van Hannah Arendt 53	5.3.3 Vergeving als wordingsproces en hel van de wanhoop 76			
	4.4 Het verschil tussen radicaal en banaal kwaad 55	5.4 De zonnebloem: het belang van de vertelkunst en nataliteit 77			
	4.4.1 De schimmel aan de oppervlakte 55	5.4.1 Zonder iets te zeggen ga ik de kamer uit 78			
	4.4.2 De banaliteit van het kwaad: een bedrieglijk bureaucratisch element 57	5.4.2 Het zou beter zijn als we alles verwarren 79			
	4.4.3 Poging tot weerstand: de mogelijkheid om niets te doen 59	5.4.3 <i>Ich will verstehen</i> 80			
		5.4.4 <i>The reward of storytelling is to be able to let go</i> 81			
			Samenvatting	Literatuurlijst	Dankwoord

Afkortingen



Afkortingen

In deze thesis wordt veel verwezen naar het werk van Hannah Arendt. Om de leesbaarheid te verhogen voer ik verwijzingen naar [vertalingen van] haar werk met afkortingen in.

- TIII.** Arendt, Hannah., 2005, *Totalitarisme*, inleiding, vertaling en glossarium door Remi Peeters en Dirk De Schutter, Amsterdam: Uitgeverij Boom.
- THC.** Arendt, Hannah., 2009, *De menselijke conditie*, vertaald uit het Engels door C. Houwaard, Amsterdam: Uitgeverij Boom.
- EIU.** Arendt, Hannah., 1994, *Essays in Understanding: 1930-1954*, inleiding en samengesteld door Jerome Kohn, New York: Schocken Books.
- EIJ.** Arendt, Hannah., 2007, *Eichmann in Jeruzalem. De banaliteit van het kwaad*, vertaald uit het Engels door W.J.P Scholtz, en inleiding van Ido de Haan, Olympus.
- LoM.** Arendt, Hannah., 1977, 1978, *The Life of Mind* (one-volume edition), geredigeerd door haar vriendin Mary McCarthy, Harcourt, Inc.
- D.** Arendt, Hannah., 2012, *Denken. Het leven van de geest*, inleiding en vertaling door Remi Peeters en Dirk De Schutter, Zoetermeer: Uitgeverij Klement Pelckmans
- JE.** Arendt, Hannah., 2008, *Joodse Essays*, vertaald door Henk Schreuder, Atlas.
- KPF.** Arendt, Hannah., 1996, *Oordelen: lezingen over Kants politieke filosofie*, Amsterdam: Krisis/Parrèsia.
- VO.** Arendt, Hannah., 2006, *Verantwoordelijkheid en Oordeel*, samengesteld en ingeleid door Jerome Kohn, biografische schets door Hessel Daalder en vertaald door Marjolijn Stoltenkamp, Rotterdam: Lemniscaat.



Voornwoord



Voorwoord

*Zijn blik is van het lopen langs de stangen
zo moe geworden dat hij niets meer ziet
dan stangen. Stangen houden hem gevangen,
duizenden stangen, en daarachter niets.*

*De zachtheid van zijn lenig sterke pas,
die altijd weer de kleinste kring beschrijft,
is als een dans van kracht rondom een as
waarin een machtig willen is verstijfd.¹*

Ons wereldbeeld is veranderd nadat Hitler op 30 januari 1933 tot Rijkskanselier werd benoemd. Zijn werkelijke politieke uitgangspunten waren toen nog ondenkbaar, maar de bravoure waarmee hij de Duitse bevolking een beter maatschappelijk en economisch Duitsland beloofde, zorgde dat hij vrijwillig en met een meerderheid werd gekozen; 44% van de kiezers stemde voor de NSDAP. Duitsland werd overschaduwd door de naschokken van de Eerste Wereldoorlog en de bevolking werd geteisterd door armoede en onzekerheid. Niet wetende dat tien jaar later het politieke stelsel zou uitgroeien tot een min of meer geolied bureaucratisch systeem die verantwoordelijk zou worden voor de massavernietiging van joden, zigeuners, homoseksuelen, militairen en zij die verplicht werden om te werken in concentratie- en vernietigingskampen.

Ieder jaar worden we met de herdenking van 4 en 5 mei geacht stil te staan bij diegenen die gestorven zijn en de vrijheid te herleven die ons zo dierbaar is. Het is belangrijk om te gedenken en waarderen, maar het is niet gemakkelijk om tevens de vraag te stellen naar het kwaad en het lijden dat met deze episode van de geschiedenis gepaard is gegaan. Regelmatig twijfel ik over de reacties die dit onderwerp met zich meebrengt. Enerzijds hebben mensen er genoeg van. Anderzijds neem ik een risico: de gebeurtenissen die ik zal beschrijven en de oordelen die ik zal vellen, kunnen kwetsend zijn. De overlevenden, de mensen die te maken hebben met de overlevenden of simpelweg degenen met een mening, kunnen door wat ik te zeggen heb in verlegenheid worden gebracht, of misschien zelfs gekrenkt worden. Hoewel deze gedachten niet zomaar verdwijnen, wil ik niet opgeven, want hoewel het clichématig kan klinken, ben ik overtuigd dat de laatste woorden hierover nooit gezegd zullen worden. Ik voel me verplicht aan de mensen die niet meer terug zijn gekomen, aan de mensen die onschuldig naar een geïsoleerde leefwereld zijn gestuurd en ook aan de mensen die wel teruggekeerd zijn, maar geen woorden konden vinden om de ervaringen en het vernietigende effect op hun mens-zijn te uiten – behalve door 's nachts schreeuwend en badend in het zweet wakker te worden door een steeds herhalende nachtmerrie – of zij die enkel een krans konden leggen.

Deze thesis schrijf ik ook voor opa, Melis van Twillert, die in 2010 gestorven is. Hij is gedurende de Tweede Wereldoorlog in Putten opgepakt en naar verschillende werkkampen gestuurd, waaronder het concentratiekamp Neuengamme. Niet lang geleden las ik het verhaal over zijn ervaringen over de donkere periode in verschillende kampen. De mensen die hij heeft zien sterven of vermoord zien worden. De hoge werkdruk die extra belastend was door de slechte leefomstandigheden, maar vooral door de uithongering. Een honger die gestild werd met kikkers, maar ook een keer met mensenvlees. De reden waarom ik hem in dit voorwoord noem, is omdat Hannah Arendt laat zien dat sommige mensen niet durven op te staan, omdat ze weten dat niemand ooit zou erkennen dat ze zo dapper zijn of waren. Wat Arendt wil benadrukken is dat het ook de nazi misdadigers niet is gelukt om alle verhalen in een vergeetboek te doen raken. Er is altijd iemand die het verhaal kan vertellen. In deze thesis wordt zo'n vertelling (een gemeenschappelijk delen van leed) mijn verantwoordelijkheid. Ik houd het verhaal van mijn opa in leven.

Tijdens het lees- en denkproces ben ik geschrokken van de manier waarop het naziregime kordaat, planmatig en met een zekere efficiëntie mensen overbodig maakt. In de nauwkeurige beschrijving van historicus en schrijver Jaacov Lozowick² las ik hoe verschillende deportaties in gang werden gezet. Hoe de treinen werden

1 De strofen hierboven zijn uit het gedicht 'De panter', in: *Natuur zal kunst nooit blijvend evenaren*, Rainer Maria Rilke, vertaald door Peter Versteegen, opgenomen in: *Ik was een kind van Holocaust-overlevers* (2006) door Bernice Eisenstein.

2 Jaacov Lozowick., 2002, *Hitler's Bureaucrats: The Nazi Security Police and the Banality of Evil*, New York: Continuum.



klaargemaakt, over de tijdschema's werd gepuzzeld en hoe mensen als vee met volgnummers vertrokken naar het Oosten. Menigmaal las ik met een zekere *gedachteloosheid*³, een vorm van onverschillig lezen, zonder te beseffen dat al die getallen 'mensen' waren. De insteek in deze thesis is niet om een onderscheid te maken tussen schuldigen en onschuldigen. In eerste instantie lijkt de schuldvraag in de situatie van de Tweede Wereldoorlog niet moeilijk te beantwoorden. Velen leggen de schuldvraag bij de nazieleiders. Door mijn literatuuronderzoek weet ik nu dat deze vraag niet gemakkelijk te beantwoorden is. Het totalitaire systeem is opgebouwd uit ontelbare lagen met als doel de rol van een uitvoerder of slachtoffer in een *split second* om te draaien. Daarnaast zijn er ook bijstanders, mensen die weten wat voor gruwelen er zich in de kampen afspelen, maar zich afzijdig houden. Hoewel dit een heel interessante ethische discussie is, is dat niet de focus van mijn thesis. Ik vind het aanduiden van verschillende groepen en tegenstrijdigheden niet relevant op dit punt. Het is belangrijker dat we op voorhand leren en proberen te begrijpen wat kwaad als begrip inhoudt.

Hier begint de opdracht van mijn thesis. De oefening in het begrijpen van wat deze leden van een grote beweging voor ogen hadden wanneer ze hun taken uitoefenden. Hannah Arendt heeft met *The Origins of Totalitarianism* (1951) het totalitaire systeem – die heeft kunnen uitgroeien tot één van de meest gewelddadige episodes van genocide in onze geschiedenis – intellectueel omvat. Later zal ze in *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1963) dezelfde gebeurtenis vanuit een ander perspectief belichten. Hierin beschrijft ze het proces [met zoals zij het noemt "feiten"] van de veelbesproken oorlogsmisdadiger Adolf Eichmann. Hij stond in de jaren 60 ten overstaan van duizenden toeschouwers in het gerechtshof van Jeruzalem terecht. De reden waarom ik deze twee titels uitlicht is omdat Arendt [in de tussenruimte die deze boeken van elkaar scheidt] in de begripsvorming van het begrip kwaad, een conceptuele en filosofische sprong heeft gemaakt. Mijn doel is om deze sprong te onderzoeken zodat ik op die manier, samen met Arendt, tot een begripsvorming van het kwaad kom die ons in staat stelt om het begrijpen ervan toegankelijker te maken, wat tenslotte [en hier stem ik hoopvol] kan uitmonden in een wereldlijke en pluriforme vergevingsgezindheid, of een aanzet daartoe.

3 Dit is een filosofisch begrip van Hannah Arendt dat ik later in mijn thesis uitgebreid zal expliciteren. Het is een centraal begrip van Arendts analyse van het Eichmann proces in 1963.



maieidina



Inleiding

Alice Herz-Sommer is de hoofdpersoon van het boek *De pianiste van Theresienstadt* (2012) en één van de oudste Holocaust overlevenden. Ze groeide op in Praag en werd in 1942 op transport naar het getto Theresienstadt⁴ gestuurd. Haar muzikspel (ze was een virtuoos pianospeler) zorgde dat zij en haar zoon Rafi niet werden gedeporteerd naar Auschwitz. Zelfs de SS'ers vonden troost wanneer ze luisterden naar haar muzikale klanken

Toen Alice aanwezig was bij het Eichmann proces, ontdekte ze dat ze medelijden voelde, niet alleen vanwege het verloren, destructieve leven van de harteloze man in dat glazen hok, maar ook medelijden met het voltallige Duitse volk. De hevige woede van het publiek, zowel buiten voor de deur als binnen in de rechtszaal bij de mensen die ongeduldig wachtten op gerechtigheid, verontrustte haar evenzeer. Geen rechtbank ter wereld kon de verloren levens terughalen en dit overmande haar met een diepe treurnis. De woorden van Schiller klonken onophoudelijk in haar hoofd: "Wilt gij uzelf leren kennen, observeer dan de daden van anderen. Wilt gij een ander leren kennen, kijk dan in uw eigen hart."⁵ Wat ik een bijzondere gedachte vind is dat Alice Eichmann heeft overleefd. De doodstraf was de prijs die Eichmann moest betalen voor zijn destructieve gehoorzaamheid. Terwijl Alice heel anders in het leven stond: onbevangen, met een drang tot studeren, bedachtzaam en altijd met een luisterend oor.

Ze is van mening dat begrip de basis is van het leerproces en een onmisbaar fundament voor rust en vrede: vrede in ons hart, in de steden en in onze wereld. Voordat mensen verontwaardigd naar de burens stappen om hun beklag te doen, voordat soldaten het gevecht aangaan, zouden ze zich moeten afvragen: "Kunnen we niet eerst proberen elkaar te begrijpen? Sinds wanneer lost het iets op om vijanden te maken?" Na de oorlogen die ze heeft doorstaan, is Alice niet bepaald naïef wanneer ze praat over begrip. Ze benadrukt: "Ga daar niet staan janken. Toon begrip⁶".

Begrip tonen, leren begrijpen en uiteenzetten wat het betekent om te vergeven is de opdracht en tegelijkertijd het opzet van deze thesis. Om die opdracht te vervullen heb ik gekozen voor de handvaten die Hannah Arendts werk biedt. In 2010, toen ik mijn bachelorscriptie schreef, maakte ik gebruik van *The Human Condition* (1958) waarin Arendt uiteenzet hoe wij het actieve leven (de wijze waarop mensen met elkaar, zichzelf en de wereld omgaan) kunnen begrijpen. Arendt is een geëngageerd denker die openstaat voor een veelheid aan meningen. Ze strijdt voor een publieke ruimte waar mensen met elkaar in gesprek kunnen gaan. De overtuiging waarmee Arendt het belang van zo'n publieke ruimte duidt, heeft mij geleerd dat iedereen gelijkwaardig is en persoonlijke zeggenschap heeft. Een van de werken die ik in deze thesis behandel, *The Origins of Totalitarianism* (1951), is in een heel andere periode geschreven dan de onze, de tijd net na de Tweede Wereldoorlog. Onvermoeibaar toont Arendt dat het de moeite waard is jezelf uit te dagen en te herpakken na iedere gebeurtenis. Ze overtuigt ons dat begrip, daadkracht (handelen en spreken) en optimisme [de mogelijkheid om de wereld te veranderen] zich nooit mogen laten overschaduwen door een vorm van onzekerheid en gedachteloze, passieve overgave.

In *The Origins of Totalitarianism* toont Arendt de oorsprong van een totalitair systeem in het nazitijdperk binnen een theoretisch en wetenschappelijk kader. De opdracht die Arendt geeft is: niet vergeten wat geen mens wil onthouden, wat betekent dat we ons niet onttrekken aan de pijnlijke herinnering. We dienen te kijken in de vervormde spiegel die het totalitarisme⁷ voorhoudt om vervolgens de wereld te redden en een gemeenschap

4 Theresienstadt was een modelkamp, oftewel een concentratiekamp waarin fictie centraal stond. Dit kamp was de enige deur naar de buitenwereld. Af en toe kwam het Rode Kruis langs om te controleren of de joodse inwoners (gevangenen) goed werden verzorgd. Op dat soort momenten werd het kamp omgebouwd tot een stad, met muziek, toespraken, een bakker en lachende kinderen. In Theresienstadt werd ook de propaganda film gemaakt, waarin de joden werden misleid (zodra ze op transport werden gesteld) dat ze terecht zouden komen in een paradijs. Vanwege deze functie van het kamp werd er zorgvuldig geselecteerd op kunstenaars, musici en schrijvers. "Wat de nazi's niet begrepen, is dat de kracht van de muziek, het vermogen om zowel de uitvoerenden als het publiek troost en hoop te bieden, sterker was dan de terreur van de onderdrukkers" in: Stoessinger, Caroline en Herz-Sommer, Alice., 2012, *De Pianiste van Theresienstadt*: 114

5 Stoessinger, Caroline en Herz-Sommer, Alice., 2012, *De Pianiste van Theresienstadt*: 153

6 Stoessinger, Caroline en Herz-Sommer, Alice., 2012, *De Pianiste van Theresienstadt*: 144

7 Totalitarisme is een politiek systeem waarbij alles ondergeschikt is aan de staatsidee en de politiek die in de gehele samenleving tot in de diepste geleidingen doordringt. Hannah Arendt stelt dat het totalitaire systeem van het nazisme een geheel nieuwe regeringsvorm is. Velen zijn kritisch t.o.v. deze gedachte, omdat het totalitaire systeem volgens deze critici kan worden vergeleken met een moderne vorm van dictatuur. Later in deze thesis zal deze controverse nog aan bod komen en zullen we zien dat Arendt deze stelling ontkracht door de verschillen tussen het nazistische karakter van het totalitaire systeem en de algemene opvatting van een dictatuur duidelijk aan te geven.



van vrije mensen te stichten. In *De opdracht van de politiek* (2007) beschrijft Dirk de Schutter enerzijds de verwoestende kracht van het totalitarisme, anderzijds zet hij Arendt neer als een dapper, sociaal en politiek denker. Zijn betrokken houding en Arendts moedige karakter heeft mij geïnspireerd om deze opdracht te onderzoeken, met het schrijven en publiceren van de *The Origins of Totalitarianism* wil Arendt zich kwijtschelden van de lastige taak die haar door de ontwikkelingen van de wereldpolitiek ten deel gevallen is, onderzoeken wat er gebeurd is, begrijpen zonder de schok van de ervaring uit te schakelen, de confrontatie aangaan met het ongehoorde (De Schutter 2007:19-20). Het werd haar taak om deze nieuwe gewelddadige verschuiving aan de wereld kenbaar te maken, al wist ze niet goed hoe, want ook voor haar was dit geheel nieuw en onverwacht. Hoewel Arendt net als Immanuel Kant deze gruwelen omvat met de filosofische noemer van “radicaal kwaad” zullen we later in deze thesis zien dat Arendt in staat was te vertrekken waar Kant beslist zijn denkproces te beëindigen. In eerste instantie omdat Arendt, in tegenstelling tot Kant, bevestigt dat er zoiets bestaat als ‘kwaad te willen ter wille van het kwaad zelf’. Kant wil niet erkennen dat er mensen zijn die kwade handelingen uitvoeren en dit tegelijkertijd doen ter wille van een kwade intentie.

Met de komst van de vernietigingskampen stond het voor Arendt buiten kijf dat ze deze uitvinding waar miljoenen lijken werden geproduceerd, moest onderzoeken. Maar wanneer Arendt in 1961 Adolf Eichmann ontmoet in een Israëliësch gerechtshof ziet ze een man die verslag doet met een onverklaarbare banale houding. Banaal omdat deze oorlogsmisdadiger niet radicaal is en geen sadistische trekjes vertoont. Deze man, schrijft Arendt, is doodgewoon. Een vraag die gesteld kan worden is: hoe maken we de gedachte leefbaar dat sommige uitvoerders van het nazisme geen monsterlijke figuren waren en wat betekent dat voor het denken over het kwaad in de toekomst? Tevens ligt in dit verband voor ieder individu een kritische uitdaging besloten, namelijk de reflectie op het uitgangspunt dat heel waarschijnlijk iedereen hetzelfde gehandeld zou hebben. Deze van elkaar verschillende interpretaties van het kwaad wil ik onderzoeken.

Ik heb bewust het begrip kwaad begrensd, omdat ik mijn onderzoek heb gekaderd binnen de geschiedenis van de Tweede Wereldoorlog en de uitwerking daarvan in het Eichmann proces in 1961-62. Dat kan de schijn wekken dat er na 1945 geen nieuwe vorm van kwaad is waargenomen. Dat zou onjuist zijn, om een voorbeeld te noemen, is er na de aanslag op de Twin Towers op 11 september 2001 in New York een nieuw discours ontstaan, bekend als de *War on Terror*. Ook dit is een gebeurtenis die net als de Tweede Wereldoorlog een reikwijdte heeft op macroniveau. Beide gebeurtenissen hebben het kalenderjaar opgedeeld in twee momenten van bedachtzaamheid, zowel de maand mei als september hebben een zwarte afdruk gekregen. Momenteel laat de oorlog in Syrië met zijn totalitaire karakter zien, dat Arendts verhandeling over de gevolgen die zo'n systeem veroorzaakt, nog steeds actueel en bruikbaar is. Het is mijn overtuiging dat we een vorm van begrijpen moeten construeren die voor iedereen toegankelijk is. Een manier te vinden hoe we het menselijk lijden kunnen omzetten in woord en daad, zodat we ten alle tijden burgers kunnen aansporen om zich te verzetten.

De kerngedachte van mijn thesis is om een begrijpende houding ten opzichte van kwaad te ontwikkelen en de reikwijdte van de (on) mogelijkheid tot vergeving te onderzoeken. Ik wil benadrukken dat we in alle hoeken van de wereld mensen kunnen vinden met een strijdbare, politieke wil, en dat het tegelijkertijd onze verantwoordelijkheid is om die mensen te steunen, omdat wij de mogelijkheid hebben ons te beroepen op vrijheid van meningsuiting. Ik wil een vorm van trots aanmoedigen om op de momenten waarop het er toe doet, men durft te oordelen en een kritische positie inneemt als dat noodzakelijk is voor de leefbaarheid van de wereld. Om dit proces te concretiseren en wellicht ook te vergemakkelijken wil ik dat iedereen zichzelf de vraag stelt of hij bij de handelingen die hij doet, nog altijd met zichzelf kan leven. Het is mijn voornaamste doel om het besef te creëren dat er altijd de mogelijkheid is om opnieuw te beginnen, omdat de mogelijkheden die zo'n nieuw begin omvat oneindig zijn.

In hoofdstuk 1,2,3 en 4 zal ik het denken over kwade handelingen verbinden met arendtiaanse begrippen als pluraliteit en het belang van de publieke ruimte en sfeer. De opkomst van het totalitarisme heeft laten zien dat het blokkeren van de publieke ruimte leidt tot volgzaam en zielloze omhulsels die niet langer in staat zijn om weerstand te bieden. De mogelijkheid om weerstand te bieden, veronderstelt dat men begrip heeft van en voor



de situatie. Wanneer het bieden van weerstand onmogelijk wordt gemaakt, dan geldt hetzelfde voor datgene wat de mens een vrij en politiek wezen maakt, de initiërende mogelijkheid om te kunnen handelen met woord en daad. Met een uitstap naar de persoonlijke geschiedenis van Adolf Eichmann wil ik laten zien hoe ieder persoon in de val van totalitaire beloftes kan worden geluisd, want Eichmann was niet zo uitzonderlijk als men op het eerste gezicht dacht. In hoofdstuk 5 zal ik een levenshouding articuleren die zowel het verleden kan dragen, maar ook voorbereid is op dat wat er in de toekomst kan gebeuren. Dit doe ik door gebruik te maken van de arendtiaanse begrippen: belofte, vergeving en nataliteit. Allereerst wil ik het belang van het denkproces beklemtonen, opdat er afgerekend kan worden met de mogelijkheid onverschillig te zijn. Denken is niet alleen weggelegd voor de professionele denkers onder ons. Daarnaast richt ik mij op het initiërende belang van vergeven. Daar bij wraak dat wat er is gebeurd het onderwerp voor een eeuwig circulaire reactie wordt, kan vergeving dit doorbreken. Bij vergeving zoals Arendt stelt, kiezen zowel de dader als het slachtoffer voor een nieuwe relatie. Dat wat de mens werkelijke vrijheid verleent is zijn kracht om altijd opnieuw te kunnen beginnen.

Ik zal, aan de hand van mijn hoofdstukindeling, beschrijven hoe ik in deze thesis te werk zal gaan:

In hoofdstuk 1 'Het kwaad: een horizon die met ons meebeweegt' geef ik allereerst een filosofische en historische analyse van het begrip 'kwaad'. Dit is van belang aangezien ik Arendts behandeling van 'radicaal kwaad' en 'de banaliteit van het kwaad' wil onderzoeken. Beide begrippen blijven ons echter vreemd wanneer we niet een historisch besef hebben van het begrip kwaad en de manier waarop erover werd en wordt gedacht. De hoofdlijn is de verschuiving van een religieus voorschrift of overtuiging van het kwaad naar een seculiere opvatting ervan, omdat het religieuze voorschrift op het moment dat de moraal ineens stortte als gevolg van het nazibewind nauwelijks nog een rol speelde.

In hoofdstuk 2 'Totalitarisme' geef ik een gerichte beschouwing over deel III van de *Origins of Totalitarianism*. De eerste paragraaf is met name een historische exercitie. Ik wil de ontstaanswijze van een totalitaire beweging uiteenzetten. Dit is van belang, om te kunnen begrijpen, waarom Hannah Arendt zich genoopt zag een nieuwe categorie van (het) kwaad te introduceren om Hitlers precedent loze werkwijze en streven naar een wereldheerschappij te karakteriseren, wat ik in hoofdstuk 3 uitgebreid uiteenzet. Hoofdstuk 2 dient als voorbode voor hoofdstuk 3.

In hoofdstuk 3 'De begripsvorming van *radicaal kwaad* bij Hannah Arendt' richt ik mij op de conceptuele analyse van het begrip, waarvoor ik eerst een uitstap zal maken naar de Duitse filosoof Immanuel Kant om vervolgens weer uit te komen bij Arendt voor een duidelijke beschrijving van wat deze vorm van kwaad voor de mens betekent. Ik wil beargumenteren dat Kants plichts-ethiek de gedachte veronderstelt dat kwade handelingen omwille van kwade intenties niet onder de mensen voorkomen of plaatsvinden. Het plegen van kwade handelingen omwille van het kwaad is voor Kant dus geen intrinsieke eigenschap van de mens. De totalitaire beweging, het naziregime, heeft volgens Arendt laten zien dat Kants plichts-ethiek niet langer werkbaar is, omdat zij 'daden tegen de menselijkheid' ter wille van kwade intenties op de historische kaart hebben gezet.

In hoofdstuk 4 'Waarom u sterven moet: Eichmann in Jeruzalem' geef ik allereerst een overzicht van Eichmanns geschiedenis bij de SS. Daarna reis ik naar het moment van het proces in 1962. Het is van belang te weten wat er in dit proces is gebeurd. Afsluitend reken ik af met de gedachte dat het verschil tussen radicaal en banaal kwaad kan worden gedacht als een herinterpretatie. Om dit te kunnen doen onderzoek ik Arendts filosofische notie: de 'banaliteit van het kwaad', en put ik informatie uit haar reacties op verschillende controversiële stellingnames uit haar intellectuele kring. Hoofdstuk 4 kan in twee delen opgesplitst worden: deel I: paragraaf 4.1 t/m 4.3 is een beschouwing over de historische feiten in Arendts reportage over Eichmann inclusief haar vonnis en deel II: paragraaf 4.4 is een filosofische verhandeling over Arendts ontwikkeling van het begrip 'de banaliteit van het kwaad' en de heftige polemieken die deze notie heeft ontketend bij het/haar publiek.

In hoofdstuk 5 'Het belang van oordeelsvermogen, vergeving en vertelkunst' behandel ik twee verschillende filosofische vragen: (1) kan denken ons beletten kwade handelingen te plegen en totalitaire tendensen



tegengaan? en (2) is er de (on)mogelijkheid tot vergeven? Om de leesbaarheid te verhogen, deel ik hoofdstuk 5 op in twee delen. In deel I (paragraaf 5.2) wil ik vertalen hoe het kwaad wat zich heeft afgespeeld in de 20^e eeuw handvaten kan bieden om te kunnen herkennen – in het licht van een steeds veranderende werkelijkheid – wanneer er in de politiek, maar ook in onze directe leefwereld, een totalitaire denkwijze ontstaat. Om dit te beantwoorden verwijs ik, met Arendt naar het denken van Socrates en Kant. Deze denkers bieden de ruimte om Arendts filosofische gedachtegoed toe te passen: het belang van de publieke sfeer en de functie van de radeloosheid en altijd in staat zijn om met-mezelf-te-leven bij Socrates en het belang van esthetisch oordeel en een gezond, gedeeld verstand (pluraliteit) bij Kant.

In deel II (paragraaf 5.3 en 5.4) wil ik inzoomen op de voor Arendt noodzakelijke condities om een ruimte te creëren waarin wij opnieuw kunnen beginnen: vergeven en beloftes houden (nataliteit). De menselijke activiteit van vergeven en beloftes houden, gaan een stap verder dan het ontwikkelen van een gedeeld denkvermogen, wat ik heb willen aanmoedigen in deel I van hoofdstuk 5. De mogelijkheid om te vergeven en beloftes te houden, veronderstelt de aanwezigheid van een relatie, want voor Arendt kan vergeven louter plaatsvinden tussen twee of meer personen. Mensen die kunnen vergeven zijn dus, als het goed is, al in staat om zich in de ander te verplaatsen. Er is wel een keerzijde, want volgens Arendt zijn er ook gebeurtenissen die niet vergeven kunnen worden. Ik wil onderzoeken wat die grens betekent, en of er een alternatief is, wanneer iets onvergeeflijk is. In hoofdstuk 5 verleg ik mijn focus van een concrete historische analyse naar een praktische behandeling, met als doel om een levenshouding te articuleren waarin het kwaad leefbaar maar ook begrijpelijk wordt gemaakt.



“

Wanneer we het kwaad voorstellen als een horizon, dan ligt het ver weg. De horizon is zichtbaar, maar niet genoeg om zeker te weten wat er precies gebeurt, op die dunne roodgekleurde lijn die rust op het water of in de verte van een weids landschap.



Hoofdstuk 1. Het kwaad: een horizon die met ons meebeweegt

1.1 Inleiding

“Het kwaad kan misschien het beste worden waargenomen als een horizon die met ons mee beweegt, eerder dan dat het wordt waargenomen als iets wat tegen ons in werkt” (Ferrara 2001:184).

Zodra we ons bezighouden met het kwaad worden we gauw afgeleid door de zwaarte van het woord en de connotaties die eraan verbonden zijn. Veelal reageren mensen met een instemmende blik wat betreft het belang van het onderwerp, maar tegelijkertijd wordt een open onderzoekende houding met grote, vragende ogen in twijfel getrokken. Het kwaad, zeggen ze vaak lachend, toe maar! En dan valt het stil, want ja, wat is het precies? Weinig mensen hebben een voorstelling, omdat het zichzelf als begrip optilt; het lijkt spiritueel of religieus. Bij het begrip kwaad denken velen niet aan het geweld van een bedronken zaterdagavond in de stad, maar aan de duivel, aan iets van metafysische proporties dus. Dat is wat deze bespreking lastig maakt. Ik wil graag dat we een correct begrip krijgen van bepaalde vormen van kwaad, opdat we deze in de toekomst herkennen en weerstand kunnen bieden.

In paragraaf 1.2 ‘Van een theologisch en metafysisch kwaad naar een seculiere opvatting’ beschrijf ik hoe het begrip kwaad zich manifesteert als filosofisch concept. In deze paragraaf staat de overgang van een theologische naar een seculiere behandeling van het kwaad centraal. De theologische behandeling is altijd één van de grootste graadmeters geweest aan de hand waarvan mensen in staat waren het kwaad toe te laten of achter gesloten deuren te houden. In navolging van denkers als María Pía Lara en Hannah Arendt acht ik het noodzakelijk een seculiere behandeling van het kwaad te formuleren, omdat de theologische opvatting niet langer toereikend is wanneer we de gevolgen van de Holocaust willen verklaren.

In paragraaf 1.3 ‘Ricoeur, Safranski en het kwaad: de *Adamsmythe*’ wil ik de praktische uitwerking van zo’n overgang beschrijven binnen het werk van twee denkers: Rüdiger Safranski en Paul Ricoeur. Zij laten het theologische vertoog achter zich en spelen met de vraag in welke mate de mens verantwoordelijk is voor zijn handelingen. Ik wil, als een voorzet tot post-metafysisch begrijpen, het besef bijbrengen dat de plaats die wij innemen op deze wereld niet vanzelfsprekend is, maar altijd onderhevig is aan de wijze waarop wij onze morele en politieke handelingen rangschikken. Precies daarin ligt onze verantwoordelijkheid voor de wereld.

1.2 Van een theologisch en metafysisch kwaad naar een seculiere opvatting

1.2.1 Kwaad als begrip in het denken

In de bundel *Rethinking Evil: contemporary perspectives* (2001) wordt de scheidslijn tussen een theologisch en een modern perspectief gradueel en chronologisch uitgedacht en beschreven. Samenstelster, feminist en filosoof María Pía Lara heeft met haar centrale stelling dat de essays in deze bundel afstand nemen van eerdere noties van kwaad mij overtuigd dat haar analyse bruikbaar is voor mijn stellingname. Met name het idee dat alleen verklaren niet voldoende is wanneer we spreken en denken over kwaad. We dienen een betrokken houding aan te nemen opdat we het verleden kunnen begrijpen.

Door middel van een post-metafysisch begrijpen wil Lara een perspectief op kwaad ontwikkelen dat vergelijkbaar is met de historische catastrofes in de 20e eeuw. Daarom kenschetst ze (samen met andere denkers) een ruimte waar ons bewustzijn van het kwaad kan worden afgeleid uit tragedies zoals de totalitaire machtsovername ten tijde van het naziregime. Met een systematisch overzicht toont ze dat we van zulke tragedies kunnen leren. Tevens geeft ze ons de opdracht om de voorgaande concrete overtuigingen over kwade handelingen opnieuw te overwegen.

Het “kwaad” als filosofisch concept is nooit op zo’n manier uitgelegd dat we ondubbelzinnig kunnen vaststellen wat het betekent, moreel gesproken, wanneer we spreken van kwade handelingen. Volgens Lara ligt het niet aan een gebrek aan aandacht voor het onderwerp, maar aan de verschillende manieren waarop filosofen het kwaad interpreteren. Zo analyseert Lara dat sinds Plato het concept van het kwaad een samenraapsel is



geworden van verschillende problemen. Denk bijvoorbeeld aan *natuurrampen*, zoals aardbevingen –*fysieke* rampen - of aan ongelukken en ziekte, welke geïnterpreteerd worden als *metafysische* rampen en dan nog wreedheid, moord en het morele menselijke falen, wat onder de noemer valt van *morele* rampen (Lara 2001:1). In de deelparagrafen die volgen doe ik afstand van het diepgeworteld theologische karakter van het kwaad wat in ons denken aanwezig is. Het idee van het noodzakelijk lijden en de overgave die het impliceert, maar ook het bestaan van kwaad als een tegenspeler van het goddelijke. Ik ben op zoek naar een seculiere opvatting, net als Lara en Arendt, die de focus verlegt naar een menselijk en post-metafysisch begrijpen. Waarna we het kwaad kunnen doorgronden met concrete activiteiten en niet langer alleen door middel van een goddelijke overgave, bijvoorbeeld door het vertellen van verhalen. We beginnen eerst met de vraag hoe we zo'n overgang van een theologische naar een seculiere opvatting kunnen bewerkstelligen.

1.2.2 De religieuze opvatting van het kwaad

Van oudsher is het onmogelijk voor gelovigen om te accepteren dat het bestaan van het kwaad de instemming heeft van God. Daarom is er door het construeren van een *theodicee*, een manier gevonden om God te vermenschlijken te rechtvaardigen in weerwil van het bestaan van het lijden, het menselijke verdriet en de rampen in de wereld (Lara 2001:1-2). De religieuze link tussen kwaad en God heeft een grote rol gespeeld in de eerdere pogingen om kwaad te conceptualiseren. De centrale vraag die hierbij gesteld werd, was: waarom is er lijden/kwaad, als er een (algoede) God bestaat?

Filosoof Isabel Cabrera laat zien dat het probleem van de theodicee wordt getransformeerd tot het probleem van de betekenis van het lijden. Er zijn vier soorten lijden die door gelovigen worden gerechtvaardigd: 1) lijden is/als straf, 2) lijden is/als een test, 3) lijden is de inleiding voor een eeuwig leven en 4) lijden is een raadsel (Cabrera 2001:19). Het eerste idee dat - lijden kan worden gezien als een straf - werd geïntroduceerd in het Oude Testament waar Yahweh diegenen straft en doet lijden die niet aan zijn wil gehoorzamen. Wanneer we aannemen dat lijden een straf is, dan betekent dit, dat ieder getroffen persoon schuldig is – zelfs een pasgeboren baby – en dat is volgens Cabrera onacceptabel (Cabrera 2001:19-20).⁸

Het tweede idee dat lijden kan worden beschouwd als een test is de meest vanzelfsprekende manier om het bestaan van onbegrijpelijke machten te aanvaarden. Maar, wat moeten we testen? Wederom staat het antwoord in het Oude Testament: dat wat getest moet worden, is het vertrouwen in God. Maar zou het echt kunnen zijn, gaat ze verder, dat iedereen die lijdt getest wordt? En geldt dan ook dat diegene die slagen voor de test, daarna gecompenseerd worden van hun lijden? (Cabrera 2001:20). Het is duidelijk dat ook deze tweede vorm van (zogenaamd) gelegitimeerd lijden onbeantwoorde vragen aan ons overlaat.

Het derde idee is het uitgangspunt dat het lijden een voorbode is vóór dat men aan het eeuwig leven kan beginnen in de hemel. Maar wat er als er geen ander leven is waar God ons kan compenseren voor de dingen waar we in dit leven al voor zijn gestraft? En bovendien zorg je er op deze manier voor dat iemand dit leven niet langer waardeert, vanwege de belofte voor een nog beter eeuwig leven hierna. Wanneer je als gelovige hier geen behoefte aan hebt, blijf je achter met een God die onverschillig is ten opzichte van onrechtvaardigheid (Cabrera 2001:21). Het vierde en laatste idee is dat wat we in werkelijkheid ervaren als het kwaad, eigenlijk geen kwaad is, maar een goede vorm. Dit heeft te maken met het feit dat God weet waarom hij dingen doet, maar dit voor ons een raadsel blijft. Dit brengt ons niet verder: hoewel ons verteld wordt dat we God niet kunnen beschuldigen voor ons lijden, hebben we nooit te horen gekregen waarom we moeten lijden. En dus levert dit wederom geen verklaring.

1.2.3 De verschuiving van een religieuze naar een seculiere opvatting van het kwaad

Cabrera laat zien met dit onderzoek dat het opsommen van de manier waarop lijden wordt geaccepteerd niet

8 Hoewel ik weinig tot geen moeite heb te begrijpen waarom Cabrera dit onacceptabel vindt (waarschijnlijk komt dat ook door mijn niet-religieuze achtergrond) heb ik ervaren dat verschillende mensen bij deze stellingname vraagtekens plaatsen. Als gelovige is dat vanzelfsprekend en ik wil mij ook niet kritisch uitlaten over zo een bepaald wereldbeeld, of levensovertuiging. Op dit punt vertrek ik vanuit een theologische naar een seculiere opvatting en dat leidt vanzelfsprekend tot inconsequenties of een kritisch debat. De tekst van Cabrera geldt voor mij als opstap naar een andere en meer abstracte discussie, en daarom is mijn besluit in dit betoog hier niet verder op in te gaan.



werkbaar is. Daarom verkiest ze de vraag waarom God het lijden goedkeurt niet te beantwoorden, maar besluit deze uit de weg te gaan. Maar hoe? Dit is mogelijk zodra we een verschuiving maken van God naar *het heilige*.⁹ Het onderscheid is simpel, in God zien we een persoon, of specifieker een moreel persoon, terwijl in het idee van het heilige er niet zo'n associatie mogelijk is. *Het heilige*¹⁰ heeft een overeenkomstige connotatie als de *schoonheid*, of *het goede* en dus kan religie (net als esthetiek of moraliteit) worden begrepen en gewaardeerd door mensen omdat het bepaalde waarden representeert (Cabrera 2001:23). Het kan een antwoord zijn op de vraag waarom God het lijden toelaat, namelijk omdat hij geen moreel subject is. Want als het universum niet recht doet aan menselijke verwachtingen, waarom God dan wel? Cabrera meent dat religie louter een partieel antwoord kan geven, net als andere dingen onze angst enigszins verlichten, denk aan: schoonheid, liefde en solidariteit - die ook partiële antwoorden zijn als we antwoord willen weten op de betekenis van het leven en de betekenis van menselijk lijden (Cabrera 2001:24).

Hoewel Cabrera een verschuiving van God naar *het heilige* voor ogen heeft, weet ze ook dat er in de meeste teksten over God wel degelijk naar een moreel subject verwezen wordt; God wordt met een antropomorfe taal aangesproken (Cabrera 2001:25). Wanneer we God waarderen als een persoon en een gesprek met hem willen voeren en dus een persoonlijke relatie met hem op willen bouwen, is zo'n antropomorfe taal noodzakelijk. Het is lastig om met het heilige op eenzelfde persoonlijke manier te communiceren. De antropomorfe vorm van expressie die gelovigen aannemen ten opzichte van God, vervult een belangrijke rol omdat ze zich verbonden willen voelen. Zodoende concludeert ze dat er een onderscheid moet worden gemaakt tussen spreken *over* en spreken *tot/met* God. Zodra we spreken over God of wanneer we Hem willen beschrijven, is het gelegitimeerd sceptisch te zijn jegens een antropomorfe taal, en kunnen we God en zijn status als moreel subject betwijfelen. Het argument dat God bestaat is niet langer de verklaring waarom er (niet) zoiets als kwaad of lijden bestaat. Dat doen we door in plaats van God als moreel subject te categoriseren ons te richten op het idee van *het heilige*,¹¹ want deze vorm biedt ruimte voor een abstracte¹² discussie. Maar wanneer we spreken *met* God, wanneer we een relatie willen, omdat we ons verbonden voelen en tot hem willen bidden, is het volkomen gelegitimeerd om hem op een antropomorfe wijze aan te spreken.

Ik denk dat Cabrera's voorstel [zowel de verschuiving als de instrumentele manier van het gebruik maken van de taal, in relatie tot God] ons een middenweg aanreikt die zowel voor gelovigen als niet-gelovigen verhelderend zou kunnen zijn. Ten eerste omdat ook voor niet-gelovigen sommige dingen 'heilig' zijn en ten tweede om het gebruik van ideeën voor of tegen God in wetenschappelijke teksten te bevorderen. Zodra niet-gelovigen vraagtekens plaatsen bij het bestaan, belang of de leefregels van God, kunnen zij door gebruik te maken van *het heilige*¹³ zich distantiëren van het emotionele niveau van de discussie. Op die manier hoeven mensen zich niet gekrenkt te voelen.

1.3 Ricoeur, Safranski en het kwaad: de *Adamsmythe*

1.3.1 Het verbreken van de relatie met God

Hierboven heb ik met Cabrera laten zien hoe theologisch kwaad bespreekbaar kan worden gemaakt in seculiere termen. Hieronder wil ik de praktische uitwerking van zo'n overgang behandelen binnen het werk van Rüdiger Safranski en Paul Ricoeur. Zij trachten het theologische vertoog achter zich te laten, maar tegelijkertijd achten ze het moeilijk om er geheel van af te wijken.

In het lemma 'malum' in het *Historisches Wörterbuch der Philosophie* kunnen we zien dat in de geschiedenis van het denken voortdurend pogingen zijn gedaan om het kwaad in een groter geheel en dus in een systeem onder te brengen (Voorsluis 2011:48). De Franse filosoof Paul Ricoeur is afkerig van zulke systematisering en ontkent onze twijfel aan de competentie van het denken over kwaad. Hij is zich ervan doordrongen dat denken over het

9 Mijn cursivering.

10 Mijn cursivering in de volledige zin.

11 Mijn cursivering.

12 Ik doel op een vorm van een abstracte discussie als in het ontdoen/weglaten van een emotionele benadering.

13 Mijn cursivering.



kwaad bijzondere eisen stelt, daarom is het voor hem geen uitnodiging om minder te denken, maar een provocatie om anders te denken (Voorsluis 2011:48). Rüdiger Safranski deelt een soortgelijke combinatie van vastbeslotenheid en reserve. Hij twijfelt aan een rationele benadering van het kwaad, want hij vindt dat het geen onderwerp is dat zich leent voor een intellectueel begrip. Beide denkers verwijzen in hun bespreking van het kwaad naar het mythologische. Zij geven een prominente plaats aan de Adamsmythe. De interpretatie van beide denkers luidt dat het kwaad een menselijke aangelegenheid is, of met andere woorden: een zaak tussen God en de mens (Voorsluis 2011:49). Voor Safranski is het kwaad de naam voor alles wat de mens bedreigt, zowel buiten als in zichzelf. Hij is geïntrigeerd en verontrust door de twee gestalten van het kwaad: het kwaad dat zich schuil houdt in ideologieën die streven om het levenslot van de mens te verbeteren en het kwaad dat omwille van zichzelf wordt gedaan en geen rechtvaardiging zoekt (Voorsluis 2011:49-50). Voor Safranski kan de kwade wil van een bezetene (hij verwijst hier naar Hitler) geen enkele aanspraak maken op waarheid. Wel bestaat er een verbinding met menselijke kennis of liever bewustzijn. Bewustzijn en vrijheid (concreet voor Safranski: ja of nee zeggen) zijn de bepalende categorieën om iets van het kwaad te begrijpen.

“Het kwaad hoort bij het drama van de menselijke vrijheid, het is de prijs die we voor de vrijheid betalen. We kunnen het kwaad niet buiten ons plaatsen, door onze toevlucht te nemen tot objectivering of personificatie. De duivel is niet nodig om het kwaad te begrijpen” (Voorsluis 2011:50).

Dit inzicht verwijst naar de Adamsmythe waarvan het inzicht is dat het bewustzijn in de tijd valt en als gevolg heeft dat de mens zijn natuurlijke onschuld en onsterfelijkheid verliest. Hoewel wij weten dat Adam niet van de boom van kennis van goed en kwaad mag eten, wijst Safranski op de innerlijke tegenstrijdigheid van dit verbod: door het verbieden, ontstaat de kennis die het verbiedt (Voorsluis 2011:50).

Samengevat: voordat de mens het verbod heeft overtreden, heeft zij dus kennis van goed en kwaad. Deze kennis zorgt ervoor dat we niet langer geloven in paradijselijke onschuld. Vanaf het moment dat de mens zijn bewustzijn gebruikt als kompas, gaat hij niet langer in op de natuur, maar leeft hij in het besef van de afstand. Maar alleen door dit verbod van God wordt de mens zijn vrijheid geschonken (Voorsluis 2011:51). Wanneer God het voorbeeld geeft om ‘nee’ te zeggen, is de mens in staat om bepaalde vragen of handelingen af te keuren. Vanaf het moment dat de slang een hoofdrol krijgt in de mythe zijn velen geneigd de slang als personificatie van het kwaad of de duivel te aanschouwen. De slang verleidt de mens, schrijft Voorsluis, maar de mens heeft de mogelijkheid zich *niet*¹⁴ te laten verleiden. Maar in werkelijkheid speelt *hybris*¹⁵ (hoogmoed) de mens parten en is het de overschrijding van de grens die het kwaad in de wereld heeft gebracht.

Safranski meent dat de kennis van de mens niet tegen zijn vrijheid is opgewassen (Voorsluis 2011:51). Daarom stelt hij de vraag: kan de mens zich naar zichzelf richten? In het antwoord dat hij geeft, scheiden zich twee opvattingen over het kwaad, die beide uitgaan van de mens: de klassiek-humanistische en de klassiek-religieuze (Voorsluis 2011:51). De filosofie van Plato behelst het vermogen van de mens om op grond van zijn eigen inzicht te leven. Haaks dan tegenover staat de overtuiging van Augustinus. Hij verwijt de klassieke filosofie zelfingenomenheid. Deze in-zichzelf-beslotenheid is de zonde, want het vergroot de afstand tussen de mens en God. Safranski citeert: “De mens die zich niet naar God heeft geopend, schiet dramatisch tekort in zijn mogelijkheid” (Voorsluis 2011:51-52). Zondig is voor Augustinus de gehele ontredde van de menselijke natuur zoals die bedoeld is (afhankelijk zijn van God) en daarom is het ‘nee’ zeggen tegen de eigen gerichtheid voor hem een absolute stellingname. Volgens Safranski is deze menselijke ontredde bepalend geweest voor het westerse denken over het kwaad. Met als resultaat een “één- dimensionaliteit: verharding in eigenbelang, zelfbehoud en egoïsme” (Voorsluis 2011:52). Maar, schrijft Safranski, dit verraad aan de transcendentie is niet louter relevant voor de christelijke traditie, want dit religieuze inzicht heeft een ervaring van zelfverwaarlozing uitgedrukt, die ook van toepassing is op de geseclariseerde mens. Daarom schuilt het kwaad volgens Safranski in het verraad die wij gepleegd hebben aan de transcendentie (Voorsluis 2011:52). We waren er zogenaamd van overtuigd dat we het heft in eigen handen konden nemen.

14 Mijn cursivering.
15 Mijn cursivering.



In het denken van Ricoeur is de hoofdrol weggelegd om anders te denken. Daarvoor is, zo hij zegt, symbooltaal prachtig gereedschap, want deze is door zijn concentratie van verschillende betekenissen tegelijkertijd onuitputtelijk en ondoorzichtig. Als we een poging willen wagen om deze symbooltaal te begrijpen, dienen we ons eerst anders te verhouden tot de filosofie, omdat zij verandert in een hermeneutische vorm. De leidraad die we vanaf nu zullen hanteren is herkenning. De mens herkent zich als wezen die de werkelijkheid uitlegt (Voorsluit 2011:53). In de mythen zijn voor Ricoeur de oorspronkelijke symbolen van het kwaad herkenbaar. Ze worden aangeduid als: smet, zonde en schuld (Voorsluit 2011:54). Met behulp van deze oorspronkelijke symbolen probeert hij levensverhalen en symbolen te duiden op zo'n manier dat we existentieel kunnen denken over de wereld. De symbooltaal van het kwaad is bruikbaar, want het duikt op in verhalen van mensen, het verwacht en confronteert, maar vraagt ook om verklaring en uitleg (Voorsluit 2011:54). Door gebruik te maken van deze symbooltaal kan Ricoeur de hand reiken naar het ethische vraagstuk, omdat hij de ervaring van transcendentie overhevelt naar een menselijke vertoog: het roept iets op. Hij ervaart het kwaad niet als een noodlot, want de wortel van het kwaad ligt in de mens zelf. Voor Ricoeur neemt onder de oorsprongsmythen, het Genesisverhaal een unieke plaats in. Hij kiest voor de behandeling van de Adamsmythe omdat deze antropologisch van aard is (Voorsluit 2011:54). Ricoeurs bewerking van de Adamsmythe gaat als volgt. Voor hem is het 'ultimum malum' in deze mythe niet het leed of de dood. Dat de mens zich heeft overgegeven aan zijn sterfelijkheid (tegen het verbod van God in heeft gehandeld) ziet hij niet als een vorm van kwaad, evenmin is het kwaad de schaamte over zichzelf, want de schuld weegt nog altijd zwaarder dan de schaamte.

Het kwaad speelt tussen God en de mens. Het gaat om de keuze tussen goed en kwaad en dat betekent dat kwaad niet noodzakelijk is. Net als Safranski verwijst Ricoeur naar het gestalte van de slang die als schepsel beneden de mens staat. Dat is de reden waarom de slang zich niet tussen God en de mens heeft gewrongen, want tussen deze twee zelfstandige factoren is er geen plaats voor de duivel. Tevens komt het boze niet uit God, maar uit de mens. Het kwaad is de zonde die Ricoeur beschouwt als afwijking. Met andere woorden: het is het missen van de bestemming waar God ons heen leidt (Voorsluit 2011:55). Daarom heeft de mens volgens Ricoeur gekozen om de relatie met God te verbreken. De mens heeft er bewust voor gezorgd dat de slang zijn plek kon opeisen tussen God en de mens. Bovendien heeft dit opzettelijk verbreken van de relatie met God de mens ontdaan van zijn verantwoordelijkheid. Het boze is het bederfelijke van wat we wel bezitten, als kroon van de schepping (Voorsluit 2011:55-56). De Adamsmythe is voor Ricoeur bijzonder omdat in de meeste mythologische verhalen het lijden of de dood behoren tot het ergste kwaad, maar hier is dat het verbroken verbond: de mens is slaaf geworden van zijn zonde en in zichzelf verstrikt door de vrijheid (Voorsluit 2011:56).

Afsluitend nog een recapitulatie van de uitgangspunten van beide denkers. Bij Safranski draagt de mens de volledige verantwoordelijkheid voor het kwaad, want de mens kan het kwaad alleen aan zichzelf toeschrijven: door zelfingenomen te worden (het bewustzijn) en afstand te doen van God (gebruik te maken van zijn vrijheid) raakt hij gedesoriënteerd en eindigt met het uitvoeren van kwade handelingen. Er is altijd de mogelijkheid 'ja of nee' te zeggen (Voorsluit 2011:56). Bij Ricoeur is het primaire gegeven verantwoordelijkheid. Met het verbreken van de relatie die we hadden met God hebben we ons slaaf gemaakt van de zonde. We hebben onze verantwoordelijkheid om 'het goede te doen' ontlopen.

Na het bestuderen van dit essay zie ik dat hier een bepaalde overgang zichtbaar wordt. Zowel Safranski als Ricoeur zijn zich bewust van de vrije wil die ons in staat stelt om niet langer alleen te handelen vanuit het uitgangspunt van een grotere geest. Zij zijn niet volledig in staat, zoals Cabrera, om het godsbegrip te veranderen in het idee van het heilige en afstand te doen van een antropomorfe taal. Zodat zowel gelovigen als niet-gelovigen het religieuze discours op een wetenschappelijke manier kunnen benaderen. Ricoeur en Safranski kunnen het godsbegrip wel bevragen, maar er nog niet definitief afstand van doen. Maar we hebben wel kunnen zien dat ook zij instemmen met de gedachte dat God met het geven van vrijheid aan de mens tegelijkertijd een grote en belangrijke opdracht heeft meegegeven: wees verantwoordelijk anders is de kans groot dat wij in verleiding worden gebracht tot het uitvoeren van kwade handelingen.



1.3.2 Een voorzet tot een post-metafysisch begrijpen

Dat we de relatie met God op het spel zetten is problematisch, maar we kunnen niet ontkennen dat zowel Ricoeur als Safranski stuiten op de zelfzucht van de mens. Het verschil met Safranski en Ricoeur is dat Arendt en Lara zich richten tot een concreet historisch perspectief. Waar Safranski en Ricoeur het kwaad kenschetsen door middel van de Adamsmythe, doen Arendt en Lara dit (grotendeels) aan de hand van de totalitaire machtsovername door het naziregime tijdens de Tweede Wereldoorlog.

Op dit punt dien ik twee kwesties te onderscheiden: de verschuiving van een theologisch naar een post-metafysisch *begrijpen* van kwaad en de verschuiving van een individuele vorm van kwaad naar een vorm van kwaad dat in het totalitaire regime van Hitler is ontstaan als gevolg van een systeem. Hoewel ik pas in hoofdstuk 2 de ontstaanswijze van het (totalitaire) systeem uiteenzet, wil ik hier alvast opmerken dat zij zich onderscheidt van de traditionele opvattingen over het kwaad, omdat er sprake is van een systeem en niet louter alleen van individuele handelingen omwille van het kwaad. Dit systeem laat als het ware het noodzakelijke principe van een God als leider wankelen: zowel de onschuldige als de daders zijn van de één op andere dag schuldig. Deze verschuiving van individuele handelingen omwille van het kwaad, naar een vervlochten netwerk van kwade handelingen waarin iedereen (zodra hij of zij daar een deel van uitmaakt) schuldig is, is de reden waarom ik genoodzaakt ben in dit eerste hoofdstuk afstand te doen van een theologische opvatting. We kunnen de schuld die wij dragen niet langer neerleggen bij God, of bij onze vrije wil (er is geen mogelijkheid tot het hebben van een mening of ervaring in een totalitair systeem) maar dienen verantwoording te zoeken bij de introductie en uitwerking van dit tot dan toe nieuwe systeem.

"[...] Arendt sought to shed evil of its supernatural connotations by treating it as a secular, historical, and political phenomenon mediated not through divine or demonic forces but through the actions of ordinary individuals and the power relations of social institutions within which these actions are inscribed" (Hayden 2010: 454).

Dit omdat religieuze voorschriften en overtuigingen, op het moment dat de moraal ineenstortte nauwelijks een rol speelden. Blijkbaar, schrijft Arendt, was niemand nog bang voor een wrekende God of voor mogelijke straffen in het hiernamaals. Bovendien heeft de moraalfilosofie geen plaats in welke religie dan ook. Als we terugkijken naar de traditionele, premoderne filosofie, zoals die zich binnen het kader van de christelijke religie heeft ontwikkeld, ontdekken we onmiddellijk dat er binnen de filosofie geen tak bestond die zich met de moraal bezighield. De middeleeuwse filosofie werd onderverdeeld in kosmologie, ontologie, psychologie en rationele theologie. Voor zover er over 'ethische' vragen werd gesproken, werd dit gedaan op de wijze van de klassieke Oudheid, waarin ethiek onlosmakelijk verbonden was met politieke filosofie: het goede leven van de burger. De ethische vragen, de moraal, bleef langere tijd enkel gericht op de vraag hoe de mens hier op aarde zoveel mogelijk geluk kon verwerven (VO: 88-89). Arendt wijst op Kant die in zijn theoretische filosofie zo graag de deur naar religie wilde openhouden, maar er even nauwlettend voor zorgde alle passages uit zijn praktische of morele filosofie te schrappen die naar de religie terug zouden kunnen voeren. "Zoals 'God in geen enkel opzicht de schepper is van het feit dat de driehoek drie hoeken heeft', zo 'kan zelfs God niet de schepper zijn van de [wetten van de] moraal'" (VO: 90). Dus lijkt het moreel gedrag voornamelijk af te hangen van de omgang van de mens met zichzelf (VO: 91).

Vanaf nu is de vraag waarom God 'kwade' gebeurtenissen goedkeurt, vervangen door de vraag waarom mensen 'kwade' handelingen uitvoeren. Zodoende vraagt Lara in haar inleiding om door een zekere affirmerende houding en door de herinnering van historische geweldvolle daden te reproduceren, onze houding tegenover deze daden te bevragen. Zodat we tijdens risicovolle situaties kunnen leren begrijpen wat er gaande is, om vervolgens zo accuraat mogelijk te anticiperen. Zelfs als de best mogelijke handeling op dat moment een kwade handeling is. Ik begon dit hoofdstuk met een citaat van Alessandro Ferrara, allereerst omdat zijn formulering ten dele beschrijft hoe het kwaad mij beschijnt. Wanneer we het kwaad voorstellen als een horizon, dan ligt het ver weg. De horizon is zichtbaar, maar niet genoeg om zeker te weten wat er precies gebeurt, op die dunne roodgekleurde lijn die rust op het water of in de verte van een weids landschap. De reden waarom deze metafoor mij aanspreekt, is dat



de met ons meebewegende horizon een tussenruimte veronderstelt. De waarschijnlijk oneindige tussenruimte tussen ons en de ontastbare horizon, oftewel het kwaad. Maar die tussenruimte is voor mij niet leeg of een vorm van stilstaan. Het is niet een afstand die het legitimeert om het kwaad weg te denken of er bang voor te zijn. Ten tweede spreekt Ferrara's uitspraak mij aan, omdat het een soortgelijke opdracht als die van Arendt veronderstelt. De tussenruimte en de meebewegende horizon veronderstellen de mogelijkheid om te handelen, om actief te bedenken wat die tussenruimte betekent, en de mogelijkheid om "opnieuw" te beginnen. Het geeft de mogelijkheid om het kwaad vanop afstand te bekijken, maar tegelijkertijd ook de opdracht ons erop voor te bereiden wanneer het dichterbij komt.



“

De vernietiging van iemands rechten, het doden van de juridische persoon in hem, is de eerste voorwaarde om hem volledig te overheersen. En dit geldt niet alleen voor bijzondere categorieën als criminelen, politieke opposanten, joden, homoseksuelen, maar voor elke inwoner van een totalitaire staat (TIII:280).



Hoofdstuk 2. Totalitarisme

2.1 Inleiding

In 1951 verscheen de eerste uitgave van *The Origins of Totalitarianism*.¹⁶ De OT kan worden opgesplitst in drie delen. Deel I *Antisemitisme* beschrijft de geschiedenis van de joden in Europa in de 19^e en 20^e eeuw en focust op de rol van het antisemitisme in de aanloop naar de Tweede Wereldoorlog. Deel II *Imperialisme* beschrijft het Europese imperialisme en de opkomst van het rassen denken (ras en later racisme). Deel I en deel II vormen de voorbereidende hoofdstukken voor deel III *Totalitarisme*¹⁷ waarin de ontwikkeling en de praktische uitwerking van het nieuwe fenomeen van een totalitaire beweging wordt beschreven.¹⁸ Het totalitarisme tart en ontkracht de menselijke rede en scheurt het begrijpelijke weefsel van de menselijke ervaring uiteen door de traditionele categorieën voor inzicht in de politiek, de wetgeving en de moraal op te blazen.

In Arendts uiteenzetting over deze totalitaire beweging en met de opkomst van de vernietigingskampen (zoals die in het naziregime werden gebruikt) wordt ze geconfronteerd met een systematische vorm van terreur dat zich veruitwendigt in een fysieke en geestelijke vernietiging van een voor het naziregime minderwaardig persoon. Deze wordt in drie stappen gereduceerd tot louter zielloos omhulsel. Een *muzelman* zoals overlevende Primo Levi omschrijft in zijn boeken over zijn ervaringen in de kampen. De essentie van de idee van menselijkheid werd uitgewist. De individuele levens van mannen, vrouwen en kinderen werden 'overbodig' gemaakt door hen te transformeren tot 'onbezielde' brandstof voor de vernietigingsmachine die de werking van de ideologische wetten van de natuur en de geschiedenis versnelde¹⁹ (VO: 22). Deze vorm van misdaden tegen de menselijkheid waren van een nieuwe aard en waren onmogelijk te definiëren. "The task is to forge new concepts, and categories that illuminate the darkness of our times" (Bernstein 2010: 302).

Arendt werd genoodzaakt afstand te nemen van de simplistische dichotomie waar wordt aangenomen dat als we ontkennen dat iemand doordachte kwade intenties heeft, deze onschuldig is. We dienen te leren en begrijpen dat iemand geen kwade intenties heeft, maar volstrekt normaal is, en toch verantwoordelijk is voor zijn of haar daden (Bernstein 2010: 302) Deze vorm van kwaad - dit nieuwe fenomeen - omschrijft Arendt in de OT met de noemer: radicaal kwaad. Maar ook Arendt wist niet goed wat ze ervan moest denken en wat het begrip haar zou brengen. Dit werd duidelijk in Arendts reactie op Karl Jaspers' commentaar nadat hij in 1951 de eerste versie van de OT had gelezen:

"Evil has proved to be more radical than expected. (...) Yet we know that the greatest evil or radical evil has nothing to do anymore with such humanly understandable motives. What radical evil really is I don't know but it seems to me that it somehow has to do with the following phenomenon: making human beings superfluous (...) This happens as soon as all unpredictability - which, in human beings, is the equivalent of spontaneity - is eliminated. And all this in turn arises from - or better, goes along with, the delusion of the omnipotence (not simply with lust for power) of an individual man (...)" (Villa 1999: 32-33).

Het enige wat Arendt zeker wist is dat er een episode in onze geschiedenis heeft plaatsgevonden die nooit had mogen gebeuren. Ze bedoelde dat de wortel van het kwaad voor de eerste keer in de wereld ten tonele was verschenen (VO: 23). Daarom werd het haar opdracht om te leren begrijpen, wat tegelijkertijd de noodzakelijke herinnering zou worden aan het ondenkbare, maar ook een noodzakelijk nieuw fenomeen en politiek vraagstuk voor de toekomst bloot zou kunnen leggen. Want in de filosofische traditie hebben we, zegt Arendt, het kwaad nog niet radicaal kunnen denken. Met name als het gaat om de beschrijving van de concentratiekampen en de verwoestende krachten die ze aangetroffen heeft.

Hoe ga ik te werk in hoofdstuk 2: in paragraaf 2.2 'Hannah Arendts roekeloze optimisme als roekeloze wanhoop' richt ik mij tot Arendts behoefte om dat wat is voltrokken in het nazitijdperk weer te geven in één van de eerste

16 Vanaf nu verwijs ik naar de *The Origins of Totalitarianism* met: OT.

17 In deze thesis verwijs ik naar de Nederlandse vertaling van het derde deel: *Totalitarisme* (2005).

18 Arendt beschouwt het nazisme en stalinisme als twee uitingsvormen van deze nieuwe totalitaire regeringsvorm. Omdat het mij vooral om de overgang van radicaal tot banaal kwaad gaat en dit volgens Arendt pas tot uitdrukking kwam onder Hitlers bewind, zal ik me in mijn bespreking inhoudelijk beperken tot de wijze waarop het totalitarisme in Arendts analyse vorm kreeg onder het nazisme.

19 In nazi-Duitsland hield de 'wet' van de natuur de creatie van een 'Herrenvolk' in, wat logischerwijs leidt tot de vernietiging van alle rassen die 'ongeschikt voor het leven' worden verklaard (VO: 22).



wetenschappelijke publicaties na deze vernietigende episode. Arendt claimt stellig dat het probleem van kwaad, één van de meest fundamentele vragen zal worden in het naoorlogse intellectuele domein. In deze paragraaf geef ik een bondige uiteenzetting van de drie stadia die het mogelijk maakten dat het totalitarisme de aanval kon inzetten tot wereldheerschappij.

In paragraaf 2.3 'Totale dominantie: de ontkenning van vrijheid' behandel ik het moment dat de totalitaire ideeën worden uitgetest in de daarvoor bestemde doodsfabrieken: de concentratie- en vernietigingskampen. De aanval op het onschuldige slachtoffer is ingezet. De onschuldige slachtoffers worden stap voor stap uitgekleeft tot een naakt lichaam zonder recht, zonder moreel besef en ten slotte zonder identiteit. Het uitgeholde lichaam wordt gefabriceerd en de transformatie van de natuur en de geschiedenis is een (voorlopig) feit. Met deze totale dominantie binnen de cirkel van de kampen is er sprake van een nieuw soort kwaad.

2.2 Hannah Arendts roekeloze optimisme als roekeloze wanhoop

2.2.1 Zomer 1950

In het voorwoord bij de eerste uitgave van de OT stelt Arendt dat ze dit boek geschreven heeft omdat het mogelijk moet zijn om het verborgen mechanisme bloot te leggen dat alle traditionele elementen van onze politieke en spirituele wereld heeft opgelost en versmolten is tot een samenraapsel waarin niets nog zijn eigen waarde lijkt te hebben. Hier is alles onherkenbaar geworden voor het menselijk begrip en onbruikbaar voor menselijke doeleinden. Wanneer we Arendts gedachtegoed lezen en begrijpen, kunnen wij ons ontvankelijker opstellen opdat wij de last van onze eeuw actief onderzoeken en bewust dragen. Men zal aandachtig en zonder vooringenomenheid de confrontatie moeten aangaan en weerstand moeten bieden aan de werkelijkheid, wat die ook moge zijn. In die zin moet het mogelijk zijn oog te krijgen voor het ongehoorde feit dat een zo bescheiden fenomeen als het Joodse vraagstuk en het antisemitisme, de rol van de katalysator heeft kunnen spelen, eerst in de nazibeweging, vervolgens in een wereldoorlog en uiteindelijk in de oprichting van de doodsfabrieken (TIII:40-41).

"[...] als het waar is dat in de eindfase van het totalitarisme een absoluut kwaad opduikt (absoluut, omdat het niet langer kan worden toegeschreven aan voor de mens begrijpelijke motieven), dan is het ook waar dat we zonder het totalitarisme misschien nooit het radicale kwaad hadden gekend" (TIII:42).

Volgens Arendt kunnen we het ons niet langer veroorloven om alleen het goede uit het verleden als onze erfenis te beschouwen, terwijl we het slechte wegwerpen en het eenvoudig beschouwen als dood gewicht dat vanzelf door de tijd zal worden begraven en vergeten. En dit is de werkelijkheid waarin wij leven. De pogingen om het grimmige verleden te vergeten, ervoor te vluchten – zijn tevergeefs (TIII:42).

2.2.2 Het totalitarisme in drie stadia: machteloosheid, versteviging en laboratoria

Arendt wil het totalitarisme niet uitleggen als een historische gebeurtenis, maar een begin maken met begrip te creëren voor de factoren die het fenomeen mogelijk hebben gemaakt. Hoewel de titel *The Origins of Totalitarianism* veronderstelt de oorsprong van de regeringsvorm te beschrijven, richt Arendt zich echter tot de elementen die zich gezamenlijk kristalliseerden tot het totalitarisme: antisemitisme, imperialisme, het uitbreiden van grenzen, het verval van de natiestaat, racisme en de alliantie tussen de *capital* en de *mob*.²⁰ Politiek denker, Margaret Canovan, vat in *Hannah Arendt A Reinterpretation of her Political Thought* (1992) samen wat deze elementen afzonderlijk behelzen. Het lijkt erop dat het meest fundamentele element in deze opsomming met betrekking tot het totalitarisme het antisemitisme is, maar Canovan weerlegt dit. Antisemitisme is het ingrediënt waarmee de andere elementen van het totalitarisme kunnen worden samengevoegd om tot één totalitair geheel te komen (Canovan 1992:28).

Canovan laat zien hoe volgens Arendt het totalitarisme in de twintigste eeuw het gevolg is van de opkomst van het imperialisme in de laat-negentiende eeuw. De behoefte van de imperialisten om grenzen uit te breiden,



heeft gezorgd voor globale verovering; het verval van de natiestaat heeft onder de invloed van het imperialisme de institutionele structuur ondermijnt die er in eerste instantie was om bescherming te verlenen. Door middel van racisme hebben de imperialisten hun verovering weten te rechtvaardigen en een biologische basis voor de gemeenschap gedefinieerd, wat vervolgens het burgerschap overbodig maakte. Terwijl de alliantie tussen de *capital* en de *mob* liet zien hoe gemakkelijk de outsider van een gemeenschap gerekruteerd kon worden om gruweldaden uit te voeren. Ze is van mening dat voor de uitvoering van het totalitarisme het element van de uitbreiding van grenzen de belangrijkste was. Ze denkt ook dat in het hart van Arendts begrip, de totalitaire motivatie om onbegrensde macht te verkrijgen centraal ligt. Was het niet allereerst voor een politieke wereldoverheersing, dan werd deze onbegrensde macht wel tot het uiterste gedreven in de doodskampen (Canovan 1992:29).

Om uit te leggen wat totalitarisme voor regeringsvorm is, maakt Arendt een onderscheid tussen een republiek, tirannieke regering en totalitarisme. Daar waar in de republiek, de wetgeving de grenzen van de lichamelijke politiek aanwijst en de publiek-politieke sfeer reguleert zodat individuen vrij kunnen handelen, is de tirannieke wetgeving geheel wetteloos. In het totalitarisme wordt de wetgeving en de macht getransformeerd in ideologie en terreur. Met andere woorden: *wettigheid* is de essentie van een niet-tirannieke regering, *wetteloosheid* is de essentie van een tirannie en *terreur* is de essentie van een totalitaire dominantie (Aharony 2010: 195).²¹ Waar het mechanisme van controle bij tirannieke regimes gebaseerd is op angst, geweld en terreur, begint totalitaire terreur pas wanneer het regime geen vijanden meer heeft. Deze vorm van terreur is niet bedoeld om tegenstanders te intimideren, maar is gericht tegen de “absoluut onschuldige mensen” die geen idee hebben waarom ze worden gearresteerd (Aharony 2010: 195-196). Het primaire doel van de totalitaire beweging is om het spontaan menselijke handelen van de mens te elimineren. De totalitaire leiders willen volledige heerschappij omdat ze de werkelijkheid willen conformeren aan hun ideologie. De bedoeling is dat alle mensen door een ijzeren band van fictieve en ideologische verzinsels samengeperst worden, alsof ze samengesmolten zijn in elkaar en kunnen worden gezien als één mens. Onder deze omstandigheden zal de ruimte voor vrije handelingen volledig verdwijnen.

De praktische uitwerking van het totalitarisme kunnen we samenvatten in drie stadia: (1) het stadium dat ze nog niet aan de macht waren, (2) het stadium van de versteviging en uitwerking van de macht en (3) het stadium van totale dominantie, de opkomst van de laboratoria, ofwel de gaskamers. Dit laatste en vernietigende stadium is bereikt wanneer alle leden van de beweging de denkwijze van de heersende macht volledig hebben overgenomen. Dat is zodra niemand zelfstandig oordeelt, maar volgzzaam is en handelt zoals de totalitaire beweging dat van hen verlangt. Dat wat volgens Arendt voorbijgaat aan menselijke begripsvorming is niet het gebruik maken van terreur, of de implementatie van racistische beleid en wetten, of zelfs de afslachting van miljoenen mensen.

Dat wat ongekend is, is noch het moorden zelf, noch het aantal slachtoffers, en zelfs niet de hoeveelheid daders die zich verenigen om deze acties uit te voeren. Het is de ideologische nonsens die deze samenloop van omstandigheden veroorzaakt, de mechanisatie van de executies, en de zorgvuldig en voorberaden gevestigde orde van een wereld die voltrokken wordt in een status van permanent lijden en doodgaan. Dit is de anti-utilitaire natuur van de concentratiekampen die gecreëerd zijn in Duitsland (Aharony 2010: 196-197). Een wereld waar iedere mogelijke handeling of daad gereduceerd wordt tot volledige zinloosheid. In deze context is het belangrijk om een onderscheid te maken tussen de vroegere concentratiekampen en de vormen die werden gebruikt ten tijde van de nazibeweging.

Concentratiekampen werden niet door het totalitaire regime geïntroduceerd, want er werd al veel langer gebruik gemaakt van deze opsluitingsvormen. De vroegere kampen waren de uitvalsbasis voor de ongewensten in een maatschappij, zoals criminelen of politieke tegenstanders van het regime. Het verschil echter was, volgens Arendt, dat de straffen in deze eerdere kampen (hoewel ook verschrikkelijk en dodelijk) nog enigszins begrijpelijk waren en het hun doel was om terreur te verspreiden onder de tegenstanders van het regime. Na de pogrom

21 Mijn cursivering.



van 1938 (Kristalnacht) kregen de concentratiekampen echter een nieuwe rol. De mensen die nu gearresteerd werden, waren geen tegenstanders van het regime, deze mensen waren onschuldig. Vanaf nu werden de kampen bestuurd door de SS, een moment in de oorlog waarvan Arendt altijd benadrukt dat de vernietiging van de menselijke status zijn hoogtepunt had bereikt. Er kwam een quotum voor het dodenaantal en het martelen werd op een strikt georganiseerde manier bewerkstelligd. Het was belangrijker om het slachtoffer in een permanente status van doodgaan te laten verkeren dan om het slachtoffer direct te vermoorden (Aharony 2010: 97). Naast de concentratie- en vernietigingskampen waren er ook getto's in Duitsland die overeenkwamen met de vroegere kampen. Op beide plekken van gevangenschap werden families en individuen niet volledig gescheiden van de maatschappij. Op die manier had het nog schijnbare verbanden met het normale leven, dat wil zeggen, er waren relaties mogelijk. De gevangenen van de concentratiekampen onder leiding van de SS werden daarentegen volledig geïsoleerd. Arendt noemde deze kampen de "holen van vergetelheid", omdat zij volledig gericht waren op de vernietiging van de menselijke status. Het is alsof deze gevangenen volledig van de aarde verdwenen waren, schrijft Arendt, ze kregen niet eens een doodverklaring.

"Een mens die herleid wordt tot een bundel reacties wordt, even radicaal als bij een geestesziekte, afgesneden van alles wat met zijn persoonlijkheid of karakter te maken heeft" (TIII:267).

Dat is de reden waarom dit soort kampen "vernietigingskampen" werden genoemd. Hier kregen de levende lijken nog een schop na. De slachtoffers werden gedwongen om te verdwijnen zonder enig spoor. Op deze manier werd hun bestaansrecht verwijderd (Aharony 2010: 197-198).

2.3 Totale Dominantie: de ontkenning van vrijheid

2.3.1 De doodsfabrieken

"Over a quarter of a century ago, our lives were interrupted, and doubtless history itself. There was no longer any measure to contain monstrosities" – Emmanuel Levinas, Proper Names (Cavarero 2011: 40).

Hannah Arendt is van mening dat: *de totalitaire overheersing staat of valt met het bestaan van deze concentratie- en uitroeiingskampen, deze kampen zijn de ware en centrale institutie van de totalitaire organisatorische macht* (TIII:263).²² Hoe authentieker de verslagen van overlevenden zijn, hoe minder ze pogen dingen te delen die het menselijk verstand en de menselijke ervaring te boven gaan. Iedereen die spreekt of schrijft over de concentratiekampen wordt op voorhand als verdachte beschouwd. En belangrijker, ook de spreker, die teruggekeerd is naar de wereld van de levenden wordt overspoeld door twijfel over zijn waarachtigheid. De dingen die een overlevende vertelt en reconstrueert, stroken niet met de werkelijkheid. Het is een nachtmerrie en de overlevende wil zich wakker knijpen, maar weet dat zijn nachtmerrie de illusie is van een werkelijkheid waarvan het menselijk verstand niet weet hoe te begrijpen.²³ Als gevolg van de wijze waarop de concentratie- en vernietigingskampen door de nazibeweging werden gebruikt, heeft Arendt in haar poging tot reflectie, een nieuw begrip geïntroduceerd. Hier kom ik kort in paragraaf 2.3.2 op terug, namelijk het begrip 'overbodigheid' (superfluusness). Dit concept omvat voor Arendt het idee dat de straffen die door het totalitaire naziregime werden opgelegd voorbijgingen aan onze verbeeldingskracht, en dus was de grens van wat begrijpelijk is, bereikt. Er was iets onze moderne politiek binnengedrongen dat nooit had mogen gebeuren: het principe van alles of niets.

Hoewel Arendt op zoek ging naar parallellen bestaan er géén voor het leven in de concentratiekampen.

²² Mijn cursivering.

²³ Hannah Arendt citeert de overlevende Bruno Bettelheim (hij zat in de concentratiekampen van Dachau en Buchenwald): 'Het leek alsof ik ervan overtuigd was dat deze vreselijk en vernederende ervaringen in zekere zin niet "mij" als subject, maar mij als "object" te beurt waren gevallen. Deze ervaring werd versterkt door de uitspraken van andere gevangenen [...] Het was alsof ik keek naar dingen die zich afspeelden, terwijl ik er slechts vaag aan participeerde [...] "Dit kan niet waar zijn, zulke dingen gebeuren niet" [...] De gevangenen moesten zichzelf ervan overtuigen dat dit werkelijkheid was en geen nachtmerrie, dat het echt gebeurde. Ze slaagden er nooit helemaal in.' En ook nog een citaat van Rousset: "Zij die het niet met hun eigen ogen gezien hebben, kunnen het niet geloven. Nam jij, voordat je hier aankwam, de geruchten over de gaskamers ernstig?" "Nee," zei ik. [...] "Zie je wel? Ze zijn allemaal zoals jij. De meesten van hen, in Parijs, Londen, New York, zelfs Birkenau, recht tegenover de crematoria [...] nog steeds ongelovig, vijf minuten voordat ze naar de kelder van het crematorium gestuurd worden. [...]" (TIII, noot:128, p.312).



De verschrikking kan nooit volledig door de verbeelding worden gevat, om de eenvoudige reden dat die verschrikking buiten het leven en de dood ophoudt. Het lijkt alsof de kampgevangenen nooit geboren zijn en dat is wat alle vergelijkingen die we proberen te maken mank laten lopen en bovendien leiden deze af van wat wezenlijk is (TIII:270).

Er zijn wel straffen of politieke handelingen die dicht in de buurt komen bij wat er gebeurd is in de concentratiekampen, denk bijvoorbeeld aan: dwangarbeid in gevangenissen en strafkolonies, verbanning en slavernij. Wanneer Arendt deze sociale straffen onderzoekt, concludeert ze dat deze analogieën in relatie tot de concentratiekampen tot niets leiden. Met betrekking tot *dwangarbeid* is ze als bestraffing beperkt in tijd en intensiteit. De veroordeelde behoudt de rechten over zijn lichaam; hij wordt niet systematisch gefolterd en niet absoluut overheerst. In het geval van *verbanning* wordt iemand uit een deel van de wereld naar een ander deel gestuurd dat ook door menselijke wezens wordt bewoond. Dus zijn er in plaats van volledige isolatie, relaties mogelijk. En *slavernij*, zij is door de geschiedenis heen een institutie geweest binnen een sociale orde. Slaven worden niet onttrokken aan het oog, zoals gevangenen van concentratiekampen, en ook niet aan de bescherming van medemensen. Ook als arbeidskrachten waren zij lid van een partij en als eigendom hadden zij een precieze waarde. De kampgevangene in het nazitijdperk heeft geen prijs, omdat hij altijd kan worden vervangen. Niemand weet bij wie hij hoort, want hij wordt nooit gezien (TIII:270). Bovendien wordt een concentratiekamp niet ontworpen met het oog op enige vorm van arbeidsproductiviteit. De enige permanente economische functie, stelt Arendt, bestond uit het financieren van het supervisieapparaat. Vanuit economisch oogpunt waren de kampen er enkel omwille van zichzelf. Zo werd er veel arbeid verricht, die onder andere omstandigheden, veel goedkoper had kunnen worden uitgevoerd²⁴ (TIII:271).

Deze atmosfeer van krankzinnigheid en onwerkelijkheid belichaamt voor Arendt het ijzeren gordijn dat alle soorten van concentratiekampen verbergt voor het oog van de wereld. Ze beschrijft drie type concentratiekampen die beantwoorden aan drie westerse basisopvattingen over het leven na de dood: Hades, het vagevuur en de hel. Met betrekking tot Hades bedoelt ze de relatief milde vormen van concentratiekampen, die zelfs in niet-totalitaire landen populair zijn, en bedoeld om ongewenste elementen van allerlei slag buitenspel te zetten. Het vagevuur wordt volgens Arendt vertegenwoordigd door de werkkampen van de Sovjet-Unie, waar verwaarlozing gecombineerd wordt met chaotische dwangarbeid. En de hel, die in de meest letterlijke zin van het woord wordt belichaamd door het kamp-type dat de nazi's perfectioneerden en waarin het hele leven diepgaand en systematisch georganiseerd werd met het oog op de grootst mogelijk pijniging (TIII:271-272).

Deze drie types, zegt Arendt, hebben één ding gemeen: de menselijke massa's die er opgesloten zijn werden behandeld alsof ze niet meer bestonden, alsof wat met hen gebeurde voor niemand belang had, alsof ze reeds dood waren en alsof een andere kwade en krankzinnig geworden geest zichzelf amuseerde door ze voor een poos tussen leven en dood te houden, voordat ze toe werden gelaten tot de eeuwige vrede (TIII:272). Het resultaat is dat een plaats tot stand is gebracht waar mensen gefolterd en afgemaakt kunnen worden, maar waar noch de folteraars noch de gefolterde, en minst van al nog de buitenstander, zich kunnen realiseren dat het hele gebeuren meer is dan een wreedaardig spel of een absurde droom.²⁵

Wat waren de reacties na de Tweede Wereldoorlog? Het gezonde verstand reageerde op de verschrikkingen van concentratiekampen als Buchenwald en Auschwitz met de redenering: 'wat voor misdaad moeten deze mensen begaan hebben, dat hen zulke dingen worden aangedaan?'[...] (TIII:273). Opeens wordt duidelijk, stelt Arendt, dat dingen die de menselijke verbeelding gedurende duizenden jaren verbannen had naar een domein buiten de menselijke bevoegdheid, hier en nu op aarde kunnen worden gefabriceerd, dat hel en het vagevuur, met de meest moderne methoden van vernietiging en therapie verwerklijkt konden worden.

2.3.2 Drie stappen verwijderd van het *uitgeholve* lichaam

In drie stappen beschrijft Arendt hoe een onschuldig mens verandert in een levenloos, hongerig, anoniem en

24 "Een groot deel van het werk, uitgevoerd in de concentratiekampen, was nutteloos: ofwel het was overbodig, ofwel het werd zo slecht gepland dat het twee tot drie keer moest worden overgedaan." (Kogon) "Vooral nieuwe gevangenen werden gedwongen onzinnige taken uit te voeren [...] Ze voelden zich vernederd [...] en verkozen harder werk, wanneer het iets nuttigs opleverde [...]" (Bettelheim) (TIII, noot:135, p.313).

25 Bettelheim merkt op dat de bewakers in de kampen tegenover de atmosfeer van onwerkelijkheid een soortgelijke houding aannamen als de gevangenen. (TIII, noot:137, p.314).



overbodig wezen. De eerste stap die wordt gezet op weg naar totale overheersing is het vernietigen van de juridische persoon. Zo worden er bepaalde categorieën mensen buiten de bescherming van de wet gesteld. Ook wordt de niet-totalitaire wereld buiten het normale strafstelsel geplaatst (TIII:275). De eerste groep die werd aangehaald voor deze juridische vernietiging waren volledig onschuldige mensen. Met als gevolg dat ieder van hen stateloos werd. Iemand die stateloos is, verliest de bescherming van een staat die daarvoor nog zijn of haar rechten waarborgden. "Stateless people are those who "live and die without leaving any trace, without having contributed anything to a common world"" (Aharony 2010: 198-199). De eliminatie van de juridische rechten was niet een ontdekking van het nazisme, maar ontleende haar oorsprong in de moordachtige en racistische behandeling van minderheden en de ontmenselijking van de Aboriginal populaties gedurende de imperialistische hervormingen in Afrika. Wetteloosheid is dus met andere woorden inherent aan imperialisme. De reden dat de nazi's succes hadden met hun vormen van stateloosheid, overbodigheid en ongecontroleerde sancties, was het causale gevolg van het in elkaar storten van de theorie van de rechten van de mens. Dit was mogelijk omdat de rechten van de mens nooit op officiële wijze in de politiek waren uitgeroepen. De conclusie die we hieruit kunnen trekken is dat het meest belangrijke recht van de mens - het hebben van rechten - is. "Once individuals lose their relationship to a specific community, what remains to them is only the abstract nakedness of being human" (Aharony 2010: 199-200). Bovendien wordt het doel van het systeem niet bereikt wanneer de bevolking, onder de meest monsterlijke terreur, min of meer vrijwillig meewerkt met de orde en zijn rechten opgeeft. Dit omdat het doel van dit willekeurige systeem is om de burgerrechten van de hele bevolking te vernietigen (TIII:279).

"De vernietiging van iemands rechten, het doden van de juridische persoon in hem, is de eerste voorwaarde om hem volledig te overheersen. En dit geldt niet alleen voor bijzondere categorieën als criminelen, politieke opposanten, joden, homoseksuelen, maar voor elke inwoner van een totalitaire staat" (TIII:280).

De tweede stap is de moord op de morele persoon. Dit gebeurt hoofdzakelijk door, voor het eerst in de geschiedenis, het martelaarschap onmogelijk te maken.

"Hoeveel mensen hier geloven nog dat protest enig belang heeft, zelfs in historisch opzicht? Dit scepticisme is het ware meesterstuk van de SS. Hun grootste verwezenlijking. Ze hebben iedere menselijke solidariteit bedorven. Hier is de nacht over de toekomst gevallen. Wanneer er geen getuigen overblijven, kan er geen getuigenis zijn [...]" (TIII:280-281).

Door de dood anoniem te maken, beroofden de concentratiekampen de dood van haar betekenis als einde van een vervuld leven. In zekere zin ontnamen ze het individu zijn eigen dood, door te bewijzen dat voortaan niets hem toebehoorde en dat hij aan niemand toebehoorde. Zijn dood bezegelt alleen het feit dat hij nooit werkelijk heeft bestaan (TIII:281). Voor Arendt kan het menselijke geweten nog weerstand bieden op deze aanval op de morele persoon. Het is beter te sterven als slachtoffer dan te leven als bureaucraat en moordenaar. Maar dan slaagt ook de totalitaire terreur erin de persoon van deze individualistische ontsnapping af te snijden en de beslissingen van het geweten absoluut twijfelachtig en dubbelzinnig te maken:

"Wanneer een man geconfronteerd wordt met het alternatief ofwel verraad te plegen en dus zijn vrienden te vermoorden, dan wel zijn vrouw en kinderen, waarvoor hij in alle betekenissen verantwoordelijk is, de dood in te sturen; wanneer ook zelfmoord de onmiddellijke moord op zijn eigen familie zou betekenen - wat moet hij dan beslissen? Het alternatief draait niet langer om goed of kwaad, maar om moord of moord" (TIII:282).

Door omstandigheden in het leven te roepen waarin het geweten niet langer adequaat is, en waarin het volstrekt onmogelijk is om het goede te doen, wordt de bewust georganiseerde medeplichtigheid van alle mensen aan de misdaden van totalitaire regimes uitgebreid tot de slachtoffers, en wordt die medeplichtigheid alomvattend. Het punt is niet alleen, schrijft Arendt, dat de haat afgewend wordt van hen die schuldig zijn, maar dat de scheidslijn tussen vervolger en vervolgte, tussen de moordenaar en zijn slachtoffer, voortdurend verdoezeld wordt. In navolging en met het oog op de gevolgen van het totalitarisme, tussen 1930-1940, kunnen we niet langer claimen dat moraliteit vanzelfsprekend is. Hitlers leiderschap heeft de gevestigde orde van onze morele standaarden zowel in het publieke als in het privéleven omvergegooid (Aharony 2010: 201).

Zodra de morele persoon gedood is, rest er nog een derde stap: het ontnemen van de unieke identiteit van een persoon. De derde stap verandert de uniekheid van een persoon in een menselijk omhulsel die niet langer een naam of een ziel draagt. Het begint met de monsterlijke condities van de transporten naar de kampen, waarbij



honderden menselijke wezens, spiernaakt en op elkaar gekleefd, bijengepakt worden in een beestenwagon en dagenlang kriskras door het land worden gestuurd. Bij de aankomst in het kamp worden ze geconfronteerd met de schok van de eerste uren, het scheren van het hoofd, de kampkleding en de onvoorstelbare folteringen (TIII:283). Nadat de morele persoon is vermoord en de juridische persoon vernietigd, slagen ze er bijna altijd in om de individualiteit van de persoon uit de weg te ruimen. Deze ter dood veroordeelde individuen probeerden zelden hun beulen mee de gaskamer in te nemen. Het verbaast Arendt dat er (nagenoeg) geen opstand was. Een reden hiervoor is dat met het ontnemen van de individualiteit ook de spontaniteit wordt vernietigd.

“Er blijft niets anders over dan likbleke marionetten met een menselijk gelaat, die zich allen gedragen als de hond van Pavlov’s experimenten, die allen perfect voorspelbaar reageren, ook wanneer ze hun eigen dood tegemoet gaan [...]” (TIII:285).

De mens kan niet langer op eigen kracht reageren of opnieuw beginnen.²⁶ Arendt citeert schrijver en Holocaust overlever Rousset:

“De triomf van de SS vereist dat het gefolterde slachtoffer toestaat dat het bij de neus geleid wordt, zonder protest, dat het zichzelf zozeer verlaat en verloochent, dat het ophoudt zijn identiteit te bevestigen” (TIII:285).

De manier waarop het regime en hun instrumentele verlengstuk – de kampen – erin geslaagd zijn om de individualiteit te ontnemen, getuigt van de macht van de mens. Een gebeurtenis als deze bevestigt dat alles wat men ‘wenst’ werkelijkheid kan worden. In de ware natuur van totalitaire regimes ligt de drijfveer besloten om onbeperkte macht op te eisen. “Een dergelijke macht kan alleen verzekerd worden wanneer letterlijk alle mensen, zonder enige uitzondering, in elk aspect van hun leven afdoende gedomineerd worden” (TIII:287). Als we vanuit het gezichtspunt van totalitaire overheersing vertrekken, is iedere vorm van neutraliteit, elke spontaan ontstane vriendschap even gevaarlijk als openlijke vijandigheid. Precies, stelt Arendt, omdat spontaniteit samen met haar onberekenbaarheid het grootste obstakel is voor een totale heerschappij. Ze hebben niets aan opinies van mensen of hulp van buitenaf. Vanaf het ogenblik dat mensen meer behelzen dan een dierlijke reactie en meer dan een invulling van een functie, zijn ze voor totalitaire regimes volstrekt overbodig. De Engelse vertaling van het woord overbodig is superfluous. Ik vind dat de Engelse vertaling het overbodige en ziellose omhulsel en de eerste associatie die het oproept, duidelijker omvat. Belangrijk is, dat zodra iets overbodig is, het volledig wordt weggeredeneerd: iets bestaat niet meer. In deze context is dat het bestaansrecht van de mens. Het nazistische bewind streefde naar een politieke overwinning die werd gekenmerkt door het ontkennen en verpulveren van een volk. Met als uitgangspunt dat de wereld (uiteindelijk) overheerst zou worden door het (zogenaamde) sterkste ras. Het totalitarisme streeft niet naar een despotische heerschappij over mensen, maar naar een systeem waarin mensen overbodig worden gemaakt.

“Totale macht kan alleen gewaarborgd worden in een wereld van geconditioneerde reflexen, van marionetten zonder het geringste spoor van spontaniteit. Precies omdat menselijke rijkdommen zo overweldigend zijn, kan hij alleen volledig gedomineerd worden wanneer hij een specimen wordt van de diersoort mens” (TIII:287).

Dit maakt het karakter van de mens een bedreiging voor dit systeem, maar erger is de individualiteit die mensen van elkaar onderscheidt, deze is voor de nazibeweging onverdraaglijk. Deze notie van overbodigheid heeft Arendt als filosofisch uitgangspunt aan deze gruwelen verbonden. Arendt, hoewel nog onzeker, wist dat dit begrip iets van doen moest hebben met het nieuwe soort kwaad dat zich had tentoongesteld: het radicaal kwaad. Het begrip ‘radicaal kwaad’ zal ik uitgebreid behandelen in hoofdstuk 3, nadat ik het idee van radicaal kwaad bij Immanuel Kant besproken heb; vanaf pagina 47 zal ik het begrip uitleggen aan de hand van Arendts gedachtegoed. Als ervaren denker bekijkt Arendt ook de situatie vanuit de tegenpartij. Want in het kader van de handelingen van de totalitaire ideologie zou er niets zinvoller en logischer zijn dan – zoals zij hebben gedaan – alle mogelijke obstakels te vernietigen. Want, als de gevangenen zoals zij stellen ‘ongedierte’ zijn is het logisch dat zij

26 In deze context moet men, vindt Arendt, het verbazingwekkend kleine aantal zelfmoorden in de kampen zien. Zelfmoord gebeurde veel vaker voor de arrestatie en deportatie dan in het kamp – wat uiteraard gedeeltelijk verklaard kan worden door het feit dat alles in het werk werd gesteld om zelfmoorden, die al met al spontane daden zijn, te voorkomen. Uit het statistische materiaal voor Buchenwald blijkt dat nauwelijks iets meer dan een half procent van de sterfgevallen te wijten was aan zelfmoord, dat er vaak slechts twee zelfmoorden per jaar waren, ook al bedroeg het totaal aantal doden in hetzelfde jaar 3.516. (TIII, noot:161, p.317).



met gifgas verdeeld worden en als ze ontaard zijn, mag er niet worden toegestaan dat ze de bevolking besmetten en als 'slavenzielen' (zo noemde Himmler de Joden) moet niemand zijn tijd verspillen aan heropvoeding (TIII:288). Vanuit dit licht lijkt het dus bijna verklaarbaar waarom de kampen er waren. De wijze waarop deze mannen de bevolking meetrekken in hun opvattingen vat Arendt samen als een zekere *supersense* (TIII:288-289).

Deze *supersense* is werkzaam als een soort bijgeloof. Dit omdat louter een ideologie afdoende is, want hier ligt een keuzemoment aan verbonden met als gevolg dat mensen het niet hoeven te geloven. Daarom ligt de waanzin van dergelijke systemen niet alleen in hun eerste premisse, maar in de logica waarmee ze zijn geconstrueerd (TIII:289). Dit heeft als uitwerking dat het gezonde verstand, dat getraind is in utilitair denken, volkomen hulpeloos is tegenover dit superverstand. Om deze zekere vorm van *mind control* in stand te houden, is het noodzakelijk voor het totalitarisme om elk spoor van wat wij gewoonlijk menselijke waardigheid noemen, te vernietigen. Want het respect voor de menselijke waardigheid impliceert volgens Arendt de erkenning van medemensen van andere naties als subjecten, als bouwers van een wereld en als medebouwers van een gemeenschappelijke wereld.

Maar, stelt Arendt, een super verstand die de verklaring van alle historische gebeurtenissen van het verleden nastreeft en die ook de loop van alle toekomstige gebeurtenissen in kaart wil brengen, kan onmogelijk de onvoorspelbaarheid verdragen die ontspringt aan het feit dat mensen creatief zijn, dat ze iets tot stand kunnen brengen dat zo nieuw is dat niemand het ooit kon voorzien (TIII:290). Daarom streven totalitaire ideologieën naar de transformatie van de menselijke natuur. De crux is dat de menselijke natuur als zodanig op het spel staat.

"Wanneer het onmogelijke mogelijk wordt gemaakt, bleek het te gaan om niet strafbare, onvergeeflijke, absolute kwaad, dat niet langer begrepen en verklaard kan worden vanuit slechte motieven of eigenbelang, gulzigheid, hebzucht, wrok, machtswellust en lafheid; een kwaad dat toorn daarom niet zou kunnen wreken of helen van de vergetelheid niet langer 'menselijk' zijn in de ogen van hun beulen, zo staat deze nieuwe soort van criminelen buiten het domein van de menselijke zondigheid, en zelfs van de solidariteit in de zondigheid" (TIII:291).

Het gevaar van lijkenfabrieken en helen van vergetelheid is dat met een stijgende bevolking en een toenemende dakloosheid, massa's mensen voortdurend overbodig kunnen worden gemaakt. Arendt is huiverig dat totalitaire oplossingen wel eens de val van totalitaire regimes kunnen overleven in de vorm van aantrekkelijke omstandigheden die de kop opsteken wanneer het onmogelijk lijkt om politieke, sociale of economische ellende op een menswaardige manier te verzachten. Het is belangrijk om stil te staan bij de gedachte dat het overbodig maken van de mens altijd aanwezig zal blijven zolang wij (het belang van) de wereld blijven reduceren tot nutsdenken (TIII:292). In het voorgaande heb ik uitvoerig beschreven hoe Arendt zich kort na de oorlog verhield ten opzichte van de nazibeweging. Met succes heeft ze de kwade handelingen en de ideologie van de leiders begripsmatig geduid als het totalitaire systeem. Hiermee is ze de wetenschappelijke discussie over de geschiedenis van de vernietiging tijdens de Tweede Wereldoorlog begonnen. In het volgende hoofdstuk wil ik dieper ingaan op Arendts notie van radicaal kwaad. In de OT zien we enkel de introductie van het nieuwe begrip maar bovenal gaat het hier om de functie van de concentratiekampen en het leed wat deze nieuwe vorm van het produceren van lijken veroorzaakt: allen voor het naziregime minderwaardige, maar onschuldige mensen worden in drie stappen uitgekled tot een uitgehold lichaam. Ondertussen zijn er velen jaren aan voorbijgegaan en hebben andere denkers hetzelfde onderzoek opgepakt. Samen met verschillende van hen wil ik het begrip radicaal kwaad in een meer uitgebreide en historische vorm positioneren.



“

Arendt compels us to face up to difficult and painful questions about the meaning of evil in the contemporary world, the ease with which human beings are made superfluous, the feebleness of the “voice of conscience”, the subtle forms of complicity and cooperation’s that “go along” with murderous deeds. These occurrences aren’t only restricted to Nazi horrors. They are still very much with us, and demand that we struggle with them, over and over again (Bernstein 2010: 303).



Hoofdstuk 3. De begripsvorming van radicaal kwaad bij Hannah Arendt

3.1 Inleiding

"Arendt compels us to face up to difficult and painful questions about the meaning of evil in the contemporary world, the ease with which human beings are made superfluous, the feebleness of the "voice of conscience", the subtle forms of complicity and cooperation's that "go along" with murderous deeds. These occurrences aren't only restricted to Nazi horrors. They are still very much with us, and demand that we struggle with them, over and over again" (Bernstein 2010: 303).

Er is de verwarrende omstandigheid dat, schrijft Arendt, zowel het filosofische als het religieuze denken het probleem van het kwaad op de een of andere manier uit de weg gaan. Volgens onze traditie wordt alle menselijke slechtheid verklaard door ofwel menselijke blindheid en onwetendheid ofwel menselijke zwakheid, de neiging om voor verleiding te zwichten. De mens, zo luidt de impliciete argumentatie, is noch in staat automatisch goed te handelen, noch opzettelijk slecht te handelen.

Hij wordt *verleid* om kwaad te doen en moet zich *inspannen* goed te doen. Deze gedachte is zo diep geworteld – niet door het onderricht van Jezus van Nazareth, maar door de leerstellingen van de christelijke moraalfilosofie – dat mensen gewoonlijk juist achten wat ze onplezierig vinden en verkeerd wat hen aanlokt. De beroemdste en bovendien de invloedrijkste filosofische verklaring van dit eeuwenoude vooroordeel treffen we aan bij Kant, voor wie elke neiging per definitie aantrekkelijk is, de neiging om goed te doen evenzeer als de verleiding kwaad te doen. De neiging is voor Kant een vorm van beïnvloed worden door dingen buiten mezelf. Iets trekt mij aan of stoot mij af en daarom ben ik niet langer een in vrijheid handelende persoon (VO: 100-101).

Hannah Arendt ontleent haar begripsvorming over het (radicaal) kwaad grotendeels aan het werk van Kant. Echter is het niet de bedoeling dat Arendts radicaal kwaad wordt aangezien voor Kants radicale kwaad, omdat Kants begrip van kwaad onlosmakelijk verbonden is met de morele wet en de verhouding van het individu ten opzichte van die wet. Arendt wil voorbij een plichts-ethiek denken. In dat opzicht is Arendts begripsvorming vernieuwend. In dit hoofdstuk is het mijn streven om te duiden in welk opzicht het radicaal kwaad bij Arendt verschilt van Kant.

Hoe ga ik in hoofdstuk 3 te werk? In paragraaf 3.2 'Immanuel Kant: grondlegger van het begrip radicaal kwaad' bespreek ik zijn begripsvorming van het radicaal kwaad. Deze paragraaf is noodzakelijk omdat het een aanzet geeft tot de ontstaansgeschiedenis van het begrip bij Arendt. Kant was haar voorganger en dus in zekere zin ook haar inspiratie om dit begrip te vertalen in een naoorlogs perspectief.

In paragraaf 3.3 'Een herinnering aan het ondenkbare' wil ik met Arendt uiteenzetten dat Kants idee van radicaal kwaad niet langer van toepassing is op de geweldvolle praktijken die zich hebben voltrokken in de vernietigingskampen. Hiermee heeft Arendt een nieuw fenomeen op de filosofische agenda geplaatst.

3.2 Immanuel Kant: grondlegger van het begrip radicaal kwaad

3.2.1 Kwaad willen ter wille van het kwaad

Hannah Arendt is van mening dat geen weldenkend mens nog kan beweren dat moreel gedrag vanzelfsprekend is, hoewel dat wel een veronderstelling is waar verschillende generaties mee worden grootgebracht.

In *De Religie binnen de grenzen van de rede* (2004) introduceert Kant het radicaal kwaad. Het kwaad voor Kant heeft zijn oorsprong in de spanningsverhouding tussen natuur en rede en het is geen natuurlijk proces binnen de mens, maar een daad van de vrijheid (Safranski 1998: 159). Echter is de mens niet alleen een rationeel wezen, want hij zal zich ook aan hedonistische neigingen toegeven. Daarom is moreel gedrag niet vanzelfsprekend, maar morele kennis, de kennis van goed en kwaad, is dat wel. Omdat neigingen en verleid worden, geworteld zijn in de menselijke aard, maar niet in de rede, noemde Kant het feit dat de mens tot verkeerd handelen wordt verleid door het volgen van zijn neigingen 'radicaal kwaad'. Noch hij, noch enige andere moraalfilosoof dacht in feite dat de mens het kwaad omwille van het kwaad zelf kon wensen. Kant noemt overtredingen die de mens maakt uitzonderingen die een in verleiding gebracht mens maakt op een wet die



hij geldig acht. Niemand wil slecht zijn en de mensen die slecht handelen vervallen tot een *absurdum morale* – tot morele ongerijmdheid. Degene die dat doet verkeert in tegenspraak met zichzelf, met zijn eigen rede, en moet zichzelf daarom wel verachten. Kant wist wel dat zelfverachting, of de angst jezelf te moeten verachten, niet werkte en zijn verklaring daarvoor was dat de mens zichzelf kan bedriegen. Arendt meent dat hij daarom herhaaldelijk verkondigde dat de werkelijke ‘pijnlijke of vuile plek’ in de menselijke aard, leugenachtigheid was, het vermogen om te liegen. Dit vindt Arendt nogal verrassend want in geen enkele van onze ethische of religieuze codes staat het gebod ‘Gij zult niet liegen’ (VO: 87-88). Het voorgaande maakt aannemelijk dat moreel gedrag voornamelijk afhangt van de omgang van de mens met zichzelf. “Hij moet zichzelf niet tegenspreken door ten eigen bate een uitzondering te maken, hij moet zichzelf niet in een positie plaatsen waarin hij zichzelf wel moet verachten” (VO: 91). In morele zin zou dit niet alleen genoeg moeten zijn om hem in staat te stellen goed van kwaad te onderscheiden, maar ook om goed te handelen en kwaad te vermijden. Daarom stelt Kant de plichten die de mens ten aanzien van zichzelf heeft boven de plichten die hij ten aanzien van anderen heeft. Het is geen kwestie van bekommernis om de ander, maar van bekommernis om het zelf, het is een vorm van zelfrespect.

3.2.2 Geen mens wordt zonder fouten geboren²⁷

Hoe kunnen we verklaren waarom we niet altijd doen wat er vanuit een moreel gezichtspunt van ons verwacht wordt? Kant zoekt het antwoord in een hang naar het kwaad die volgens hem in ieder mens aanwezig is. Dat wat Kant radicaal kwaad noemt is de neiging om onze plicht te verwaarlozen en niet de morele wet te volgen. In deze hang naar het kwaad kan men drie verschillende gradaties onderkennen.

“Vooreerst is er de zwakheid van de menselijke inborst in het naleven van eens aangenomen maximes in het algemeen of de gebrekkigheid van de menselijke natuur. Ten tweede is er de hang naar vermenging van immorele en morele drijfveren. Ten derde is er de hang naar een aanname van slechte maximes” (RGR: 71).

De eerste, de gebrekkigheid van de menselijke natuur, is concreet samen te vatten met: ‘ik wil wel, maar schiet in de uitvoering tekort’, bijvoorbeeld stoppen met roken, of excuses bedenken om niet te hoeven sporten. De tweede, de vermenging van immorele en morele drijfveren, bestaat hierin dat de uitvoering goedgekeurd kan worden, maar de drijfveer die ervoor nodig is om het tot stand te laten komen, niet zuiver is.

In een concrete situatie zouden we deze hang naar kwaad kunnen illustreren als bijvoorbeeld: een leugentje om bestwil. De uitkomst kan dan moreel verantwoord zijn, maar de manier waarop de uitkomst is veroorzaakt, is niet zuiver moreel. De derde, de kwaadaardigheid of de verdorvenheid van de menselijke inborst, is de hang van de willekeur om in maximes de drijfveren die uitgaan van de morele wet ondergeschikt te maken aan andere drijfveren. Hoewel daarmee nog steeds naar de wet gezien goede handelingen kunnen bestaan, wordt daardoor toch de geesteshouding in haar wortel (wat de morele gezindheid betreft) gecorrumpeerd. Daarom zegt men dat de mens slecht is (RGR: 72). Iemand pijn doen uit zelfverdediging is hier een goed voorbeeld van. Deze derde drijfveer is voornamelijk gericht op de zwaardere gradaties in het plegen van kwade handelingen, het gaat dus voorbij aan een leugentje om bestwil zoals in de derde drijfveer.

De verschillende niveaus van neigingen die hierboven worden genoemd zijn volgens Kant op alle mensen van toepassing. De propositie ‘de mens is *slecht*’ kan niets anders betekenen dan: hij is zich van de morele wet bewust en heeft toch de gebeurlijke afwijking ervan in zijn principe opgenomen. ‘Hij is *van nature* slecht’ betekent zoveel als: dat geldt voor de mens als soort. Maar de mens kan niet anders beoordeeld worden dan op de wijze waarop men hem uit ervaring kent. Want als de kwade eigenschap uit de mens als soort afgeleid wordt, dan zou deze eigenschap een noodzakelijk karakter hebben (RGR: 75). Deze slechtheid kunnen we als subjectief noodzakelijk vooropstellen bij iedere mens, ook bij de beste. Deze hang moet wel beschouwd worden als moreel slecht, dus niet als een natuurlijke aanleg, maar als iets wat de mens aangerekend kan worden.

Deze hang naar het kwaad zouden we een natuurlijke hang kunnen noemen, en omdat er altijd iets moet zijn dat men aan zichzelf te wijten heeft, noemen we deze hang zelfs een *radicaal*, aangeboren *kwaad*. Belangrijk is dat we ons ervan bewust zijn dat we dit onszelf op de hals hebben gehaald (RGR: 75). We moeten ons te allen



tijden verantwoord voor de hang naar het kwaad, want iedere neiging tot kwaad vindt plaats in een vrij handelend wezen en daarom is het wezen ten allen tijde schuldig. Bovendien is de grond van dit kwaad ook niet de oorzaak van de verdorvenheid van de moreel-wetgevende rede, want dat is onmogelijk. Ondanks dat we een vrij handelend wezen zijn, zijn we altijd gebonden aan de morele wet (RGR: 78-70). “Om welke maxime het ook gaat, de mens (zelfs de ergste) verzaakt niet aan de morele wet als was hij een rebel (door gehoorzaamheid te weigeren)” (RGR: 79). Zodra er een vorm van kwaad ontstaat die alle maximes verderft, dan spreken we van radicaal kwaad. De kwaadaardigheid van de mens moet dus niet zozeer kwaadwilligheid genoemd worden, namelijk als gezindheid om als drijfveer het kwaad *als kwaad* in zijn maxime op te nemen. Maar men moet haar *perversiteit* van de inborst noemen, die omwille van wat uit haar volgt ook een *slechte inborst* heet. Echter kan het uiten van deze zogenaamde perversiteit volgens Kant in haar eerste twee gradaties (de gebrekkigheid en de onzuiverheid) beoordeeld worden als opzettelijke schuld.

In de derde gradatie moet ze echter aangezien worden als opzettelijke schuld. Ze wordt gekenmerkt door een zekere *leefheid* (doortraptheid) van de menselijke inborst: men bedriegt zichzelf aangaande de eigen goede of slechte gezindheid, en zolang de handelingen geen kwaad tot gevolg hebben (wat gelet op de maximes wel had gekund) maakt men zich geen zorgen over de eigen gezindheid maar acht men zich gerechtvaardigd voor de wet. Daaruit komt de gewetensrust voort van zovele (naar hun eigen mening gewetensvolle) mensen, wanneer ze bij handelingen waarbij de wet niet werd geraadpleegd of minstens niet de doorslag gaf, door gelukkig toeval zijn ontsnapt aan de kwalijke gevolgen (RGR: 82). De oneerlijkheid waarmee men hier mist spuit, aldus Kant, breidt zich dan vervolgens naar buiten toe uit tot valsheid en misleiding van anderen. En zolang we die schandvlek niet verwijderen, verhindert ze de kiem van het goede zich te ontwikkelen, wat ze anders wel zou doen (RGR: 83). Kant blijft bij zijn standpunt dat iedere slechte handeling, bij de zoektocht naar de redelijke oorsprong ervan, niet als vanzelfsprekend mag worden ervaren. Deze slechte handeling en de niet-natuurlijke drijfveren die daartoe hebben geleid moeten worden onderzocht. Want hoe hij zich voorheen ook gedragen mag hebben, en welke de natuurlijke oorzaken ook mogen zijn die op hem van invloed zijn, ongeacht of die nu in of buiten hem aan te treffen zijn: toch is zijn handeling vrij en door geen van deze oorzaken bepaald; “Zij kan derhalve en moet ook altijd beoordeeld worden als een oorspronkelijk gebruik van de willekeur door de mens” (RGR: 86). Geen enkele oorzaak in de wereld kan hem doen ophouden een in vrijheid handelend wezen te zijn.

We dienen volgens Kant niet te vragen naar de temporele oorsprong van deze daad, maar moeten vragen naar de redelijke oorsprong ervan, opdat er een bepaling en waar mogelijk een verklaring voor de daad kan worden gegeven (RGR: 87). De redelijke oorsprong van deze hang naar het kwaad blijft echter een gesloten boek. Het kwaad heeft enkel uit het morele kwaad (niet louter uit de beperkingen van onze natuur) kunnen voortkomen, en toch is de oorspronkelijke aanleg, een aanleg tot het goede (RGR: 89). De mens moet van zichzelf maken of gemaakt hebben wat hij in moreel opzicht is of zal worden, goed of slecht. Beide zijn een effect van zijn vrije wil: anders zou hij er niet verantwoordelijk voor kunnen worden gesteld, en zou hij bijgevolg *moreel gezien* goed noch slecht zijn. De mens is op *zichzelf* echter nog niet goed, want daar draagt hij zelf zorg voor, omdat hij de drijfveren die in die aanleg vervat liggen al dan niet in zijn maxime opneemt, wat dus [in een normale situatie, dus niet ten tijde van een totalitaire regime] aan zijn vrijwillige keuze is overgelaten (RGR: 90).

Maar hoe is het mogelijk dat een van nature slecht mens van zichzelf een goed mens maakt? Wanneer men goed en wel bedenkt dat het kwaad uit de vrijheid voortkomt, dan is de val van goed naar kwaad niet begrijpelijker dan de wederopstanding uit het kwaad terug naar het goede. Uiteraard, schrijft Kant, moet men hierbij vooropstellen dat er een kiem tot het goede in al zijn zuiverheid is overgebleven, een kiem die niet vernietigd of verdorven kan worden. Die kiem is zeker geen vorm van zelfliefde, deze is immers juist de bron van alle kwaad wanneer ze wordt aangenomen als principe van onze maximes (RGR: 91). Onze herwaardering van het goede betekent niet dat we het goede als drijfveer verloren zijn en opnieuw moeten uitvinden – deze drijfveer is immers nooit te verliezen. De herwaardering van de oorspronkelijke aanleg tot het goede betekent veeleer dat we de wet als bovenste grondslag van al onze maximes *uitzuiveren* (RGR: 92-93). Wanneer de mens dit doet, dan is hij niet metterdaad heilig, maar wel op de goede weg om die heiligheid in een oneindige vooruitgang naderbij te komen. Maar is deze



vorm van *uitzuiveren* ook besteed aan de mens die wat zijn maximes betreft tot op het bot verdorven is? De plicht die altijd zal bestaan is, een goed mens te zijn. Dus wanneer de mens de bovenste grond van zijn maximes waardoor hij een slecht mens was eenmalig en onwrikbaar omkeert, dan is hij wat het principe en de geestesgesteldheid betreft een subject dat voor het goede ontvankelijk is; enkel en alleen door zich voortdurend in te spannen en te evolueren, is hij bovendien een goed mens (RGR: 95). Dit noemt Kant een *progressie* van het kwade naar het betere.

Hieruit volgt dat de morele opvoeding van de mens niet moet beginnen bij de verbetering van de zeden, maar bij de verandering van de geestesgesteldheid en bij de vorming van een karakter (RGR: 95). De mens kan hier echter niet langs de natuurlijke weg overtuigd geraken, aldus Kant, noch door er zich onmiddellijk van bewust te worden, noch door als bewijs de levenswandel aan te halen die hij tot dan toe had. Zelf kan hij immers niet diep in zijn hart kijken. Hij moet echter kunnen *hopen* op *eigen* kracht op het pad te geraken dat daarheen voert en dat hem door een fundamenteel verbeterde gezindheid wordt aangewezen. Een *moreel* goed mens kan enkel beoordeeld worden op basis van wat hem in rekening kan worden gebracht als zijn eigen daden (RGR: 61).

Samengevat heeft radicaal kwaad geen verklarende kracht, dit maakt dat de noemer radicaal in principe bij Kant een veel genuanceerder begrip is. Het herinnert enkel aan dat wat voor de hand ligt – dat we soms (met vrije wil) afwijken van de morele wet, en dat het niet uitmaakt wat voor goed moreel persoon we worden, want we kunnen nooit aan deze mogelijkheid ontsnappen (Lara 2001:73). Hoewel het verleidelijk is te zeggen dat de keuze voor goed of kwaad verklaarbaar is, blijft de subjectieve grond vanwaar wij keuzes maken ondoorgrondelijk.

3.2.3 Kants moraalfilosofie in Auschwitz

Voor Kant was de categorische imperatief een kompas waarmee men kon bepalen wat goed en slecht is, en bovendien bereikbaar voor iedereen. Belangrijk voor dit betoog op dit moment is het probleem van de neiging en de verleiding. Waarom worden deze twee aparte beweegredenen door Kant gelijkgesteld? Het is voor Arendt een simpel feit dat mensen ten minste even vaak worden verleid om goed te doen en zich moeten inspannen om kwaad te doen, als omgekeerd. Machiavelli wist dit heel goed toen hij in *De Vorst* zei dat aan heersers moest worden geleerd 'hoe ze niet goed moesten zijn.' Hij bedoelde niet dat hun moest worden geleerd hoe ze kwaadaardig en slecht moesten zijn, maar simpelweg hoe beide neigingen moesten vermijden en volgens politieke principes – onderscheiden van morele en religieuze principes, en ook van misdadige principes – moesten handelen. Voor Machiavelli is de maatstaf waarmee je oordeelt de wereld, en niet het zelf – de maatstaf is uitsluitend politiek, en daarom vindt Arendt hem zo belangrijk voor de moraalfilosofie (VO: 100-101).

Terugkomend op Kant en de vraag waarom hij de neiging en verleiding min of meer gelijkstelde, waarom hij in iedere neiging een verleiding zag die je op een dwaalspoor kon brengen. Iedere neiging richt zich naar buiten, ze leunt uit het zelf in de richting van wat mij vanuit de buitenwereld kan raken. Het is juist door die neiging, door dat buiten mijzelf reiken, zoals ik uit een raam kan leunen op om straat te kijken, dat ik contact maak met de wereld. Mijn neiging kan in geen enkele situatie worden bepaald door mijn omgang met mijzelf; als ik mijzelf ten tonele voer, als ik nadenk over mijzelf, dan verlies ik als het ware het object van mijn neiging. In de taal van Kant betekent geneigdheid beïnvloed worden door de dingen buiten mezelf, dingen waarnaar ik kan verlangen of waarmee ik een natuurlijke verwantschap kan voelen, en dit beïnvloed worden door iets dat niet uit mezelf maar veelal, uit mijn rede of mijn wil voortkomt, is voor Kant niet verenigbaar met de menselijke vrijheid. Iets trekt mij aan of stoot mij af en daarom ben ik niet langer een in vrijheid handelende persoon. Daarentegen is de morele wet die voor alle denkende wezens geldt vrij van elke invloed, behalve die van zichzelf. En aangezien vrijheid wordt gedefinieerd als niet bepaald door externe oorzaken, kan alleen een wil die vrij is van neigingen, een goede en vrije wil worden genoemd. Daarom hebben we ontdekt, schrijft Arendt, dat het ontwijken van kwaad in Kants filosofie berustte op de vooronderstelling dat de wil niet tegelijkertijd vrij en slecht kan zijn. Slechtheid is in de termen van Kant een *absurdum morale* – een morele absurditeit (VO: 101-102).

Dit is de reden waarom Arendt de Kantiaanse noties: *wet* van vrijheid, *vrijheid* van de wil, en de *goede wil*



incoherent vindt. Men legt als het ware een beslag op alle mogelijke neigingen van buitenaf, maar er is ook nog een “wereld” waarin je leeft, waarin je afhankelijk bent van de relaties die je aanknoopt en de excessen die een samenleving veronderstelt. Voor Kant is het morele oordeel *a priori* gegeven, en daarom onafhankelijk van empirische en contingenten gebeurtenissen. Deze manier van denken heeft geen antwoord op geweld of kwade handelingen die niet worden gepleegd vanuit een zeker neiging, maar door de tendens van een systeem dat geweldvolle burgers creëert.

Echter is het niet rechtvaardig Kant te betrekken bij het systeem van systematische terreur en geweld dat werd uitgevoerd door het naziregime. Zijn principe dat we moeten gehoorzamen aan de soevereine macht zou hij stellig betwisten zodra we het in de context plaatsten van het nazistische bewind. Moreel gedrag heeft niets te maken met gehoorzaamheid aan welke wet dan ook die van buitenaf wordt uitgevaardigd – of het nu Gods wetten of de wetten der mensen zijn. In de terminologie van Kant is dit het onderscheid tussen de juridische wet en de moraal. De juridische wet is amoreel: ze heeft een plaats in de geïnstitutionaliseerde religie en in de politiek, maar niet in de moraal. De politieke orde vraagt niet om morele integriteit, maar slechts om burgers die de wetten gehoorzamen. In de politieke orde, net als in het religieuze kader, mag gehoorzaamheid haar plaats hebben en zoals deze gehoorzaamheid in de geïnstitutionaliseerde religie wordt afgedwongen door middel van de dreiging van toekomstige straffen, zo bestaat de juridische orde slechts naar mate er sprake is van sancties. Wat niet bestraft kan worden, is toegestaan. Maar wanneer er wordt gezegd dat ik de categorische imperatief gehoorzaam, dan betekent dit dat ik gehoorzaam aan mijn eigen rede. Ik ben de wetgever, zonde of misdaad kunnen niet langer worden gedefinieerd als ongehoorzaamheid aan de wet van iemand anders, maar, integendeel, als weigering van mijn kant om mijn rol te spelen als wetgever van de wereld (VO: 92).

Is Kants moraalfilosofie toepasbaar op een persoon die verantwoordelijk is voor het geven van de bevelen, zoals Hitler? In *Religie binnen de grenzen van de rede* expliciteert Kant dat natuurlijke neigingen niet de bron van het kwaad zijn. Daarom is de faculteit van de wil en rede niet intrinsiek kwaad of corrupt. “We, and we alone, are responsible for evil maxims that we adopt” (Bernstein 2001:78). Als een rationeel wezen zijn wij in staat om de autoriteit van een morele wet te onderschrijven (we zijn in staat om de categorische imperatief te begrijpen) of we deze nu willen volgen of niet (Bernstein 2001:80). Eén van de belangrijkste opvattingen in Kants moraalfilosofie is het ontkennen van de mogelijkheid dat ieder individu de morele wet kan trotseren. Om deze tegenstrijdigheid te accentueren, verwijst ik naar de filosoof John Silber. Met de gebeurtenissen van de Tweede Wereldoorlog in het achterhoofd, concludeert Silber dat Kants moraalfilosofie niet kan worden gebruikt om Auschwitz te begrijpen (Bernstein 2001:80):

“Kant’s ethics is inadequate to the understanding of Auschwitz because Kant denies the possibility of the deliberate rejection of the moral law. Not even a wicked man, Kant holds, can will evil for the sake of evil. His evil, according to Kant, consists merely in his willingness to ignore or subordinate the moral law when it interferes with his non-moral but natural inclinations. (...) [Kant denies] the possibility of a person knowingly doing evil for its own sake (...)” (Bernstein 2001:80).

Silber maar ook Arendt moest tot de conclusie komen dat er mensen zijn die vrijwillig kwade handelingen verrichten louter en alleen omwille van het kwaad. Zij wijzen met opzet de morele wet af. Kants moraalfilosofie is niet toereikend genoeg om deze mensen te begrijpen. Hij plaatst de individuen die systematisch de morele wet verloochenen, buiten zijn morele en filosofische kader (Bernstein 2001:81). Er zijn genoeg voorbeelden van mensen die wel handelen volgens de Kantiaanse plichtsethiek, maar toch besluiten om de morele wet te verwerpen en kwaad te doen omwille van het kwaad (Bernstein 2001:81). Op de vraag waarom iemand kiest voor goed of kwaad is er geen antwoord. Het enige antwoord dat we weten is dat er klaarblijkelijk een morele drijfveer nodig is. Ons morele gevoel, ons respect voor de wet is een belangrijke drijfveer, maar er is ook een mogelijkheid dat onze willekeur besluit de morele wet te verwerpen. Want als de morele wet dient als een drijfveer, dan kan er ook altijd een tegenstrijdige drijfveer opspelen:

“As human beings, with a human Willkür, we are radically free in choosing which incentives to follow. And we are accountable for these choices. We can choose to be “perverse”, we can choose to be “devilish”, we can choose to defy what reason tells us we ought to do” (Bernstein 2001:82).



Er zijn geen beperkingen (niet intern of extern) waarop onze willekeur een beslissing baseert. Als er beperkingen zouden zijn, dan zou dat keuzes begrenzen en onze vrijheid negeren. Kant noemt echter een beperkt aantal type neigingen waarvan hij denkt dat het tot aannahme van kwade maximes leidt. Maar het wordt problematisch wanneer dit onderscheid vervolgens de reikwijdte van alle type neigingen moet veronderstellen. Men kan kwade handelingen verrichten uit sympathie, of vanwege zijn of haar carrière (om zo hogerop te komen), of omdat hij of zij de morele wet volledig verwerpt en tenslotte omdat iemand kwaad wil omwille van het kwaad, het brengt hem of haar dus een zekere voldoening (Bernstein 2001:83). Wanneer Kant besluit om een adequate inhoud te geven aan de wil, weet hij dat zowel de wil, de praktische rede en de morele wet uit elkaar gehouden moeten worden. Zijn intellectuele integriteit is erop gericht dat willekeur 'radicaal' moet zijn. Met het bestaan van de vrije wil moet er te allen tijde een keuze tussen goed en kwaad kunnen worden gemaakt (Bernstein 2001:84).

Het meest dominante en centrale motief in Kants moraalfilosofie is zijn absolute overtuiging dat mensen volledig verantwoordelijk en aansprakelijk zijn voor wat zij doen. Mensen die beschouwd worden als praktische morele actoren delen gezamenlijk een *plicht* om de volledige verantwoordelijkheid te nemen voor hun daden, voor de maximes en ook voor de morele overtuiging (Bernstein 2001:85). Echter zou Kant nooit een vorm van "collectieve schuld" onderschrijven, hij zal veeleer beklemtonen dat ieder individu *altijd* moreel verantwoordelijk is voor dat wat hij heeft gedaan, maar ook voor wat hij niet heeft gedaan (Bernstein 2001:85). Kants gedachte is dat de hang naar kwade handelingen in de mens geworteld is, en daarin ligt tegelijkertijd de vrijheid en de mogelijkheid dat iedereen in staat is tot kwade handelingen. Kant is echter wel van mening dat, ondanks die mogelijkheid en die neiging tot kwaad, de mens zich heeft te houden aan zijn morele verplichtingen die iedereen, mits de uitgangspunten met zorg worden nageleefd, kunnen weerhouden van kwade beslissingen. Er schuilt echter een groot gevaar in het praten in termen van goed en kwaad, wat ongetwijfeld ook voor Kant duidelijk was. In de strijd tegen het kwaad, wordt namelijk vaak vergeten dat de idee van het goede, een noodzakelijke *illusie* is en wellicht niet zo universeel als men denkt. Bovendien wordt het kwaad waaraan men zich schuldig maakt, of slechts de hele notie dat men de mogelijkheid in zich draagt kwaad te doen, vergeten.²⁸

Wat is nu mijn conclusie ten aanzien van Kant? Kant formuleert een ethiek van individuele verantwoordelijkheid, een deontologie. Dit woord komt van het Griekse *to deon* dat 'wat moet' of 'wat behoort' betekent. Dat wat goed of slecht is, wordt niet per situatie of per context behandeld, maar is afhankelijk van bepaalde morele principes die iedereen zou moeten volgen. Ieder mens is in navolging van deze ethiek het aan zichzelf (en niet aan anderen) verplicht om naar de algemeen geldende regels te handelen. Je kunt niet terugvallen op externe factoren, want in zekere zin ben je verplicht om op een verstandige wijze een juiste keuze te maken. De categorische imperatief: *handel zo dat de maxime van uw wil tegelijk als grondbeginsel voor een algemene wet kan gelden*, geeft deze ethiek een universalistische eigenschap en impliceert een handhaving van en door iedereen. Deze ethiek werkt louter in een publieke wereld, een plek waar iedereen gemachtigd is zich te verzetten door zijn of haar morele principes publiekelijk te delen.

Door mijn onderzoek van het begrip radicaal kwaad bij Kant kan ik concluderen dat Arendt en Kant een verschillende opvatting eropna houden. Een belangrijk onderscheid tussen Kant en Arendt is dat Arendts stelling dat radicaal kwaad het gevolg is van het overbodig maken van mensen, niet op gelijke voet staat met het denken van Kant. Het overbodig maken van mensen is geen gevolgtrekking uit Kants gedachte van radicaal kwaad namelijk, de wil om de morele wet te negeren. Het gaat er aan voorbij, want Kants morele wet is in dit perspectief onwerkbaar. Voor Kant hangt het kwaad af van vrijheid, van contingentie en keuze. Echter heeft het totalitarisme deze vrijheid om te handelen en voor ieder andere vrijwillige keuze, compleet vernietigd. De totalitaire leiders wilden immers alle overblijfselen die de wetten van de natuur of van de geschiedenis dwarsbomen vernietigen en dus ook Kants morele wet (Villa 1999:33).

"Perhaps what is behind it all is only that individual human beings did not kill other individual human beings for human reasons, but that an organized attempt was made to eradicate the concept of the human being" (Villa 1999: 33).



Onder totalitaire omstandigheden wordt er met deze gemeenschappelijkheid en publiciteit gebroken, omdat het de doodsteek zou betekenen voor de organisatie. Iedere mogelijkheid tot een onvoorspelbare handeling wordt tot in de wortel afgesneden; er is enkel plaats voor een volgzame en onkritische houding. Het totalitarisme en de vernietigende praktijken van Hitler laten zien dat radicaal kwaad niet alleen denkbaar is, maar tevens vóórkomt onder de mensen. Daarom is het radicaal kwaad voor Arendt niet iets wat potentieel in ieder mens aanwezig is, maar veeleer iets wat wordt veroorzaakt door een systeem dat autonoom geworden is en los van de mensen opereert. Een systeem dat met gemak over al onze morele waarden heen walst. Omwille van die reden pakt Arendt het stokje over van Kant om datgene te begrijpen waarvan Kant dacht dat de mens niet eens in staat was om te doen, en waarvan Kant dacht dat het niet onder de mens voor kwam.

3.3 Herinnering aan het ondenkbare

3.3.1 Transformatie van de menselijke natuur

Dat wat Arendt radicaal kwaad noemt, heeft zich voltrokken in de vernietigingskampen. Hoewel het totalitaire regime in de eerste plaats streefde naar wereldheerschappij, was in de tweede plaats de totale overheersing van mensen een belangrijk onderdeel van het wetteloze programma. Deze vorm van overheersing was succesvol zodra iemand getransformeerd werd tot een volledig geconditioneerd wezen; een reactiebundel. De drie stappen waarin dat werd bereikt heb ik in paragraaf 2.3.2 uitvoerig besproken: 1) het doden van de juridische persoon in de mens, 2) het doden van de morele persoon in de mens en 3) de systematische vernietiging van de individualiteit.

In *Politics, Philosophy, Terror* (1999) schrijft filosoof Dana R. Villa dat het ultieme doel van dit experiment is 'het vormen en behouden van een maatschappij waarin ieder individu niets meer is dan een specimen van zijn soort.' De omstandigheden in de kampen vernietigen de vrije wil en de morele identiteit omdat het hebben van een zeker bewustzijn leidt tot zelfdestructie. Villa citeert Primo Levi, een kampgevangene en één van de weinig overlevenden van Auschwitz: "...here in the Lager there are no criminals nor madmen; no criminals because there is no moral law to contravene, no madman because we are wholly devoid of free will, as our every action is, in time and place, the only conceivable one" (*Primo Levi*).²⁹ Levi's portret van de "verdronkenen"³⁰ beklemtoont het succes van de methoden in de vernietigingskampen die als doel hadden de menselijke persoonlijkheid te vernietigen:

"(...) All the musselmans who finished in the gas chambers have the same story, or more exactly, no story, they followed the slope down to the bottom, like streams that run down to the sea. (...) Their life is short, but their number is endless; they, the musselmans, the drowned, form the backbone of the camp, an anonymous mass, continually renewed and always identical, of non-men who march and labor in silence, the divine spark dead within them, already too empty to really suffer. One hesitates to call them living; one hesitates to call their death, in the face of which they have no fear, as they are too tired to understand" (Primo Levi)³¹

Na het overdenken van de verschrikkingen in de kampen concludeert Arendt dat het doel van het totalitaire regime was om de natuur van de mens te veranderen. De vraag die rest is of we zo'n regerende totalitaire macht kunnen inperken. Met andere woorden: of er grenzen kunnen worden gesteld die voorkomen dat de menselijke natuur kan worden veranderd. Laat de totalitaire ideologie nu een regeringsvorm zijn waar ieder lid instemt met de gedachte dat 'alles mogelijk is' met als gevolg dat grenzen stellen aan (menselijke) macht een overbodige vraag is. De les die we kunnen leren van de kampen is volgens Villa niet dat de mens, als moreel dier, nooit écht heeft bestaan, maar dat er geen onuitwisbare natuur bestaat waar we op terug kunnen vallen zodra soortgelijke experimenten zich in de toekomst voordoen. Hij benadrukt dat de kampen voor Arendt niet alleen van belang zijn om aan te geven dat miljoenen mensen zijn gestorven, maar ook om te laten zien dat het hebben van morele vrijheid fragiel is. Het radicaal kwaad vernietigt niet alleen het leven, het vernietigt – en gaat nog een stap verder – onze bestaansredenen. Dit maakt radicaal kwaad ongelimiteerd: er zijn geen grenzen. De individualiteit van de mens werd in de kampen niet alleen uitgewist door de vernietiging van pluraliteit en spontaniteit, maar ook door een radicale perversie van arbeid, werk en handelen. Hoewel de menselijke conditie van arbeid, het leven zelf is,

29 Geciteerd in: Villa, D.R., 1999, *Politics, Philosophy, Terror*: 27.

30 In Auschwitz werden de mensen die ronddoelden als levende lijken "Muselmänner" genoemd.

31 Geciteerd in: Villa, D.R., 1999, *Politics, Philosophy, Terror*: 28.



is de menselijke conditie voor werk 'wereldlijkheid'. De activiteit van werken houdt in dat iemand iets van zichzelf aan de wereld kan toevoegen. De activiteit van handelen is nauw verweven met de mogelijkheid om opnieuw te kunnen beginnen. Voor Arendt geeft de mogelijkheid om iets opnieuw te beginnen aanleiding tot pluraliteit, het onvoorspelbare voorkomen van individuen met unieke perspectieven en handelingen. Deze menselijke en sociale ontwikkeling wordt door het totalitarisme vernietigd. Ze vernietigen de ervaring van de mens dat hij of zij onderdeel uitmaakt van de wereld (Aharony 2010: 204). In het licht van het totalitarisme en met de introductie van "radicaal kwaad" zien we dat deze menselijke activiteit overschaduwd wordt. In een totalitair systeem (en dat is de crux) is alles mogelijk. Diegene die vermoord wordt, is op voorhand al gestorven, want nog voordat het lichaam het opgeeft zijn de handelingsbekwaamheid en de geest al verdwenen. Als gevolg van eeuwig aanhoudende geestelijke mishandeling; zonder weerwoord en zonder hulp van buitenaf. Met de bittere kennis van nu, dat veel buitstanders wel degelijk wisten wat er in de vernietigingskampen plaatsvond.

Jerome Kohn (directeur van het Hannah Arendt centrum in New York) tracht de vinger te leggen op Arendts notie van radicaal kwaad. Kohn denkt dat Arendt het begrip radicaal kwaad introduceert om te laten zien dat de aarde niet langer het gezicht is van pluraliteit. Mensen zijn ontdaan van hun menselijkheid, zelfs niet meer ruilbaar, ze zijn overbodig.

Zoals singulariteit het tegenovergestelde is van pluraliteit, is ook de overbodigheid van de massa's menselijke wezens het tegenovergestelde van de 'pluraliteit van unieke wezens' (Kohn 1997:158). De betekenis die Arendt heeft gegeven aan het begrip 'overbodig' wordt het beste gekarakteriseerd door het verlies van de **common sense**. Zodra individuele mensen, om wat voor reden ook, niet meer deel uitmaken van de pluraliteit tussen mensen, en niet langer een politieke ruimte delen maar helemaal op zichzelf aangewezen zijn, kunnen we niet anders stellen dan dat de gemeenschappelijke wereld langzaam afbrokkelt (Kohn 1997:159).

Een begrip wat volgens Arendt aan dit verlies gerelateerd is, is wat zij noemt: verlatenheid. Voor haar is verlatenheid een conditie van de woestijn, en het is de menselijke woestijn waarin het totalitarisme plaatsvindt. "De woestijn is de leegte. Deze verlatenheid staat zelfs de ondergang niet meer toe" (De Schutter 2005: 83). In de uitwerking van deze transformatie wordt de menselijke geesteshouding vernietigd. De totalitaire ideologie zorgt dat het vermogen om op ervaringen terug te grijpen en zelfstandig na te denken meer en meer buiten werking komt te staan. Ze eist het zingevingsmoedigheid op en laat dat door geen enkele realiteit beïnvloeden (Breier 2005:160). Op die manier beheerst de ideologie het zelfbegrip van de mensen en daardoor het gehele maatschappelijke leven. Zij nestelt zich in de hoofden der mensen en bepaalt hun handelen (Breier 2005:162-163). Deze vernietiging benadrukt voor Arendt het gegeven dat denken een 'altijd aanwezige faculteit is in iedereen' en wanneer we de faculteit van denken verliezen, er niet langer een 'altijd aanwezige mogelijkheid voor iedereen' bestaat (Kohn 1997:160).

Zodra de pluraliteit van de menselijke wezens niet langer aanwezig is in de dialoog van het denken, dan zal die dialoog mettertijd stoppen (Kohn 1997:161). Vanaf dat moment is eenieder volgzzaam en verdwijnt de belangrijkste menselijke activiteit van de mens, dat wat hem onderscheidt, zijn mogelijkheid om (naar eigen inzicht) te kunnen handelen. Zonder steun en zonder betrouwbare grond onder de voeten, neigen (moderne) mensen ertoe het dictaat van de ideologie te aanvaarden. Door de ideologie geholpen, kunnen zij de pijn van de wereldloosheid verminderen en wie zich overbodig voelt en zonder plaats in de wereld aan zijn ondraaglijke verlatenheid wil ontkomen, laat zich maar al te gemakkelijk verlossen door een meeslepende beweging (Breier 2005:163).

3.3.2 Alles is mogelijk

Over het algemeen wordt aangenomen dat Arendts verwijzing naar Kant behulpzaam is om bloot te leggen wat ze bedoelt met radicaal kwaad. Toch benadrukt ze menigmaal dat haar interpretatie anders is. In de wereld na de Tweede Wereldoorlog heeft het kwaad een nieuw gezicht gekregen. Hoewel het totalitaire kwaad een ideaal of een verandering bevestigt, was deze vorm op zichzelf doelloos, het was een doel in en van zichzelf. Het totalitaire kwaad heeft zich ook bewezen als een onuitspreekbaar resultaat. Het ging voorbij aan de wet, voorbij aan de reden en ook voorbij de straf - omdat de wet en zijn straf afhankelijk zijn van morele principes



die in het totalitarisme geen enkele waarde hadden. Overbodigheid is één van de meest hardnekkige en meest doordringende thema's in de OT. Hoewel dit begrip ook wordt gebruikt in haar analyse van het verval van de natiestaat en het einde van de rechten van de mens, spreekt ze het meest expliciet over dit begrip wanneer ze refereert aan de totale overheersing. In dit verband spreekt ze ook in directe vorm over radicaal kwaad. Als we erop uit zijn de mens "overbodig" te maken dan moeten we de essentiële condities uitroeien die het mens-zijn mogelijk maken, namelijk de menselijke pluraliteit, spontaniteit, nataliteit en individualiteit (Bernstein 1997:135). Totalitarisme is voor Arendt dat wat streeft de menselijkheid en de condities die het mogelijk maakt om een menselijk leven te leiden, compleet uit te wissen. Dat is ook de reden waarom Arendt de misdaden van de nazi's onder de noemer plaatst van misdaden tegen de menselijkheid. Toen Eric Voegelin kritisch reageerde op Arendts idee dat de menselijke natuur op het spel staat was dit haar antwoord:

"Het succes van het totalitarisme is identiek aan een veel radicalere liquidatie van vrijheid als een politieke en menselijke realiteit dan alles wat we ooit tevoren hebben waargenomen. Onder deze omstandigheden, zal het moeilijk worden om vast te houden aan de onveranderlijke natuur van de mens en moeten we dus concluderen dat zowel de mens zelf is vernietigd of dat de menselijke vrijheid niet behoort tot de essentiële mogelijkheden van de mens. Historisch gezien weten we niet meer van de mens dan zijn bestaansredenen, en geen enkel gebied van de eeuwige essenties zal ons ooit troosten wanneer de mens zijn essentiële capaciteiten verliest."³² (Bernstein 1997:137).

Het is niet alleen het kwaad van het totalitarisme wat Arendt beïnvloed heeft. Belangrijker voor het bevragen van de betekenis van het kwaad was het universele omvallen van de morele standaarden.

"We...hebben als toeschouwer gezien hoe alle morele standaarden in het publieke en privéleven in de jaren dertig en veertig zijn omgevallen... zonder al te veel rumoer gebeurde dit van een dag op een nacht...en toen was het alsof de moraal plotseling werd onthuld...als een set van zeden, gebruiken en gewoonten, die konden worden ingeruild voor een andere set waarden wat niet veel meer moeite kostte als het veranderen van tafelmanieren"³³ (Bernstein 1997:138).

Voor Bernstein ontstaat er op dit punt een cruciale leegte in Arendts denken, zelfs wanneer men accepteert dat het doel van het totalitarisme is om de menselijke natuur *an sich* te transformeren, en dat concentratiekampen de laboratoria zijn waarin de veranderingen van de menselijke cultuur worden geverifieerd. Het lijkt erop, veronderstelt hij samen met Villa, dat Arendt een normatief concept van de menselijke natuur aanwijst en deze op zichzelf gerechtvaardigd moet worden. Bernstein meent dat de manier waarop Arendt dit probleem formuleert, misleidend is en voorbijgaat aan de ontroering van haar schokkende inzicht.

Hier heeft Bernstein het bij het verkeerde eind, want het is niet het lijden van de mens dat Arendt wil benadrukken, want het lijden (hoewel het cynisch klinkt) zal er altijd zijn. Ze wil kenbaar maken dat we te maken hebben met een systeem en een totale uitroeiing van een volk die gebaseerd is op een politiek standpunt. Het utopische idee van Hitler om de leider van de wereld te worden en de wereldkaart land voor land met rode pionnen te bezetten. We hebben het niet over een bloeddorstige tiran die als enkel doel heeft de bevolking waar hij leiderschap over heeft uit te roeien om het vervolgens daarbij te laten, want Hitlers ultieme doel was paniek te zaaien. Hitler maakt zonder twijfel gebruik van de angst, hij speelt in op de behoeften van de arbeiders, maar ook dit is verleden tijd zodra zijn totalitaire regime is opgestart en het zijn voornaamste doel wordt om totalitaire machtsapparaat (functies die in elkaar overlopen) voortdurend in beweging te houden.

Het totalitaire regime kent geen eindpunt. Het aantonen van de ontroering van het schokkende inzicht is niet Arendts voornaamste doel. Daarom kan ze niets anders dan aan die vorm van 'emotionaliteit' voorbijgaan. Er verdrietig over zijn, is niet genoeg. Overigens is dat ook de houding die men aanneemt in het privé domein en niet in het publieke domein waarin een strijdbare houding wordt verwacht. Enkel met een systematische en abstracte beschouwing van het totalitaire systeem zijn we in staat ons te verzetten, want pas dan kunnen we dingen herkennen, mocht het zich in de nabije toekomst herhalen. Het blijft een lastige opgave om de verschrikkingen te abstraheren van de ontredde, die het gevangen genomen en overbodig gemaakt worden door een totalitaire beweging, veroorzaakt. Het is tegennatuurlijk om niet allereerst het lijden van de mens voorop te stellen. Hoewel het lijden onlosmakelijk verbonden is met een mensenleven, is het belangrijk dat de triggers voor dit lijden worden onderzocht. Dat is precies wat Arendt wil doen. Bernstein wil het misschien wel begrijpen,

32 Mijn vertaling.
33 Mijn vertaling.



maar zijn emotionele grondstemming voert de boventoon. Hij kan er niet bij dat een totalitaire beweging zomaar kon opstijgen, samen met het idee dat 'alles mogelijk is', om vervolgens de bestaansrede van de mens te herformuleren. Zelfs de geboorte van een mens kreeg een andere betekenis (Bernstein 1997:138).

3.3.3 *Das was geschah*

De liever niet door ons geleerde les van het totalitarisme is, dat niet alles begrepen kan worden door de mens. Door het fenomeen van het totalitarisme is Arendt zich existentieel bewust geworden van het dreigende wereldverlies (Breier 2005:26). Maar Arendt zal zich nooit de mond laten snoeren, want tegenover het ongrijpbare, probeert Arendt de sprakeloze ontzetting te overwinnen en de spraak weer terug te krijgen (Breier 2005:27). Het is van belang dat we ons begrip verruimen en niet enkel heen en weer strompelen over de al eeuwenoude gebaande paden en het idee dat het verleden, de toekomst uitlegt. Doorslaggevend is de wijze waarop wij het niet vertrouwde tegemoet treden (Breier 2005:29). Een andere reden waarom we niet volledig kunnen definiëren wat het radicaal kwaad voor Arendt betekend heeft is dat OT bekend is geworden als een controversieel werk.

Ten tijde van de uitgave van het boek in 1951 waren er maar weinig mensen die zich over de gevolgen en betekenis van de Tweede Wereldoorlog uitlieten. Dat gaf toen, maar ook later problemen in de kritieken op het werk, want Arendt zou zich blind hebben gestaard op het geringe aantal artikelen die toentertijd waren gepubliceerd. Het was eenzijdig. Op de ervaringen die Arendt overnam van de overlevenden zoals Primo Levi en David Rousset zou na de jaren zeventig een ander licht geworpen worden. De stortvloed aan getuigenissen die het opleverde en die vandaag de dag nog steeds regelmatig worden gepubliceerd, laten andere ervaringen en beproevingen in de kampen zien. Desalniettemin vind ik Arendts keuze om in zo'n vroeg stadium te schrijven over deze gebeurtenis, getuigen van dapperheid. Het is onbetwistbaar dat wie aandurft over het kwaad te schrijven en spreken, niet per se geliefd zal zijn, na zijn of haar publicatie of optreden in het publieke domein. Met als gevolg dat mensen schrikken (ze worden uit hun comfortzone getrokken) en een mening hebben. Zo heeft Arendt dierbare vriendschappen verloren als gevolg van haar kritische en stellige theoretische blik. Je moet heel stevig in je schoenen staan wil je zo'n dialoog voeren. Maar het is wel Hannah Arendt die "het totalitarisme, de totale oorlog, de totale vernietiging, de terreur, de kampen en de genocide op de filosofische agenda heeft geplaatst en een poging heeft ondernomen om *das was geschah* (Paul Celan) politiek-historisch te duiden" (De Schutter 2010:27).

In de *Origins of Totalitarianism* (hoofdstuk 2) behandelt Arendt de opbouw en de mate van verantwoordelijkheid van een politiek systeem als 'type', maar in *Eichmann in Jeruzalem: A Report on the Banality of Evil* (1963)³⁴ verwijst Arendt naar één individu: Adolf Eichmann. Arendts confrontatie met deze oorlogsmisdadiger verliep anders dan verwacht. Dat wat ze voorheen bestempeld had als radicaal kwaad, bleek een doodnormale man. Zijn overgave aan het bureaucratische systeem werd o.a. gekenmerkt door zijn onvermogen om te spreken in volzinnen. Dat wat Eichmann wél zegt, beperkt zich tot een minimalistische vorm van expressie: hij spreekt in clichés. Arendts veelbesproken en bekritiseerde stellingname was dat Eichmann niet in staat was om kritisch te denken. Dit leidt Arendt af uit het gegeven dat hij massatransportaties begeleidde zonder een idee te hebben dat wat hij deed afschuwelijk was. De reden waarom ik het leven van Eichmann uitgebreid zal uitlichten in hoofdstuk 4 is, omdat de ontwikkeling van zijn karakter, maar ook het begrip van het proces en wat daarin werd besproken, onmisbaar is voor wie wil begrijpen hoe Arendt tot haar these van 'de banaliteit van het kwaad' kwam. Het is deze these die ik wil onderzoeken om vervolgens een verschuiving of verbinding te kunnen expliciteren tussen *radicaal* en *banal* kwaad. De filosofische vraag die ik wil stellen, is of Arendt gelijk had wanneer ze dacht dat Eichmann geen besef had van wat hij deed, en hij niet in staat was om een onderscheid te maken tussen goed en kwaad.

Ik vind het belangrijk op te merken dat we Arendts drijfveer om een verslag over het Eichmann-proces

34

Ik verwijs naar de Nederlandse vertaling door W.J.P Scholtz, en de door Ido de Haan ingeleide *Eichmann in Jeruzalem. De banaliteit van het kwaad* (2005) en maak ik vanaf nu gebruik van de afkorting EIJ.



te schrijven niet kunnen beschouwen als een onderzoeksproces voor een vervolg op de OT, zoals critici willen geloven. Op het moment dat Arendt besluit om rechtbankverslaggever te worden, moet ze haar agenda herindelen. Zo annuleert ze een college aan Vassar met de verklaring: 'U zult denk ik wel begrijpen waarom ik dit proces wil verslaan; ik heb de Neurenbergse processen gemist en heb die mensen nooit in levenden lijve gezien; dit is waarschijnlijk mijn enige kans.' Daarbij meldt ze in haar brief aan Vassar dat: "Het bijwonen van dit proces is, zo voel ik het, op de een of andere manier een verplichting tegenover mijn verleden"³⁵ (Young-Bruehl, 2007: 427). De OT laat ze in deze verantwoording ongemoeid en ik meen dan ook dat haar keuze om dit te gaan doen, gestoeld is op een geheel nieuw uitgangspunt oftewel een nieuw begin in haar denken.



“

Ten slotte kom ik op het enige punt waarop je me niet verkeerd begrepen hebt en waarvan ik blij ben dat je het naar voren hebt gebracht. Je hebt volkomen gelijk: ik ben van mening veranderd en spreek niet meer van het ‘radicale kwaad (JE: 577).



Hoofdstuk 4. Waarom u sterven moet: Eichmann in Jeruzalem

4.1 Inleiding

In hoofdstuk 2 en 3 hebben we kennis gemaakt met de regeringsvorm van het totalitarisme en het radicale kwaad, wat tot uitdrukking kwam in de vernietigingskampen die door de nazibeweging werden geïntroduceerd als o.a. de oplossing voor het Jodenvraagstuk. In hoofdstuk 4 verleg ik mijn focus naar één van de beroemdste oorlogsmisdadigers die een aandeel had in het deporteren van miljoenen mensen: Adolf Eichmann.

Toen duidelijk werd dat Eichmann in Israël berecht zou worden, besloot Arendt zichzelf aan te bieden als rechtbankverslaggever bij William Shawn, hoofdredacteur van *The New Yorker*. Ze wilde één van de hoofdschuldigen met eigen ogen zien. In haar werk over het totalitarisme ging het haar om een 'type' en niet zozeer om individuen. Met betrekking tot het proces had ze vragen als: wie was Eichmann? Wat deed hij? Deze vragen stelde ze niet voor zover zijn misdaden onderdeel waren van het nazisysteem, maar als vrij handelend mens. Een aantal dagen na het begin van het proces, schreef Arendt over wat haar een schokkende dimensie in het karakter van Eichmann leek – de behoefte aan zelfverheerlijking en erkenning. “Hij was eigenlijk dumm’, schreef Arendt aan Jaspers, ‘maar op de één of andere manier ook weer niet’ – en ze concludeerde later dat hij simpelweg niet kon nadenken” (Young-Bruehl 2007: 429). Ze schreef aan Jaspers dat haar man, Heinrich Blücher, vaak over de mogelijkheid had nagedacht of het kwaad ‘een oppervlakkig fenomeen’ zou kunnen zijn. Het was die formulering die Arendt ertoe aanzette haar boek de ondertitel ‘de banaliteit van het kwaad’ te geven (Young-Bruehl 2007: 429). Young-Bruehl schrijft dat Blücher verscheidene jaren na het proces de passage van Brecht vindt die zijn opvatting bevestigde en dat gaf hem en Arendt alsnog de moed naar hun overtuigingen te handelen: “[...] Het zijn geen grote politieke criminelen, maar mensen die grote politieke misdaden hebben toegestaan, wat iets heel anders is. [...] Men zou kunnen zeggen dat de tragedie zich minder serieus met het lijden van de mensheid bezighoudt dan de komedie” (Young-Bruehl 2007: 429).

Arendt wist dat de ondertitel van haar boek, de banaliteit van het kwaad, de kern van haar vraagstelling moest zijn. De Eichmann in ‘levenden lijve’ had haar geleerd dat ze ‘de invloed van de ideologie op het individu’ had overschat. Ze concludeerde dat voor Eichmann de ‘uitroeiing per se belangrijker [was] dan antisemitisme of racisme. Toen ze merkte dat de inhoud en de dodelijke logica van het nazisme minder belangrijk waren voor deze man dan de beweging waarin hij een thuis gevonden had, verwierp Arendt het concept dat ze in OT had gebruikt om te wijzen op de onbegrijpelijkheid van de nazi’s: het radicaal kwaad (Young-Bruehl 2007: 472). Het bestaan van de banaliteit van het kwaad is afschrikwekkend en tart iedere beschrijving, maar het bestaan ervan is nog geen bewijs voor een oorspronkelijk kwaad element in de menselijke natuur en daarom geen aanklacht tegen de mensheid (Young-Bruehl 2007: 473). De banaliteit van het kwaad was voor Arendt geen theorie of beginsel. Het brute feit van de banaliteit van het kwaad overrompelde en schokte haar omdat het, zoals ze zei, ‘onze theorieën met betrekking tot kwaad tegenspreekt’, en daarbij wees ze op iets dat, is het ‘waar’, niet in het minst ‘aannemelijk’ is. In *Eichmann in Jeruzalem* heeft Arendt het concept van de banaliteit van het kwaad niet verzonnen en evenmin doordacht. Ze werd alleen getroffen door het feit dat de banaliteit van Eichmann, zijn totale gebrek aan spontaniteit, van hem een ‘monster’ noch ‘duivel’ maakte, maar dat hij desondanks een instrument was van het meest extreme kwaad (VO: 19). Dat is ook de reden waarom Arendt niet langer spreekt van radicaal kwaad. Kwaad is nooit “radicaal” maar extreem; het bezit namelijk geen diepte of demonische dimensie. Het is precies deze oppervlakkigheid, een vorm van gedachteloosheid en hang naar clichés, die in Adolf Eichmann aanwezig was.

“Zo vaak zal het niet voorkomen dat iemand met de dood voor ogen – de dood door een strop nog wel – niets anders weet te bedenken dan wat hij zijn leven lang bij begrafenissen te horen heeft gekregen, en dat hij bij deze ‘verheffende woorden’ de realiteit van zijn eigen dood eenvoudig vergeet” (EIJ: 36-37).

Deze reden waarom Arendt van gedachte is veranderd en niet langer van *radicaal* maar *banaal* kwaad spreekt, is één van de centrale vraagstukken in hoofdstuk 4. Echter is het dan de ontmoeting met Eichmann geweest dat Arendt deze denksprong heeft kunnen maken. Eén van de dingen die ik uitvoerig beschrijf zijn Eichmanns



werkbezoeken aan verschillende delen van Europa waar hij oog in oog komt te staan met de vernietigende praktijken. Ik ben van mening dat Arendts these van ‘de banaliteit van het kwaad’ beter te vatten is, wanneer men leest hoe deze sullige bureaucraat Eichmann reageert als hij ook nog een maar een beetje bloed ziet of wanneer hij er alles aan doet om niet aanwezig te hoeven zijn bij momenten van leven of dood. Daarbij kan men zich, door een portret van deze bureaucratische held van het totalitaire regime te vormen, beter in het gebeurde verplaatsen, dan wanneer ik alleen naar een totalitair systeem verwijs, zonder gezicht.

In hoofdstuk 4 ga ik als volgt te werk: in paragraaf 4.2 ‘Adolf Eichmann: van vertegenwoordiger tot bureaumoordenaar’ geef ik een overzicht van Eichmanns toetreden tot de SS en het verloop van de ontwikkelingen in zijn carrière.

In paragraaf 4.3 ‘Een man in een glazen kooi’ richt ik mij tot het proces in 1962. Het is van belang te weten wat er in dit proces gebeurt, wat de aanklagers van Eichmann willen en hoe het strafrechtelijke systeem volgens Arendt tekortschiet in de behandeling ervan. Ik besluit de paragraaf met een persoonlijk vonnis van Hannah Arendt.

In paragraaf 4.4 ‘Een verschil tussen radicaal en banaal kwaad’ rekenen we af met de gedachte dat het verschil tussen *radicaal* en *banaal* kwaad kan worden begrepen als een herinterpretatie. Ik verleg mijn focus naar een filosofische reflectie over de banaliteit van het kwaad en bespreek de controversiële stellingnames, de heftige polemiek, die is ontketend door de publicatie van *Eichmann in Jeruzalem*.

4.2 Adolf Eichmann: van vertegenwoordiger tot bureaumoordenaar

4.2.1 Het begin van controversiële carrière

In de maand april van het jaar 1933 treedt Eichmann tot de NSDAP en wordt lid van de SS, op uitnodiging van Ernst Kaltenbrunner³⁶, een jonge advocaat uit Linz die het later zou brengen tot chef van het RSHA (*Reichssicherheitshauptamt*). Op diezelfde plek komt Eichmann ook terecht, in *Amt IV*, een van de zes *Ämter* van het RSHA en promoveert tot chef van de sectie B-4 waar hij in dienst is van Heinrich Müller³⁷, de chef van *Amt IV* (EJ:92). Wanneer Kaltenbrunner Eichmann vraagt lid te worden van de SS is dit Eichmanns antwoord:

“Waarom komt u niet bij de SS? had Kaltenbrunner tegen hem gezegd, en hij had geantwoord: Ja, waarom ook niet? Zo was het gegaan, meer was er eigenlijk niet over te vertellen” (EJ:94).

Dat er niet meer over valt te vertellen zoals het citaat boven weergeeft, wordt door Arendt weerlegd. Zijn ambitieuze karakter en zijn verlangen naar erkenning zorgt dat hij alle werkzaamheden die hij liever niet verricht [zoals mensen met wagonladingen tegelijk de dood in sturen in plaats van hen het land uit jagen] toch uitvoert, want alles is beter dan vertegenwoordiger zijn (EJ:95). Zijn nieuwe loopbaan heeft een veelbelovende start. In 1933 werd de nazipartij in Oostenrijk verboden. Nadat Hitler de macht grijpt, vertrekt Eichmann naar Duitsland. Niet wetende dat hij in Passau, de Duitse grensplaats, opnieuw vertegenwoordiger wordt. Hij komt met het idee om soldaat te worden en wordt naar twee Beierse SS-kampen gestuurd, naar Lechfeld en naar Dachau, waar het ‘Oostenrijkse Ballingenlegioen’ wordt opgeleid (EJ:96). In deze kampen wordt hij *Scharführer* (korporaal) in het tijdsbestek van augustus 1933 tot september 1934. Zodra hij verneemt dat er bij de *Sicherheitsdienst des Reichsführers SS* (Himmlers SD) vacatures vrij zijn gekomen, solliciteert hij direct. Een vacature die zowel voor Eichmann als voor Arendt zou leiden tot één van de meest heftige controverses in de 20^e eeuw.

36 Ernst Kaltenbrunner (1903-1946) was een Oostenrijkse SS-generaal en hoofd van het *Reichssicherheitshauptamt*, RSHA, van het Derde Rijk. In 1938 werd hij door SS-leider Heinrich Himmler tot *Höhere SS- und Polizeiführer* Donau benoemd. Hier had hij de leiding over de gehele SS van het Oostenrijkse deel van het Duitse rijk. Zijn belangrijkste ondergeschikten waren Heinrich Müller en Adolf Eichmann. Hij had ook de supervisie over de *SS-Einsatzgruppen*. Deze pleegden op grote schaal genocide. In 1943 werd hij bevorderd tot *SS-Obergruppenführer* en *General der Polizei*. Kaltenbrunner pleegde op 23 mei 1945 zelfmoord.

37 Heinrich Müller (1900-1945) wordt ook de ‘Gestapo-Müller’ genoemd. Naast dat hij het hoofd was van de RSHA *Amt IV*, was hij ook het hoofd van de Gestapo vanaf 1939 tot zijn mysterieuze verdwijning op het einde van de Tweede Wereldoorlog op 29 april 1945. Hij was een protegé van Reinhard Heydrich, en zijn rang steeg pas na de Nacht van de Lange Messen op 30 juni 1934. Als hoofd van het Gestapo stond hij rechtstreeks onder Heydrich en, na diens dood, onder Ernst Kaltenbrunner.



4.2.2 Eichmann in functie: een SS-expert

In 1934 solliciteert Eichmann met succes naar een functie bij de SD, een nog relatief jonge afdeling van de SS. Twee jaar eerder werd deze door Heinrich Himmler³⁸ opgericht als inlichtingendienst van de partij onder leiding van Reinhard Heydrich. In feite heeft de *Sicherheitsdienst* de controle op partijleden tot taak, zodat de SS een dominerende positie binnen het gewone partijapparaat krijgt. De SD heeft er inmiddels neventaken bij gekregen, waarvan het inwinnen van informatie en het verrichten van spoorwerk in naam van de Gestapo de voornaamste zijn (EJ:98). Dit zijn nog maar de beginstappen die zouden leiden tot een samensmelting van de SS en de politie. Deze ontwikkelingen kan hij, zo hij zegt, niet hebben voorzien. Hij heeft geen idee van de taken van de SD, want die zijn strikt geheim.

"[...] het was 'de grote ontgoocheling van die dagen...Want wat ik me ervan voorstelde was wat je ook op de foto's in Münchener Illustrierte zag: wanneer er ergens hoge partijfunctionarissen in een auto reden, dan zag je die mensen van de veiligheidsdienst overal om ze heen...op de treeplanken...zo'n kordon van agenten – en dus verwarde ik de hele zaak met de Reichssicherheitsdienst..., en niemand die me dat verschil heeft uitgelegd, niemand die 't me heeft gezegd. Want van de dingen waar ik nu mee te maken kreeg, daar had ik tot dusver nooit enig idee van gehad" (EJ:98-99).

Misverstand of niet, schrijft Arendt, zijn teleurstelling berust enkel en alleen op het feit dat hij nu opnieuw helemaal van voren af aan moet beginnen. Dat hij weer helemaal onderaan de ladder staat en zijn enige troost is dat anderen dezelfde fout hebben gemaakt (EJ:99). Zijn hierop volgende werkzaamheden, bij de afdeling *Gegnerforschung und -bekämpfung*, waar hij alle gegevens over de vrijmetselarij moet catalogiseren, stemmen hem niet tevreden. Het is daarom een grote opluchting dat hij na vijf maanden vrijmetselarij, wordt overgeplaatst naar een nieuwe afdeling die zich uitsluitend met joden bezighoudt (EJ:100).

We spreken nu over het jaar 1935. De helse praktijken van de nazi-regering zijn ondertussen gestart, want onmiddellijk na de machtsovername in 1933 worden de joden van staatsdienst uitgesloten. Tevens vindt ook de joodse emigratie plaats, al is er op dat moment nog geen sprake van totale overreding. Wel zijn er talrijke incidentele acties met als doel om druk op de joden uit te oefenen. Op politieke vluchtelingen na, zijn de meeste emigranten jonge mensen die inzien dat ze in Duitsland geen toekomst meer hebben (EJ:101-102). Echter moeten eerst in de Kristalnacht, de georganiseerde pogrom van november 1938, 7500 joodse winkelruiten sneuvelen, alle synagogen in brand worden gestoken en 20 000 joodse mannen in concentratiekampen verdwijnen, voordat zowel joden als niet-joden van de 'legaliteitswaan' zijn genezen (EJ:102).

Vanaf 30 januari 1933 worden de joden tweederangs burgers. De vrijwel volledige isolering van de overige bevolking is een zaak van weken. Eichmanns eerste opdracht is het lezen van Theodor Herzls *Judenstaat*, een klassiek werk over het zionisme. Zijn gedachten houden zich nauwelijks met iets anders bezig dan met de '*politische Lösung*' van het joodse vraagstuk. Eichmann denkt dat het gaat om de verdrijving van joden uit Duitsland, in tegenstelling tot de latere '*physische Lösung*', ofwel de fysieke vernietiging van het gehele volk (EJ:104). Zijn eerste persoonlijke contacten met joodse functionarissen verlopen goed. Zionisten zijn voor Eichmann 'idealisten', zoals hijzelf. Een 'idealist' voor Eichmann is iemand die voor zijn idee leeft en die bereid is alles aan zijn idee op te offeren (EJ:106).

Tijdens het proces geeft Eichmann te kennen dat hij bereid is zijn eigen vader te doden als zijn bevelgever dat van hem eist en het bewezen is dat zijn vader die straf verdient. Hiermee, stelt Arendt, accentueert Eichmann dat hij niet alleen afhankelijk en bereid is te gehoorzamen, maar dat hij ook een uitgesproken 'idealist' is. Hij ontkent niet dat een 'idealist' persoonlijke gevoelens en neigingen heeft, maar nooit zou hij zijn handelen laten beïnvloeden door sentimenten die botsen met zijn 'idee' (EJ:106).

Na de *Anschluss* van maart 1938 wordt Eichmann naar Wenen gestuurd om daar een nieuwe vorm van emigratie

38 Heinrich Himmler (1900-1945) was de leider van de SS en één van de leiders van de NSDAP. Himmler wordt gezien als een van de hoofdverantwoordelijken voor de Holocaust. Heinrich Heydrich (1904-1942) richtte voor Himmler de Sicherheitsdienst op als inlichtingen- en spionagegaan binnen de SS. In 1934 namen Heydrich en Himmler de 'Geheime Staatspolizei' (Gestapo) over van Göring. In 1939 brachten zij de SD, Gestapo en Kripo onder in RSHA. Daarmee schiepen zij de basis voor de gemilitariseerde en gemechaniseerde uitroeiing van miljoenen mensen. Heydrich werd rijdend door Praag in 1942 in zijn open auto aangevallen. De verwondingen vielen mee, maar omdat hij louter door een Duitse arts behandeld mocht worden, en die er niet was, ging hij dood door het vuil dat zijn wond was binnengedrongen. Ironisch genoeg had penicilline hem kunnen redden, maar dat was in handen van de geallieerden.

te regelen die in Duitsland nog onbekend is. In Duitsland houdt men tot in het najaar van '38 vast aan de valse overtuiging dat de joden het land vrijwillig verlaten. Het partijprogramma wordt door de nazileiders nooit serieus genomen. Het is hun trots niet zozeer tot een partij te behoren als wel dienst uit te maken van een *beweging*. Zij vinden dat een beweging zich niet kan verbinden aan een programma. "Om het partijprogramma bekommerde je je niet; je wist gewoon waarbij je je aansloot" (EJ:108). Wanneer Eichmann in 1938 Wenen bereikt, wordt hij geconfronteerd met een nieuwe werkwijze. Zijn taak wordt omschreven als *forcierte Auswanderung* en dat betekent precies wat er staat: alle joden, ongeacht hun wensen en ongeacht hun nationaliteit moeten tot emigratie worden gedwongen. Het is in Oostenrijk waar er een begin wordt gemaakt met de verdrijving van joden uit het Derde Rijk (EJ:108). In het proces verklaart Eichmann dat deze opdracht in Wenen zijn gelukkigste en succesrijkste tijd is geweest. Kort daarvoor heeft hij namelijk nog promotie gemaakt, hij is tot *Untersturmführer* benoemd. Wat betekent dat hij is bevorderd tot officier en geprezen wordt om zijn 'veelomvattende kennis der organisatievorm en wereldbeschouwing van de tegenstander, het jodendom' (EJ:108-109). Met deze persoonlijke aanstelling om joden te verdrijven en zijn promotie kunnen we volgens Arendt aannemen dat Eichmann met veel overgave te werk is gegaan. Hij wil bewijzen dat zijn leidinggevend en er goed aan hebben gedaan om hem hiervoor op pad te sturen. Het succes blijft niet uit want binnen acht maanden verlaten 45 000 joden Oostenrijk, terwijl er in diezelfde tijd niet meer dan 19 000 uit Duitsland wegtrokken en het gebeurt zelfs zo snel en punctueel dat in minder dan achttien maanden Oostenrijk van 150 000 mensen is gereinigd (EJ:109).

4.2.3 Eichmann: een mythisch monster, een komiek?

Met deze geslaagde missie in het achterhoofd, stelt Arendt de vraag hoe Eichmann zijn taak met succes heeft kunnen volbrengen. Een van de moeilijkste opgaven voor het soepel verlopen van de emigratie is de papieren rompslomp. Elk van deze emigratie-papieren is slechts een beperkte tijd houdbaar, zodat wanneer men het laatste document eindelijk bemachtigd heeft, het eerste document vaak niet meer geldig is. Eichmann laat zich alles uitleggen tot hij begrijpt hoe de hele zaak werkt:

"Ik ging bij mijzelf te rade, en nog diezelfde middag kreeg ik een idee dat, naar het mij voorkwam, voor beide partijen recht deed wedervaren. Ik stelde me een lopende band voor...aan het begin wordt het eerste document erop gelegd en dan achtereenvolgens de andere papieren...en aan het eind viel er dan ten slotte het paspoort af" (EJ:111).

Dit is louter werkbaar wanneer alle betrokken ambtenaren en functionarissen onder één en hetzelfde dak worden ondergebracht. Op die manier hoeft men niet langer van het kastje naar de muur te worden gestuurd. Op het moment dat alles geregeld is en de papieren-lopende-band op volle toeren draait, nodigt hij alle joodse functionarissen uit, zodat zij dit idee kunnen prijzen. Allen zijn verbijsterd.

"Aan de ene kant wordt er een jood ingestopt die nog iets bezit, een winkel, of een fabriek, of een bankrekening. Dan wordt hij het hele gebouw doorgestuurd, van loket naar loket, van het ene bureau naar het andere, en wanneer hij er ten slotte aan de andere kant uit komt is hij al zijn rechten kwijt, hij bezit geen cent meer, hij heeft alleen paspoort waarin te lezen staat: u dient dit land binnen veertien dagen te verlaten - anders gaat u naar een concentratiekamp" (EJ:111-112).

Van Eichmanns ondeugden is volgens Arendt zijn opschepperij de noodlottigste: "Ik zal vrolijk in mijn graf springen, want het bewustzijn vijf miljoen joden op mijn geweten te hebben geeft me een gevoel van grote voldoening" (EJ:112-113). Zijn gevoel van verrukking was groter dan de rol van de absurditeit die hieraan verbonden is. Deze karakterfouten samengenomen, is er nog één die van een meer beslissende betekenis is voor Eichmann: zijn onvermogen om een zaak uit het oogpunt van een ander te bezien (EJ:114). De ontkenning van het bestaan van *pluraliteit* is wat Eichmann tot één van de grootste oorlogsmisdadigers maakt. In meerdere essays en boeken verwijst Arendt naar Eichmann als een komiek, wat tot veel kritiek leidt. Zij zou hem hiermee teveel duiden als gewone misdadiger en niet als het mythische monster die garant staat voor de schuld en verantwoordelijkheid van de nazi misdadigers. Komisch vindt ze de eindeloze zinnen die geen mens begrijpen kan, aangezien ze de ene loodzware term op de andere stapelend, syntactisch volkomen de mist ingaan. Wanneer Eichmann spreekt, doet hij dit altijd op dezelfde manier, met dezelfde bewoordingen en het maakt hier niet uit waarover hij spreekt. Wie lang naar hem luistert, wordt er zich steeds meer van bewust dat de man zich niet alleen niet kan uitdrukken, maar ook dat hij niet in staat is kritisch te denken (EJ:116). In het interview



Zur Person (1964) afgenomen door Günter Gaus legt Arendt uit waarom ze de neiging had heel hard te gaan lachen als ze Eichmann zag. Arendts verwijzing naar Eichmann als een hansworst, een “niemand”, heeft naast andere stellingnames in EIJ (die ik paragraaf 4.4 zal behandelen) veel controversiële reacties losgemaakt. In dit geval maakte het Arendt een zielloos en harteloos persoon, want de heersende opvatting is dat over zulke gebeurtenissen niet gelachen mag worden. Dit deed mij denken aan een uitspraak van Aristoteles over humor:

“Humor is de enige test van ernst, en ernst van humor; want een onderwerp dat geen plagerij verdraagt is verdacht, en een grap die niet serieus onderzocht kan worden is valse gein” (De Heer 2010: 45).

Hoewel het niet vreemd is dat we opgelucht zijn als een dader zoals Eichmann wordt berecht, was dit proces om verschillende redenen verdacht. Later in dit betoog zal ik hierover uitweiden. Veel mensen willen een monster zien in Eichmann die opgesloten zit achter een glazen wand, maar toch is hij dat niet. Enerzijds is dat verontrustend voor Arendt, anderzijds kan ze op die manier een ander licht werpen op haar eerdere hypothese onder het totalitaire regime: radicaal kwaad. Voor Eichmann zijn er alleen wisselende stemmingen in het spel (hij noemt het gespletenheid) en is hij tevreden als hij voor de **erhebende** stemming-van-het-moment de bijpassende frase kan vinden. Arendt gelooft er niet in dat ook maar op enig moment deze huiveringwekkende gave, door zich met clichés te troosten, hem verliet.

4.3 Een man in een glazen kooi

4.3.1 Waarom hebt u ondersteuning verleend?

Nadat Hitler op 22 juni 1944 de Sovjet-Unie heeft aangevallen, opent hij het volledige vuur. Dit startsein van Hitler krijgt Eichmann via Himmler te horen. Het dringt niet onmiddellijk tot hem door, maar zodra hij begrijpt wat Himmler bedoelt, zegt hij niets; er is niets meer te zeggen. Zo'n gewelddadige oplossing is nooit in hem opgekomen. Aangezien Eichmann expliciet van het Führerbevel in kennis is gesteld, promoveert hij van gewoon *Befehlsträger* tot *Geheimnisträger* en moet een speciale eed afleggen.

Vanaf nu heeft Eichmann te maken met een *Sprachregelung*. De voorgeschreven camouflagetermen voor het moordbedrijf waren *Endlösung* (eindoplossing), *Aussiedlung* (evacuatie) en *Sonderbehandlung* (bijzondere behandeling). Het begrip *Sprachregelung* is op zichzelf een eufemisme, want het zijn allemaal leugens. Het uiteindelijke effect van dit systeem van ‘geregelde taal’ is niet de vernietigingsdeskundigen blind te maken voor de aard van het bedrijf, maar wel te verhinderen dat ze het met de oude, ‘normale’ voorstellingen van moord en leugen in verband gebracht zouden worden (EJ:167-1168). Dit was namelijk geen ‘moord’ maar dat wat nodig was om van Duitsland een sterker land te maken. En door het een andere naam te geven, door middel van een geregelde taal, kan men een heel ander gevoel en idee ontwikkelen bij de taak die men afzonderlijk moet uitvoeren.

Het woord *Sonderbehandlung*, zoals overlevende Jules Schelvis in zijn boek *Er reed een trein naar Sobibor* (2013) schrijft, was een (nog) onbekende term voor de joden. Op het moment van aankomst in Sobibor was alles nog mogelijk, en had alles een dubbele betekenis. Zo ook voor Olga Lengyel, een overlevende uit Auschwitz-Birkenau:

“Wij konden niet vermoeden wat de ware betekenis was van deze selectie” [...] De officier gebaarde mij en mijn moeder dat we bij de volwassenen moesten gaan staan en deelde mijn jongste zoon Thomas in bij de kinderen en ouderen. Hij aarzde bij Arved, mijn oudste zoon. [...] Deze officier, een grote donkere man met een bril, leek oprecht. [...] ‘Deze jongen is vast ouder dan twaalf’, zei hij tegen mij. ‘Nee’, protesteerde ik. [...] ‘Goed dan’, beaamde [hij] vriendelijk, ‘nach links’! Ik had mijn moeder ervan overtuigd dat zij met kinderen mee moest gaan om voor ze te zorgen. [...] Hoe kon ik het weten? Door mij hoefden ze niet te werken. Ik had Arved en mijn moeder veroordeeld tot de gaskamer.” (Olga Lengyel)³⁹

Eichmanns eerste reis als SS'er naar Lublin is bepalend, en tevens ook zijn keuze om te blijven. Ik benadruk hier zijn keuze, want hij had ook kunnen kiezen om ontslag te nemen. Op zijn eerste werkbezoek worden Eichmann en Odilo Globocnik⁴⁰ begroet door een kapitein van de ordepolitie die ze naar een paar kleine houten barakken

39 Lengyel, Olga., 2005, *Leven met de dood: een vrouw overleeft Birkenau*, 38-39.

40 Odilo Lotario Globocnik (1904-1945) was een prominente Oostenrijkse nazi en SS-leider. Op 9 november, 1939, werd hij door Himmler aangewezen om SS-leider en hoofd van de politie te worden in Lublin. Hij heeft een grote rol gespeeld in de vernietiging van joden en andere slachtoffers ten tijde van de Holocaust.



brengt. Eichmann is verbijsterd:

“Vandaag de dag nog..., als ik een grote snijwond zie...daar kan ik gewoon niet naar kijken. Ik hoor bij die categorie mensen tegen wie altijd wordt gezegd dat ze geen dokter moeten worden. Ik weet nog precies hoe ik het meteen als 't ware voor me zag wat daar zou gebeuren, en ik begon meteen ook onzeker te worden in m'n optreden...alsof ik net iets heel opwindends, iets heel enerverends had beleefd – zoals je dat wel eens hebt, dat je naderhand gewoon nog innerlijk loopt te trillen...zo ongeveer zou ik het willen uitdrukken” (EJ:169-170).

Niet lang na zijn reis naar Lublin wordt Eichmann door zijn chef Müller naar de nieuwe bij het Rijk ingelijfde Wartegau (voormalig West-Polen) gestuurd om het vernietigingscentrum Kulmhof (Chelmno) te inspecteren (EJ:170). Op deze plek wordt een andere vergassingsmethode gehanteerd, namelijk die van vergassingswagens. Dit verloopt als volgt: de slachtoffers worden in een gesloten laadbak van een vrachtwagen gepropt en terwijl de auto rijdt worden de uitlaatgassen naar de laadbak geleid. In de film *Eichmann* (2007) is er een scène waarin een soldaat het gaspedaal indrukt, terwijl er achter hem honderden joden schreeuwen, tegen de wanden van de auto slaan en smeken. De chauffeur duwt zijn hoofd tegen de achterwand van zijn cabine en controleert of zijn nagels schoon zijn, maar zijn voet blijft steeds en met korte tussenpozen op het gaspedaal drukken. Waarna het beeld vanuit de cabine wordt gedraaid naar andere soldaten die achter de truck staan te wachten tot alle joden zijn vergast. Een van hen kijkt door het luikje naar binnen, waar hij kan zien hoe de slachtoffers naar adem snakken en langzaam, in verkrampde houdingen, sterven. Op de vraag hoeveel mensen er in zo'n vrachtwagen werden gestopt, geeft Eichmann het volgende antwoord:

“Ik zou het niet precies kunnen zeggen. Ik heb er niet eens goed naar kunnen kijken, ik heb niet aldoor gekeken. Ik kon het niet...ik kon het gewoon niet. Dat gegil en – ik was veel te opgewonden en zo, dat ik zei ook tegen Müller toen ik hem na afloop het rapport uitbracht. Aan dat rapport van mij heeft hij niet veel gehad. Ik ben toen achter die wagen aan gereden met een van die mensen natuurlijk die daar de weg wisten -, en toen zag ik iets dat vreselijker was dan alles wat ik ooit had gezien. Die vrachtwagens stopte bij een langwerpige kuil, de deuren werden opengemaakt, en toen werden de lijken naar buiten gegooid...het was alsof ze nog leefden, zo soepel waren de ledematen nog. In de kuil werden ze gegooid – ik zie nog hoe een man in burger met een tang tanden en kiezen trekt, aan de lopende band – en toen ben ik ervandoor gegaan. Sinds die tijd kon ik urenlang in mijn wagen zitten zonder een woord met mijn chauffeur te spreken. Ik had m'n portie gehad [...]” (EJ:170-171).

De volgende reis, naar Minsk in Wit-Rusland, staat alweer gepland. Klaarblijkelijk luistert Müller niet naar Eichmanns wens om niet meer op pad te worden gestuurd. “In Minsk worden de joden doodgeschoten; u gaat daarheen en rapporteert mij hoe dat gebeurt” (EJ:171). Zodra Eichmann arriveert, lijkt het alsof het dodelijke karwei al is geklaard. “Ik heb alleen nog net gezien hoe een stel jonge scherpschutters met doodskoppen op hun revers in een kuil schoten...Ze schoten in die kuil, en ik zie nog een vrouw, met haar armen naar achteren gestrekt...en toen begonnen m'n knieën te trillen, en ik weg” (EJ:171). Op de terugweg besluit Eichmann een omweg over Lemberg te maken. Daar begaat hij de fout, de plaatselijke SS-commandant op te zoeken. Op deze manier begint het gesprek met de commandant:

“Ja, zeg ik tegen hem, dat is iets verschrikkelijks wat ze daar doen, zeg ik, daar worden jonge kerels tot sadisten opgeleid...Hoe kunnen ze dat doen? Er gewoon maar op los schieten – op vrouwen en kinderen? Hoe is dat in vredesnaam mogelijk? zeg ik. Dat kan toch niet! Die lui moeten of krankzinnig worden, of 't worden sadisten. Onze eigen mensen” (EJ:172).

Maar in Lemberg gaat het er niet anders aan toe. Hoewel Eichmann zich eraan wil onttrekken, is dat niet gelukt:

“Toen heb ik nog iets vreselijks gezien. Er was een plek, daar hadden ze een kuil gegraven, maar die was alweer dicht – daar welde een bloedstraal op uit de grond...als een geiser. Zoiets had ik nog nooit gezien. Toen had ik genoeg van m'n dienstreis, ik ging terug naar Berlijn en bracht Gruppenführer Müller rappor uit” (EJ:172).

Negen maanden later wordt Eichmann opnieuw naar het district Lublin gestuurd. Dit zou definitief het ergste zijn wat hij zou zien. Het terrein, waar vroeger een paar houten barakken hadden gestaan, herkent hij niet meer. Wel wordt hij door dezelfde man ontvangen die hem naar een stationsgebouw met het opschrift ‘Treblinka’ brengt. “Ik heb me daar erg op de achtergrond gehouden. Ik ben er niet meer op af gestapt om alles te bekijken! Wel heb ik gezien hoe een lange rij naakte joden over een paadje met links en rechts prikkeldraad naar een huis liep...een zaalachtig gebouw...om vergast te worden [...]” (EJ:173).

Hoewel hij verschillende keren Auschwitz bezoekt, vermijdt hij de vernietigingsinstallaties. Eichmann heeft nooit een massa-executie bijgewoond, nooit heeft hij het vergassen van dichtbij aanschouwd en evenmin is hij aanwezig geweest bij de selectie van arbeidsgeschikten op het persoon in plaats van op papier (EJ:174).



Hij heeft precies genoeg gezien om te weten hoe de vernietigingsmachinerie functioneert. Deze verklaringen van Eichmanns werkbezoeken, zijn genoeg om zijn verantwoordelijkheid en schuld onomstotelijk te bewijzen. Maar op dit punt wringt het voor Arendt, want aan de feiten, de handelingen door Eichmann gepleegd, is nooit getwijfeld. Deze stonden al voor de aanvang van het proces vast en Eichmann heeft ze herhaaldelijk toegegeven (EJ:174-175). Maar aangezien hij wel het transport maar niet het vermoorden van zijn slachtoffers heeft georganiseerd, is er formeel-juridisch beschouwd, altijd nog een vraag onbeantwoord.

De vraag of hij wist wat hij deed en in het verlengde daarvan of hij in staat is geweest de gruwelijkheid van zijn handelingen te beseffen. Deze vragen zijn nu allebei beantwoord: hij heeft de vernietigingsinstallaties gezien en hij is er diep door geschokt. Voor Arendt blijft er nog één en tegelijkertijd de meest verontrustende vraag over: is er in wat de verdachte voor of in het politieverhoor heeft verklaard iets te vinden waaruit blijkt dat de moord op de joden met zijn geweten in strijd was? (EJ:175). In de laatste verklaring die Eichmann voor het hof aflegt, geeft hij toe dat hij via bepaalde voorwendselen wel onder het één en ander uit had kunnen komen. Maar hij is geagiteerd dat in het naoorlogse perspectief dikwijls benadrukt wordt dat het zogenaamd gemakkelijk was om openlijk ongehoorzaamheid te tonen. "Onder de destijds heersende omstandigheden was een dergelijke houding niet mogelijk. Er is ook niemand geweest die zo'n houding aannam" (EJ:177).

Het niet gehoorzamen van een bevel is voor Eichmann onacceptabel. Hij geeft toe dat hij de controle van de machthebber boven hem nodig had om te kunnen functioneren. Toen hem gezegd werd dat er alternatieven waren, dat hij aan zijn moorddadige verplichtingen had kunnen ontsnappen, hield hij vol dat dit naoorlogse sprookjes waren, ontstaan uit wijsheid achteraf, ondersteund door mensen die niet wisten hoe het in feite was geweest of die dat waren vergeten. Dit argument van Eichmann vindt Arendt verbazingwekkend: het idee dat iemand die er niet bij was geweest, er daarom ook geen oordeel over kon vellen (VO: 52).

In september 1941 organiseert Eichmann zijn eerste massadeportaties uit Duitsland. Hij neemt 'voor de eerste en ook voor de laatste maal' een initiatief dat met zijn orders in strijd is: in plaats van deze mensen naar Riga of Minsk te sturen, waar ze meteen door *Einsatzgruppen* worden geëxecuteerd, dirigeert hij het transport naar het getto van Lodz waar – wist hij – nog geen voorbereidingen voor de vernietiging zijn getroffen (EJ:180). Wanneer hij aan de hand van documenten over dit incident bevroegd wordt, onderbouwt hij zijn antwoord met dat hij voor een 'keus' heeft gestaan:

"Mijn chef liet me, voor de eerste en voor de laatste keer, twee mogelijkheden open; of ze moesten naar Litzmannstadt (Lodz), die mensen, of wanneer dat moeilijkheden opleverde, naar het oosten. Nu zei ik al, ik had de voorbereidende maatregelen gezien die daar getroffen werden, en op grond daarvan was ik vastbesloten deze evacuatie naar Litzmannstadt erdoor te drukken" (EJ:181).

Dit voorval is het enige bewijs dat hij werkelijk heeft geprobeerd joden het leven te redden. Helaas is ook deze ervaring van Eichmanns geweten, zegt Arendt, een losse flodder. Met deze omslag, en 50 000 joden die achtereenvolgens uit het Reich naar Riga en Minsk worden gedeporteerd, komt nogmaals de vraag aan bod of Eichmann een geweten heeft. Het antwoord lijkt duidelijk: "Ja, Eichmann had een geweten; zijn geweten heeft ongeveer vier weken lang zo gefunctioneerd als men normaliter mocht verwachten. Daarna maakte het een draai van 180 graden en functioneerde verder" (EJ:182). Moord als zodanig heeft Eichmanns geweten nooit bezwaard; alleen het idee dat er Duitse joden (mensen met wie hij zelf te maken had gehad) werden vermoord, vond hij onverdraaglijk. Deze inconsequentie probeert hij aan het hof uit te leggen: "Ik heb immers nooit geloofd dat ik wist dat Einsatzgruppen bevel hadden mensen te fusilleren; maar ik wist niet dat de joden die vanuit het Reich naar het oosten werden geëvacueerd dezelfde behandeling ondergingen"⁴¹ (EJ:183).

In het brein van deze mannen, die als gevolg van de nazi-code, moordenaars zijn geworden, is er maar één voorstelling actief: zij zijn actief betrokken bij een geweldig, uniek, historisch gebeuren; zij wijden zich aan een taak 'die maar eenmaal in de tweeduizend jaar voorkwam'. Opmerkelijk voor Arendt is dat deze moordenaars geen gemene boeven, en evenmin geboren sadisten of perverse figuren zijn. Men heeft met normale mensen te maken. Het medelijden dat zij delen, wordt in omgekeerde richting gestuurd en dus niet op anderen maar op de eigen persoon gericht. De nazi's voelen zich gekwetst omdat zij deze dodelijke taken uit moeten voeren en



verlangen naar het begrip van hun medemens; die zou begrijpen dat het erger is om mensen te vermoorden dan om vermoord te worden. Deze vorm van zelfmedelijden beklemtoont de grondstemming dat iedereen in wezen vergiftigd is met het idee van een groter doel, het idee dat een bepaalde bevolking uitgeroeid moet worden voor een zogenaamde betere toekomst. Bovendien is het gegeven dat het oorlog was, als effectief middel gebruikt om het gewetensprobleem te verlichten. Menigmaal komt Eichmann daar op terug:

“Overal om je heen zag je de dood – en je had een, laat ik zeggen, persoonlijke instelling ten opzichte van de dingen, zoals je die vandaag de dag niet meer hebt. [...] Het was ons ook volkomen om 't even of we vandaag zouden sterven of morgen, en het kwam voor dat je – ikzelf tenminste, en ik weet het ook nog van anderen – 's morgens vloekend wakker werd omdat je nog leefde” (EJ:196).

In het voorgaande heb ik duidelijk willen maken op wat voor manier Eichmanns geweten op de proef is gesteld en langzaam verdwijnt. In zijn eigen woorden vindt het keerpunt plaats tijdens de beruchte en geheime *Staatssekretärskonferenz* [de Wannsee-conferentie] van januari 1942. Eichmann herinnert zich voornamelijk een gezellig samenzijn. Arendt benadrukt dat deze conferentie een grote gebeurtenis voor hem is, want hij is nog nooit in gezelschap geweest van zulke hoge personages (EJ:206). Na afloop van de Wannsee-conferentie is Eichmann niet langer kritisch over een gewelddadige oplossing. Hij is overtuigd dat deze hoge personages goed weten wat ze voor ogen hebben en vindt het niet langer nodig hun oordeel in twijfel te trekken. In het laatste oorlogsjaar maakt Eichmann zijn laatste gewetenscrisis door. De druk wordt opgevoerd, ook de Duitsers weten dat ze het einde van de oorlog naderen en dat leidt tot uitzonderingen. De *Endlösung* moet worden beëindigd. Daarom organiseert Eichmann een voettocht voor de joden van Boedapest naar de Oostenrijkse grens, nadat de geallieerden met bombardementen het vervoer hebben gestaakt. Dit is in de herfst van 1944 en Eichmann weet dat Himmler bevel heeft gegeven de vernietigingsinstallaties van Auschwitz te demonteren. Vanaf alle kanten wordt hij in zijn taak om Hongarije volledig vrij te maken van joden tegengewerkt. Maar Eichmann wil niet naar Himmler luisteren, want zolang het bevel van de Führer geldig is, moet hij deze gehoorzamen. Het staat voor Arendt buiten kijf dat Eichmann zijn uiterste best heeft gedaan om de *Endlösung* volledig door te voeren. De enige vraag die rest is of hiermee het bewijs van zijn fanatisme is geleverd, en dus van zijn grenzeloze haat tegen de joden. En of hij met zijn bewering steeds uitsluitend op bevel te hebben gehandeld, de politie had voorgelogen en voor het gerechtshof meened had gepleegd (EJ:253). Arendt denkt niet dat Eichmanns fanatisme de oorzaak is van zijn onbuigzame houding tijdens het laatste oorlogsjaar. Het was eerder zijn geweten, dat hem drie jaar tevoren een tijdlang in tegenstelde richting had gedreven. Het eerste teken van zijn nederlaag komt in januari 1945, zodra *Obersturmführer* Becher tot *Standartenführer* (kolonel) wordt bevorderd. Ironisch genoeg is dit de rang waar Eichmann de hele oorlog van heeft gedroomd (EJ:254).

Tijdens de confrontatie in Jeruzalem met de documenten die het bewijs leveren van zijn trouw aan de Führer en diens bevel, probeert Eichmann dikwijls uit te leggen dat in het Derde Rijk *Führerworte Gesetzeskraft hatten*. Wat ondermeer betekent, dat een bevel dat rechtstreeks van Hitler afkomstig is niet schriftelijk hoeft te zijn vastgelegd. Om die reden had hij nooit om schriftelijke orders van de Führer gevraagd, van Himmler had hij echter wel schriftelijke orders willen zien (EIJ: 255). Dat bewijst dat Hitlers bevel, een zwaardere betekenis had voor Eichmann dan dat van Himmler. Daarmee kunnen we aantonen dat het niet louter een bevel was wat Eichmann gehoorzaamde, maar een wet. De morele essentie wordt pas bereikt wanneer het tot ons doordringt dat dit binnen het kader van een rechtsorde gebeurde en dat de hoeksteen van deze ‘nieuwe wetten’ bestond uit het gebod ‘Gij zult doden’. Bovendien moeten we tot ons door laten dringen dat de massamoordenaars en hun directe medeplichtigen, meestal niet in een ideologische rechtvaardiging geloofden, want voor hen was het genoeg dat alles gebeurde volgens ‘de wil van de Führer’, die in het land de dienst uitmaakte, en in overeenstemming met de ‘woorden van de Führer’, die als wet werden beschouwd (VO: 70-71).

We weten nu dat morele normen en maatstaven (verschuiving van ‘Gij zult niet doden’ naar ‘Gij zult doden’) plotseling kunnen worden veranderd. Daarom zegt Arendt dat de twijfelaars en sceptici veel betrouwbaarder zijn, niet omdat scepsis goed is of twijfel gezond, maar omdat ze gewend zijn dingen te onderzoeken en zelfstandig na te denken. De besten van allemaal zullen de mensen zijn die maar een ding zeker



weten: wat er ook gebeurt, zolang we leven, zullen we met onszelf moeten samenleven (op met-mezelf-leven kom ik in hoofdstuk 5 terug). Echter is voor Arendt, onvermogen of complete machteloosheid een geldig excuus. Dat excuus geldt des te meer omdat zelfs het erkennen van machteloosheid een zekere morele kwaliteit vereist, de goede wil en het vertrouwen om de realiteit onder ogen te zien en niet in illusies te leven: zoals Eichmann onder de illusie van de wetten van de Führer leefde. Voor Arendt kan aan het erkennen van het eigen onvermogen een laatste restje kracht en zelfs macht worden ontleend, zelfs in wanhopige omstandigheden (VO: 72-73).

Om terug te komen op de gehoorzaamheid van Eichmann vindt Arendt dat in alle regeringen, zelfs de meest autocratische, gehoorzaamheid berust op instemming. Een volwassene stemt in, maar een kind gehoorzaamt, en als een volwassene zegt dat hij gehoorzaamt, ondersteunt hij in feite de organisatie, de autoriteit of de wet die 'gehoorzaamheid' eist. Iedere handeling die wordt uitgevoerd door een groot aantal mensen kan in twee fasen worden verdeeld: het begin, waartoe een 'leider' het initiatief neemt en de uitvoering waaraan velen deelnemen om datgene tot een goed einde te brengen wat dan als een gezamenlijke onderneming wordt gezien. Geen mens, hoe sterk ook, kan ooit iets goed of slecht tot stand brengen zonder de hulp van anderen. Deze nieuwe misdadigers, zoals Eichmann, die nooit op eigen initiatief een misdaad hebben begaan, kunnen we niettemin verantwoordelijk houden voor wat ze hebben gedaan omdat er in politieke en morele zaken niet zo iets als gehoorzaamheid bestaat. Waar het wel onder volwassene kan worden toegepast is in het domein van religie, waarin mensen zeggen dat ze het woord of gebod van God gehoorzamen, omdat de relatie tussen God en mens terecht kan worden vergeleken met die tussen een volwassene en een kind.

Daarom, sluit Arendt af, zou er nooit aan degenen die deelgenomen hebben en bevelen hebben opgevolgd moeten worden gevraagd: 'Waarom hebt u gehoorzaamd?', maar: 'Waarom hebt u ondersteuning verleend?'. Arendt denkt dat het schrappen van het voor haar verderfelijke woord 'gehoorzaamheid' uit ons moreel en politieke denken, een zekere mate van zelfvertrouwen en zelfs trots kan herwinnen, misschien niet van de mensheid, maar die van de menselijk staat (VO: 73-75).

4.3.2 Een eerlijk proces

Hoewel in de meeste rechtszalen de verdachte onschuldig wordt verklaard zodra het bewijsmateriaal onvoldoende is, is dit niet het geval bij Eichmann. Anders dan bij een normale strafzaak, waarbij goede gronden voor verdenking aanwezig moeten zijn om arrestatie te laten plaatsvinden, maar waterdichte bewijzen pas in de loop van het onderzoek zelf worden geleverd, moet in dit geval het resultaat van het proces voor honderd procent voorspelbaar zijn om de illegale arrestatie [hij werd gekidnapt] te rechtvaardigen (EJ:337). Bovendien moet vaststaan dat Eichmann een beslissende rol speelt bij de Endlösung. Arendt vindt de voorstelling die de aanklagers hebben van Eichmanns medewerking overdreven. De man die naar Jeruzalem is gebracht, is niet de 'grote man achter de schermen' van deze gruwelhistorie, maar een *subalterne* functionaris met uitvoerende bevoegdheden (EJ:337-338). Daarom vindt Arendt dat het OM een fout maakt wanneer zij de voorstelling van Eichmanns rol aandikken: "Het staat vast dat de appellant in het geheel geen bevelen "van hogerhand" ontving. Hij was zijn eigen chef, en alle bevelen betreffende joodse aangelegenheden kwamen van hem" (EJ:338). Aan deze strafrechtelijke inconsequenties heeft Arendt een aantal pagina's in haar boek besteed. Ze beschrijft uitvoerig de vier claims⁴² waar alle rechters zich over moeten buigen. Met haar commentaar op deze vier claims wil Arendt onderstrepen dat de schuld van een dader los moet worden gekoppeld van het gegeven dat hij het recht heeft om te worden verdedigd. Hoewel deze strafrechtelijke inconsequenties [gezien de reikwijdte van de misdaad] niet geheel onbegrijpelijk zijn, houdt Arendt vast aan haar standpunt dat het Eichmann-proces géén eerlijk proces is geweest; het was een showproces.

"Maar alle intenties van [David] Ben-Goerion (Israëls president) en alle activiteiten van open aanklager en verdediging ten spijt zat in de glazen kooi links op het podium nog altijd een individu, een mens van vlees en bloed; en al was het Ben-Goerion 'om het even welk vonnis over Eichmann werd geveld', voor het gerechtshof van Jeruzalem lag daar een taak dit vonnis te vellen (EJ: 77).

Het gaat hier allang niet meer om een bepaalde mens, die als een onverwisselbaar individu in de beklagdenbank



zit, maar om het Duitse volk in zijn totaliteit, om het antisemitisme in al zijn verschijningsvormen, om de gehele moderne geschiedenis of om de menselijke natuur en de erfzonde, zodat uiteindelijk het gehele menselijke geslacht als het ware onzichtbaar terechtstaat (EIJ: 35). Dit maakte dat de openbare aanklager Gideon Hausner in dit geval de fanaticus was, en niet Adolf Eichmann. Belangrijk om op te merken, is dat Arendt Eichmann zeker niet onschuldig acht. Maar in het belang van een “eerlijk” proces, vindt ze, dat Eichmann “oneerlijk” wordt behandeld: het moet gaan om zijn (individuele) daden, niet om de misdaden tegen de menselijkheid. De enige reden waarom Arendt naar Jeruzalem is gegaan is, omdat dit proces in het belang van de gerechtigheid moet plaatsvinden en om niets anders.

4.3.3 Het vonnis van Hannah Arendt

Op 11 december 1961 wordt het vonnis uitgesproken. Voor het voorlezen van de 244 paragrafen hebben de rechters vijf zittingen nodig, die over twee dagen worden verdeeld. De aanklacht bestaat uit 15 verschillende punten. Eichmann houdt vast aan zijn bewering dat hij alleen *medeplichtig* was aan de misdaden waarvan hij wordt beschuldigd. Hij heeft alleen maar *Beihilfe und Vorschub geleistet* en nooit iemand vermoord (EJ:387). Dit is een belangrijk punt, want het raakt de essentie van deze misdaad die geen gewone misdaad is, de ware aard van deze misdadiger die geen gewone boef is (EJ:387). De ontelbare lagen die het totalitaire systeem omvat en het gegeven dat een dader van de één op andere dag tot slachtoffer wordt gemaakt, zorgt voor de onmogelijke taak van de rechters om een helder en welonderscheiden vonnis te expliciteren. Eichmanns verklaring dat hij medeplichtig, maar niet schuldig was, kon niet worden weerlegd.

Eichmann wil per se een slotrede want hij vindt dat zijn hoop op een rechtvaardig proces is beschaamd. Hij heeft nooit tot ‘de fanatici van de Jodenvervolgung’ behoord, dat is een grote vergissing, de getuigen hebben een grote onwaarheid verkondigd en het is nooit zijn wens geweest om mensen te doden. Hoe kan hij schuldig zijn als alles wat hij heeft gedaan gebaseerd is op gehoorzaamheid? Hij begrijpt het niet, want gehoorzaamheid is toch een deugd? Zijn deugdzaamheid, vindt hij, is door de machtshebbers misbruikt. Hij accentueert dat hij niet dat tot de leidende kringen behoord en is in zijn opvatting slachtoffer geworden. Niet hijzelf, maar deze leiders verdienen straf. *“Ich bin nicht der Untermensch, zu dem man mit macht. Ich bin das Opfer eins Fehlschlusses”* (EJ:389). En al gebruikte hij de uitdrukking ‘zondebok’ niet, het ‘slachtoffer van een foutieve conclusie’ onderstreepte wel de woorden van zijn verdediger: ‘Ik ben er ten diepste van overtuigd dat ik hier voor anderen het gelag moet betalen’ (EIJ: 389). Twee dagen later, op vrijdag 15 december 1961 's ochtends om negen uur, wordt het doodvonnis uitgesproken.

Ruim drie maanden daarna, op 22 maart 1962, komt de zaak voor het Israëlish gerechtshof. De behandeling van het proces komt als gevolg van een nieuwe lijst met getuigen door de verdediger, waarop echter niemand voorkwam van wie men enig nieuw bewijsmateriaal mocht verwachten, in hoger beroep. Op 29 mei 1962 volgt de uitspraak (EIJ: 390-391). Arendt meent dat het tweede vonnis een revisie is van het eerste, al werd het niet als zodanig gepresenteerd. In opvallend contrast met het vonnis in eerste instantie wordt er nu uitdrukkelijk gesteld dat ‘de appellant in het geheel geen bevel van hogerhand heeft ontvangen. Hij is zijn eigen chef geweest, hij heeft de orders gegeven met betrekking tot alles wat joodse aangelegenheden betreft; bovendien heeft hij al zijn superieuren, Müller inclusief, in belangrijkheid overtroffen’ (EJ:391). Op dezelfde dag, 29 mei, werd Eichmanns gratieverzoek ingediend, bij de president van Israël, Jitsjak Ben-Zwi. Hij wees alle gratieverzoeken af, en diezelfde dag nog, op donderdag 31 mei werd Eichmann kort voor middernacht opgehangen (EIJ: 391-392).

Kalm en beheerst treedt Eichmann de dood tegemoet. Hij vraagt een fles rode wijn die hij voor de helft leegdrinkt. Hij wijst de bijstand van de geestelijke, William Hull, die met hem de bijbel wil lezen, van de hand. Hij heeft nog maar twee uur te leven, zei hij, en daarom geen tijd te verspillen. Hij geeft aan dat hij bereid is te sterven. Rustig, rechtop, de handen op de rug gebonden, legt hij de vijftig meter af die zijn cel van de executieruimte scheidt. Wanneer de gerechtsdienaars zijn voeten bijeen willen binden zegt hij: „Zo kan ik niet staan”. Ook wil Eichmann niet geblinddoekt worden. Dit zijn zijn laatste woorden:

“In einem kurzen Weilchen, meine Herren, sehen wir uns ohnehin alle wieder. Das ist das Los aller Menschen. Gottgläubig war ich im Leben.



Gottgläubig sterbe ich. Es lebe Deutschland. Es leb Argentinien. Es lebe Österreich. Das sind die drei Länder, mit denen ich am engsten verbunden war. Ich werde sie nicht vergessen" (EJ:396).

Dit laatste moment, terwijl Eichmann oog in oog staat met de dood, sluit hij af met wat hij op talloze begrafenissen heeft gehoord: het 'Wij zullen hem, de dode, niet vergeten'. Onder de galg had zijn geheugen, ingesteld als het was op clichés en verheffende momenten, hem voor het laatst een loer gedraaid: hij voelde zich 'erhoben' als bij een begrafenis en vergat dat het de zijne was (EIJ: 396). Deze ter dood veroordeelde misdadiger geeft ons nog een laatste les. De les van de onuitsprekelijke, hoofd en hart verbijsterende *banaliteit van het kwaad*, zoals Arendt dat noemt (EJ:397). In de epiloog, die ze aan haar reportage van het Eichmann-proces heeft toegevoegd, neemt Arendt de verantwoordelijkheid voor haar kritische houding ten opzichte van de aanklagers en het verloop van het proces. Dit doet ze door op een integere en strikte manier haar vonnis uit te spreken. Ik begrijp dat dit kan worden opgevat als poging om zich te verheffen en te pronken met haar intellectuele kennis. Sommige mensen noemen het arrogantie, een eigenschap die menigmaal aan Arendt wordt toegeschreven. Maar ik durf te stellen dat juist de kracht van Arendts filosofische analyse ligt in het gegeven dat zij altijd de verantwoordelijkheid neemt voor alle woorden en daden die ze publiekelijk deelt. Zeker in deze context, want ook voor Arendt als Joodse, als gevangene en als vluchteling, staat er veel op het spel. En als Arendt iemand onbedoeld heeft beledigd, dan doet ze er alles aan om dat op te lossen, want ze is altijd in staat om dat wat écht waardevol is eruit te filteren, en dat is een politiek spel niet. Dit is haar vonnis:

"U hebt de misdaad die in de afgelopen oorlog tegen het joodse volk is bedreven de grootste misdaad uit de geschiedenis genoemd, en u hebt de rol die u daarin hebt gespeeld toegegeven. U hebt daaraan toegevoegd, dat u nimmer uit lage motieven hebt gehandeld, nimmer de neiging hebt gehad iemand te doden en de joden nimmer hebt gehaat, en dat u desondanks niet anders had kunnen handelen en dat u zich vrij voelt van alle schuld. En al is het niet geheel uitgesloten dat hierin enige waarheid schuilt, ongeloofwaardig is het in hoge mate; wij beschikken namelijk over althans enig bewijsmateriaal dat uw voorstelling van zaken met betrekking tot uw geweten, beweegredenen en schuldbewustzijn afdoende weerlegt.

Ook hebt u gezegd dat uw rol in de Endlösung der Judenfrage toevallig is geweest en dat er nauwelijks iemand te vinden zou zijn geweest die in de situatie waarin u destijds verkeerde anders zou hebben gehandeld, ja dat men bij wijze van spreken elke willekeurige Duitser de taak had kunnen opdragen die u was toegefallen. Daaruit zou dan volgen dat vrijwel alle Duitsers even schuldig zijn als u, en wat u daarmee in feite wilde zeggen was natuurlijk dat in een situatie, waarin allen of nagenoeg allen schuldig zijn, niemand schuldig is. Dit is inderdaad een wijdverbreide opvatting, die wij evenwel niet kunnen onderschrijven [...] Voor een gerechtshof dat niet pretendeert het zogenaamde wereldgericht der historie te vertegenwoordigen bestaat er slechts persoonlijke schuld en onschuld, die aan de hand van objectieve feiten moet worden bewezen. Met andere woorden, al hadden er ook tachtig miljoen Duitsers gedaan wat u gedaan hebt, dan zou dat nog geen excuus voor u zijn geweest. [...] Welke ook de innerlijke of uiterlijke omstandigheden en toevalligheden zijn waardoor u tot een misdadiger bent geworden [...]. Voor ons is hier uitsluitend van belang wat u hebt gedaan, niet uw wellicht brave inborst of het mogelijk niet-misdadige karakter van uw motieven, en evenmin de eventuele misdadige neigingen van uw omgeving.

Toen u uw levensgeschiedenis vertelde hebt u uzelf afgeschilderd als een pechvogel, en rekening houdende met de omstandigheden waaronder uw leven zich heeft afgespeeld zijn wij zelfs tot op zekere hoogte bereid toe te geven dat het hoogst onwaarschijnlijk is dat u onder gunstigere omstandigheden ooit in dit of een ander strafproces als verdachte zou hebben moeten verschijnen. Maar zelfs als wij zouden willen aannemen dat het enkel en alleen uw onfortuinlijkheid is geweest die u tot een willig werktuig in dienst van de organisatie van de massamoord heeft gemaakt, dan blijft toch het feit bestaan dat u hebt meegewerkt aan de uitvoering van de politiek die de massamoord beoogde en bewerkstelligde en dat u derhalve deze politiek actief hebt ondersteund. Want wanneer u zich op gehoorzaamheid beroept, dan zouden wij u willen voorhouden dat de politiek geen zaak is die in de kinderkamer wordt beoefend, en gehoorzaamheid slechts een ander woord is voor instemming en ondersteuning. *Zo blijft slechts de conclusie over, dat uw steun en actieve medewerking hebt verleend aan een politiek*



waarin op ondubbelzinnige wijze de wil tot uitdrukking kwam, de aarde niet met het joodse volk en een reeks ander bevolkingsgroepen te delen, alsof u en uw superieuren het recht hadden te beslissen wie de aarde bewonen mag en wie niet. Van geen lid van het menselijk geslacht kan de bereidheid worden verlangd de aarde te bewonen tezamen met hen die zulks willen en die wil in daden omzetten. Dit, en dit alleen, is de reden waarom u sterven moet⁴³ (EJ:431-434).

4.4 Het verschil tussen radicaal en banaal kwaad

"Er is het radicale kwaad, maar niet het radicale goede. Het radicale kwaad verschijnt wanneer het radicale goede vereist is."
- Hannah Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, (blz.341)

"Examining differences in forms of evil is a way to give moral concepts reflective depth and nuance while still maintaining them with the fullest-voice" (Neiman 2010: 314).

Er zijn twee manieren waarop we Eichmann kunnen herinneren: als oorlogsmisdadiger en als doorsneepersoon. De keuze voor één van deze twee manieren is afhankelijk van de (persoonlijke) context, deze heeft immers altijd invloed op perspectieven. In deze situatie, waar we met recht kunnen spreken van een moreel beladen onderwerp, hebben we te maken met een vorm van menselijk onvermogen. We zijn geneigd de ogen te sluiten. Waarom zouden we het profiel van Eichmann overdenken, waarom dienen we hem te portretteren als doorsnee persoon en ja, dat is nog wel de moeilijkste vraag, waarom zouden we ons en anderen daarmee kwetsen? Een dader willen begrijpen, is niet hetzelfde als een dader vergeven en dat onderscheid is één van de kernpunten in mijn betoog. Ik erken dat de scheidslijn van een historische, psychologische en filosofische analyse in deze thesis vloeibaar is. In deze context zijn al deze wetenschappelijke vertogen onlosmakelijk met elkaar verbonden: het is één van de meest tragische en besproken episodes uit de geschiedenis; het bestond uit een totalitair regime waarin het actieve denken werd verbannen en doodgewone burgers werden getransformeerd (hetzij dwangmatig, hetzij uit vrije wil) tot moordenaars. In paragraaf 4.2 t/m 4.3 heb ik het proces van Eichmann belicht vanuit een historisch en psychologisch perspectief. Niettemin heb ik met Arendt ook gewezen op een zekere gedachteloosheid, dat wil zeggen, een onvermogen om te denken en kritisch te zijn. Eichmann was niet in staat om zich te verplaatsen in anderen. Deze filosofische discussie is tot nu toe onderbelicht en daarom wil ik in deze paragraaf de notie van de banaliteit van het kwaad toelichten. Ik wil benadrukken wat Arendt, niet als journalist, of filosoof, maar als politiek theoretica wil expliciteren. Dit ging niet zonder slag of stoot, zeker als het om de 'banaliteit van het kwaad' gaat en zij ervan beschuldigd wordt Eichmann te verdedigen.

4.4.1 De schimmel aan de oppervlakte

Hoe menselijk is het plegen van kwade handelingen en wat is er (on)gewoon aan de mensen die wreedheden begaan? In hoofdstuk 2, ontstond er met de opkomst van de doodsfabrieken en het produceren van lijken, een vorm van radicaal kwaad. De kwade en geweldvolle handelingen die werden gepleegd waren niet langer betekenisvol, dat wil zeggen, er was geen reden. Het stapelen van lijken werd een routineus karwei. Ieder mens was overbodig en inwisselbaar. Dat wat Arendt radicaal kwaad noemt, gaat voorbij aan wat wij kunnen voorstellen en denken. De kracht van handelen wordt ondermijnd en er is geen ruimte meer voor onvoorspelbare of spontane acties. Zoals Arendt expliciteert in de OT: het is de menselijke natuur die op het spel werd gezet. In paragraaf 4.1 t/m 4.3 heb ik één van de uitvoerenden van deze totalitaire beweging willen karakteriseren. Het meest opvallende aan Adolf Eichmann is dit: hoewel doornormaal, heeft hij geen enkel besef van verantwoordelijkheid voor de daden die zijn gepleegd. Hij kent geen verantwoordelijkheid voor zijn daden; hij heeft niemand uit eigen wil vermoord, want hij heeft alleen gedaan wat hem gevraagd werd. Van deze overtuiging neemt Eichmann geen afstand. Dat wat hij heeft gedaan was niet omwille van het kwaad (radicaal kwaad), maar omwille van de procedure.

[...] Although Eichmann seemingly was motivated by the most banal careerism, he nevertheless intended to coordinate the transportation of millions of innocent people to their deaths and acted so as to make this happen. His actions were evil despite the absence of "demonic" motives; tput it another way, he did evil without being evil. He was, Arendt argues, "ordinary, commonplace, and neither demonic nor monstrous" (Hayden



Verschillende lezers en leden van de intellectuele kring rond Arendt ontvangen haar verslag van het Eichmann-proces en de notie van de banaliteit van het kwaad als een overdenking van radicaal kwaad. Arendt weet niet wat ze moet verwachten van Eichmann wanneer ze de zaal in Jeruzalem betreedt. Ze is vooral verbaasd. Dat wat zij voor ogen heeft, een monster of zwaargewicht, blijkt een zenuwachtig en doodnormaal persoon. Na de publicatie van haar reportage over het Eichmann-proces krijgt ze van verschillende denkers, waaronder Gerschem Scholem,⁴⁴ woedende reacties. Voor Scholem wordt deze woede aangewakkerd door zijn eerdere vertrouwen in de OT. In een brief aan Arendt schrijft hij dat hij de notie van de banaliteit van het kwaad, een aanfluiting vindt; het is niet meer dan een leus. Arendt reageert hier tussen haakjes op dat ze niet begrijpt waarom hij het een leus noemt, aangezien ze deze term nergens anders heeft gezien.

Ze had een feitelijk verslag van dit proces gegeven en zelfs de ondertitel van het boek, *A Report on the Banality of Evil*, leek voor haar overduidelijk te worden bevestigd door te feiten en daarom meende ze dat het geen nadere uitleg behoefde. Arendt had op een of andere manier als vanzelfsprekend aangenomen dat we allemaal, in navolging van Socrates, nog steeds geloven dat het beter is kwaad te ondergaan dan kwaad te doen (op dit punt kom ik in hoofdstuk 5 terug). Dit bleek een vergissing te zijn. Er bestond een wijdverbreide overtuiging dat het onmogelijk is weerstand te bieden aan welke verleiding dan ook, dat niemand van ons te vertrouwen is en dat zelfs van niemand, als het erop aankomt, enige betrouwbaarheid kan worden verwacht, dat verleid worden en gedwongen worden vrijwel op hetzelfde neerkomt. Arendt verwijst naar Mary McCarthy, haar beste vriendin, die deze denkfout als eerst ontdekte: 'Als iemand je onder schot houdt en zegt: "Vermoord je vriend of ik schiet je dood", dan brengt hij je in *verzoeking*, dat is alles.' En al kan verleiding een gewettigd excuus voor een misdaad zijn als je leven op het spel staat, schrijft Arendt, een morele rechtvaardiging is ze beslist niet (VO: 51-52).

Zoals ik hierboven al heb gezegd is het mijn uitgangspunt om in deze paragraaf (4.4) het verschil tussen *radicaal* en *banaal* kwaad uit te leggen. Hiervoor zal ik gebruik maken van verschillende en zeer behulpzame teksten en interviews. Zoals de brief van Gerschem Scholem en Arendts reactie op deze brief, de vragen van Samuel Grafton die onderzoek deed naar de reacties op het boek *Eichmann in Jeruzalem* en tot slotte Arendts antwoorden op de vragen van Thilo Koch, een Duitse televisiejournalist. Deze zin, hieronder, is één van de belangrijkste zinnen uit Arendts overdenkingen met betrekking tot het afscheid van het idee van radicaal kwaad:

"Ten slotte kom ik op het enige punt waarop je me niet verkeerd begrepen hebt en waarvan ik blij ben dat je het naar voren hebt gebracht. Je hebt volkomen gelijk: ik ben van mening veranderd en spreek niet meer van het 'radicale kwaad'" (JE: 577).⁴⁵

Wanneer ze Eichmann ziet zitten in zijn glazen hok, wordt ze getroffen door zijn oppervlakkigheid. Dit karakterloze figuur maakt voor Arendt de zoektocht naar een dieper niveau en de grond van zijn motieven lastig.

"Ik bedoel te zeggen dat het kwaad niet radicaal is, niet tot de wortel (radix) gaat, dat het geen diepte heeft, en dat het daarom zo vreselijk moeilijk te doordenken is, omdat denken per definitie tot de wortel wil gaan" (JE: 587).

Het kwaad is nooit 'radicaal' maar wel extreem, schrijft Arendt, het heeft geen diepte en bezit geen demonische dimensie. Wat Arendt niet had beseft vóór haar confrontatie met het onvermogen van Eichmann om na te denken over wat hij had gedaan, hetgeen ze onderscheidde van domheid, was dat een dergelijk kwaad zich onbeperkt op aarde kon verspreiden. Het menselijk kwaad is grenzeloos als het niet tot wroeging leidt, als de misdaden worden vergeten zodra ze zijn begaan (VO: 23). Het kan alles overwoekeren en ruïneren, juist omdat het zich als een schimmel over de oppervlakte verspreidt. Het 'tart het denken' omdat het denken een zekere diepte wil bereiken, tot de wortels wil gaan en het op het moment waarop het op het kwaad stuit daar niets mee aankan, omdat er niets is. Dat is de 'banaliteit' van het kwaad en ook de rede waarom Eichmann gekenmerkt wordt door

44 Gerschem Scholem (1897-1982) was een Joodse kabbala-academicus, filosoof en een vroegere vriend van Arendt. Hij is geboren in Duitsland.
45 Mijn cursivering.



een zekere gedachteloosheid. Alleen het goede heeft diepte en kan radicaal zijn (JE: 577). Daarbij impliceert deze gedachtegang dat “banaal” kwaad, geen alternatief is voor “radicaal” kwaad. Aangezien banaal kwaad, naast Arendts nieuwe gedachte dat kwaad extreem is, blijft bestaan. Het verschil tussen deze twee is dat wanneer Arendt spreekt over extreem kwaad, ze doelt op de dehumanisering van de mens, waarin ze overbodig worden gemaakt (zoals ik in paragraaf 2.3.2 heb uitgelegd). Bij banaal kwaad gaat om de gedachteloosheid van alledaagse personen, dat wat ze weerhoudt om kritisch te zijn en hen indirect en direct medeverantwoordelijk maakt voor het ontstaan van extreem kwaad (Hayden 2010: 455).

Samengevat kunnen we stellen dat Arendt afstand doet van radicaal kwaad, omdat deze geen diepte bezit en daarom niet tot de wortel gaat. Dit maakt het onmogelijk om het te doordenken. Dit is niet bevredigend voor Arendt, aangezien ze op zoek is naar een manier om het kwaad te kunnen begrijpen. Wat overblijft, na haar verhandeling over Eichmann, is een vorm van extreem en banaal kwaad. Deze twee begrippen zijn niet te onderscheiden, maar bestaan naast elkaar. Dat wat Arendt de ‘extreme’ conditie noemt, duidt de omvang aan van het kwaad dat is gepleegd en dat wat ze ‘banaal’ noemt, refereert aan de dader die het kwaad heeft gepleegd, oftewel zijn of haar gedachteloze houding. Een manier voor Arendt om het kwaad te weerstaan is door ons naar een andere dimensie te verplaatsen dan die van het leven van alledag. Hoe oppervlakkiger iemand is, hoe waarschijnlijker hij zal toegeven aan het kwade. Een aanwijzing van zulke oppervlakkigheid is volgens Arendt het gebruik van clichés. Eichmann is daar bij uitstek een volmaakt voorbeeld van. Elke keer dat hij getart werd zelf te denken, schrijft Arendt, zei hij: wie ben ik om een oordeel te hebben als iedereen om mij heen [...] van oordeel is dat het goed is om onschuldige mensen te vermoorden? Elke keer dat hij probeerde zelf te denken, deed hij dat vanwege van zijn carrière, die tot het laatste toe heel zijn denken in beslag nam (JE: 587-588).

4.4.2 De banaliteit van het kwaad: een bedrieglijk bureaucratistisch element

Samuel Grafton maakt gebruik van de kritische publieke opinie,⁴⁶ hoewel hij zegt te begrijpen wat Arendt probeert te zeggen met ‘de banaliteit van het kwaad’. Hij stelt haar o.a. deze vraag: “*Denkt u dat het kan zijn dat het woord ‘banaliteit’ sommige lezer gekwetst heeft, of hen op het verkeerd been gezet heeft, doordat ze de conclusies trokken dat u wellicht hun leed ‘banaal’ vond?*”⁴⁷ (JE: 580).

Dit is haar antwoord: “U plaatst ‘banaal’ op een lijn met ‘gewoon’ en ik vrees dat u de woordenboeken aan uw kant hebt. Maar voor mij is er een heel belangrijk verschil. Gewoon is wat vaak, wat gewoonlijk gebeurt, maar iets kan banaal zijn ook al is het niet gewoon” (JE: 586). Daarbij heeft ze Eichmann niet ‘geringer voorgesteld’ dan dat het bewijsmateriaal dat deed. Toen ze besloot naar Jeruzalem te gaan, had ze de indruk dat Eichmann veel belangrijker was dan hij feitelijk was geweest. Een van de redenen voor die verkeerde interpretatie was dat hij altijd degene geweest is die met de Joden onderhandelde. Daarom speelde hij in hun voorstelling een grotere rol dan hij feitelijk in de nazihierarchie innam (JE: 591). De Duitse televisiejournalist Thilo Koch (1920-2006) stelt Arendt een soortgelijke vraag wanneer ze in het interview zegt dat iets uit de goot komt en geen enkele diepgang bezit, en tóch over haast alle mensen macht krijgt. [*Vindt u het daarom zo belangrijk om Eichmann en het geval-Eichmann te ontdeemoniseren?*].⁴⁸ Arendt vindt niet dat ze Eichmann heeft ontdaan van zijn demonische karakter, want dat heeft Eichmann zelf gedaan. En wel zo grondig, zegt ze, dat het haast komisch werd. Ze vertelt dat ze er slechts op heeft willen wijzen hoe het gesteld is met het ‘demonische’ van nabij beschouwd (EJ: 595). Ze heeft er zelf voornamelijk heel veel van geleerd en ze denkt dat het van belang zou zijn wanneer ook anderen er lering uit trokken. Vooral omdat de gedachte dat het kwade demonisch is een enorme aantrekkingskracht uitoefent op mensen. “Juist omdat de misdaad niet ingegeven is door de ons bekende boosaardige en moorddadige motieven – ze moorden niet om te moorden maar eenvoudig omdat dit tot hun loopbaan behoorde – kwam het tot ons allen heel vanzelfsprekend voor dat we de catastrofe moesten demoniseren om er een historische betekenis in te

46 Arendt vindt een publieke opinie gevaarlijk. Voor haar is er een ‘ontegenzeglijke sprake van onverenigbaarheid tussen een overheersende, unanieme “publieke opinie” en vrijheid van meningsuiting. Want een overheersende publieke opinie bedreigt zelfs de mening van de weinigen die zo sterk zijn die niet te delen. Het punt is dat ‘meningen nooit die zijn van een groep, maar uitsluitend van individuele personen, die “nuchter en vrijelijk hun verstand gebruiken.” En geen groot aantal, al is het een groot aantal van een deel of van de hele samenleving, zal dus ooit in staat zijn een mening te vormen.’ (JE: 585).

47 Mijn cursivering.

48 Mijn cursivering.



ontdekken" (JE: 596).

"Arendt often seems to lack the level of solemnity or seriousness that the gravity of the events would require. She mocks Eichmann and makes him look like a fool.⁴⁹ [...] Indeed part of the reason why Arendt's book continues to be read is precisely because of the tone that is employed. It is this tone that brings Eichmann down to earth, so to speak, and allow us to see him not as a profound monster, but as a deficient and shallow human being" (Formosa 2007: 68).

Ze geeft toe dat het makkelijker is om een slachtoffer te zijn van een duivel in mensengedaante, dan van de eerste beste paljas, die niet eens knettergek of een uitzonderlijk slecht mens is. Waar het mogelijk is om sympathie voor Shakespeares' Macbeth te voelen, ondanks zijn kwade handelingen, is dit onmogelijk voor Arendts Eichmann. Er is geen tragische grootheid bij Eichmann of bij zijn kwade handelingen te vinden. Haar cynische toon zorgt dat we Eichmann kunnen begrijpen, en dingen kunnen zien vanuit zijn perspectief, zonder ons met hem te identificeren of empathie voor hem te creëren (Formosa 2007: 69). Overigens was dit ook de enige manier voor Arendt om over Eichmann te schrijven en tegelijkertijd serieus genomen te worden, de controverse daargelaten. En bovendien was Arendt bezig met juist de onbenulligheid van de daders met hun zogenaamde idealen, wat een andere houding oproept, dan wanneer je verslag doet van de laatste levensjaren van miljoenen slachtoffers.

"Wat wij allemaal van het verleden niet kunnen verwerken is immers niet het aantal slachtoffers maar de kleinzieligheid van deze massamoordenaars zonder schuldbesef en de gedachteloze onbenulligheid van hun zogenaamde idealen" (JE: 596).

Wat ik denk dat Arendt wil laten zien, is dat er achter dat glas niet zomaar een moordlustige man zit; er is een nieuw soort dader ontstaan. Als politiek theoretica, als een vrouw die op vroege leeftijd heeft geleerd om kritisch te denken en als slachtoffer van de misdaden waarvan ze verslag doet, kan ze zich niet verloochenen. Het past niet bij Arendts denkwijze om het publiek te laten lezen wat zij willen horen. Als Arendt dat wel had gedaan, dan was zij slachtoffer geworden van haar eigen denken en had zij één van de belangrijkste standpunten in haar denken opgegeven, namelijk een onafhankelijke positie innemen en de zaak van meerdere kanten belichten. Het is een misverstand te denken dat Arendt dit heeft geschreven om mensen te kwetsen. De grootste drijfveer in haar denken is namelijk de overtuiging om de gemeenschappelijke wereld, waar mensen in overeenstemming dienen te handelen, in stand te houden. Voor die meer politieke dan persoonlijke overtuiging is ze bereid alles op het spel te zetten. Dus moest Arendt een prijs betalen voor de verwarring die zij veroorzaakte door het Eichmann-proces met andere ogen te bezien. Het probleem is dat er nog altijd wordt gedacht dat Arendt Eichmann wilde verdedigen. Dit vanwege het "banale" karakter wat ze aan Eichmann toeschrijft, zijn onvermogen om te kunnen denken en daarmee een "demonisch" of "sadistisch" karakter uitsluit. Maar wat Arendt wil zeggen is dat het gevaarlijker is als we de gedachte niet kunnen loslaten dat radicaal of absoluut kwaad alleen kan worden uitgevoerd door moordlustige, kwaadaardig en sadistische figuren. Dat een bureaucraat als Eichmann overtuigd is dat hij niet schuldig is, omdat hij enkel verantwoordelijk is voor één van de twintig taken die tot "moord" zou leiden, is veel gevaarlijker. Een dergelijk gebrek aan werkelijkheidszin en een dergelijke gedachteloosheid in een mens moet volgens Arendt meer onheil kunnen aanrichten dan alle boze driften die het mensenhart eigen zijn tezamen.

"We have become so convinced that doing evil means intending to do so that we take Arendt's claim that Eichmann became an architect of the Holocaust without intending it to mean she was letting him off the hook - and in so doing even implying that the Holocaust itself was not really evil" (Neiman 2010: 308).

Het idee dat niemand, maar tegelijkertijd iedereen schuldig is. Dat deze gedachte tot weinigen onder ons doordringt, is aanwijsbaar in het oppervlakkige argument, de zogenaamde weerlegging, dat er een Eichmann in ieder van ons schuilt. Een argument waar Arendt stellig afstand van wil doen. In het antwoord van Arendt op de vraag van Koch hoe haar bijdrage Duitsers zou kunnen helpen het nationaalsocialistische verleden te boven te komen, raakt ze het idee 'van Eichmann in ons' kort aan. Arendts ervaring is dat alle Duitsers die in hun hele leven niet het geringste kwaad gedaan hebben, heel nadrukkelijk te kennen geven hoe schuldig ze zich voelen, terwijl je maar één voormalige nazi hoeft te ontmoeten om geconfronteerd te worden met het reinste geweten van de



wereld. In de eerste jaren na de oorlog heeft ze die algemene schuldbelijdenis voor zichzelf kunnen verklaren met behulp van de indrukwekkende uitspraak van Jaspers, direct na de ineenstorting van Duitsland: 'Onze schuld is dat wij leven'. Tot het moment van de gevangenneming van Eichmann heeft men zich neergelegd bij de gedachte 'de moordenaars zijn onder ons' terwijl men hen niet ter verantwoording riep en in veel gevallen zelfs in staat stelde hun carrière gewoon voort te zetten alsof er niets gebeurd was.

De reden waarom Arendt vraagtekens plaatst bij deze schuldbekentenissen van onschuldigen is, omdat hun verklaringen in veel gevallen er juist toe gediend hebben, de schuldigen te dekken. Want als iedereen roept dat 'wij schuldig zijn', dan zijn de werkelijk begane misdaden niet meer te ontdekken. "Of iemand meegewerkt heeft aan de massamoord op honderdduizenden mensen, of dat hij alleen zijn mond gehouden heeft en onopvallend heeft geleefd, wordt dan een vraag waarbij het verschil er niet meer toe doet" (JE: 597). Dat, vindt Arendt, is onverdraaglijk. En tot diezelfde categorie van onverdraaglijkheid hoort volgens haar het recente gepraat over de 'Eichmann in ons', alsof iedereen, omdat hij nu eenmaal een mens is, onontkoombaar een 'Eichmann' in zich heeft (JE: 597).

Samen met Arendt wil ik afrekenen met de gedachte dat er in ieder van ons een kwade eigenschap schuilt. We hebben als groep, maar ook als individu te maken met het systeem waarin wij leven. De mogelijkheid is er dat een systeem, zoals het totalitaire systeem, op die manier invloed uitoefent op mensen waardoor zij het goede niet meer van het kwade kunnen onderscheiden. Een systeem die mensen laat kiezen wie er als eerst vermoord moet worden, bijvoorbeeld een vader of een kind, creëert schizofrene mensen; mensen die niet langer weten hoe ze kunnen instaan voor wat ze doen. Het totalitaire systeem dat moord met moord gelijkstelt, laat de definitie van dat wat verantwoordelijkheid is wankelen. Van de ene op de andere dag is niemand en tegelijkertijd iedereen schuldig. Dit is geen vrijbrief, maar wel de werkelijkheid van ieder systeem dat het overbodig maken van mensen als uitgangspunt heeft.

4.4.3 Poging tot weerstand: de mogelijkheid om *niets te doen*

De poging tot weerstand, zoals deze paragraaf luidt, wil ik zoeken in de kritiek van Scholem op Arendt dat zij geen liefde deelde voor het Joodse volk. En de vraag van Grafton of Eichmann in de oorlogssituatie geen vertragingen en verwarring bij transporten had kunnen veroorzaken. Arendt zegt dat ze nooit in haar leven 'liefde' voor een volk of een ander collectief heeft gevoeld. Ze houdt alleen van haar vrienden en de enige soort liefde die ze kent en waarin ze gelooft is de liefde voor personen. Daarbij komt de 'liefde voor de joden' haar, daar zijzelf Joods is, nogal dubieus voor. Ze kan geen liefde voelen voor zichzelf of voor iets wat deel uitmaakt van haar persoon (JE: 573). Daarnaast beschuldigt Scholem Arendt dat ze zich de vraag heeft gesteld waarom de Joden 'zich hebben laten vermoorden'. Dit klopt niet, want ze heeft het Gideon Hausner kwalijk genomen dat hij deze vraag aan de ene na de andere getuige stelde (JE: 574). Wel heeft Arendt uiteengezet dat er geen mogelijkheid was tot verzet, maar er wel de mogelijkheid was *niets te doen*. "En om niets te doen, hoef je geen heilige te zijn, je hoeft alleen te zeggen: 'Ik ben gewoon een eenvoudige Jood en ik heb geen zin om een andere rol te spelen'" (JE: 575). Gezien de context van de medeverantwoordelijkheid die door het naziregime aan de joden werd opgedrongen, omdat de keuze wel of niet mee te werken altijd werd vergezeld met de keuze wel of niet te overleven, is dit een nogal simplistische opvatting. Bovendien is het gemakkelijker om zoiets 'achteraf' te stellen, maar dat neemt niet weg dat er wel een kern van waarheid in ligt.

Waar de discussie over moet gaan, vindt Arendt, zijn niet de mensen, maar de argumenten waarmee ze zichzelf van anderen vrijpleiten. En over die argumenten mogen we een oordeel uitspreken. Deze beslissingen zijn genomen onder omstandigheden die beroerd en hulpeloos waren, maar lang niet zo beroerd als de omstandigheden zoals die in de concentratiekampen waren. De beslissingen die men nam, schrijft Arendt, zijn genomen in een sfeer van terreur maar niet onder directe druk of inwerking van terreur. Deze mensen beschikten altijd nog over een zekere, beperkte beslissings- en handelingsvrijheid. Zoals ook, ze verwijst naar de SS-moordenaars, een beperkte keuzevrijheid hadden. Zij konden namelijk zichzelf ontheffen van de moorddadens, zonder dat hun iets overkwam. Ditzelfde geldt voor Eichmann, die hoewel naar Arendts mening geen orders had kunnen saboteren, ook al had hij dat gewild, wel – zonder gevolgen – ontslag had kunnen nemen (JE: 590).



In de politiek hebben we te maken met mensen, en niet met helden of heiligen, en daarom maakt de mogelijkheid van 'non-participatie' voor Arendt dat wat doorslaggevend is als we gaan oordelen, niet het systeem maar het individu en zijn keuzes en zijn argumenten (JE: 575). Een voorbeeld van een persoon die het systeem van binnenin heeft laten haperen, is Oskar Schindler (1908-1974). Hoewel het hem eerst te doen was om goedkope arbeidskrachten, heeft hij nadat hij erachter kwam op wat voor wijze de joden werden behandeld, zoveel mogelijk joden proberen te redden door ze in zijn fabriek te laten werken.⁵⁰ Ook de Raoul Gustav Wallenberg (1912-1947) heeft als Zweedse diplomaat 20 000 tot 100 000 Hongaarse joden weten te redden in Boedapest. Dit deed hij in 1944 toen Eichmann zijn laatste slag wilde slaan in Boedapest en hij de joden middels een voettocht naar Auschwitz deporteerde. Vanwege de neutrale positie van Zweden kon Wallenberg verschillende joden (nagemaakte) Zweedse paspoorten geven tegen deportatie. Ook zorgde hij voor verschillende schuilplaatsen.⁵¹

De uitzonderlijkheid van deze twee succesverhalen heeft als gevolg dat we niet kunnen aannemen dat iedereen in staat was om zich op soortgelijke manier te verzetten. Desalniettemin wil ik de vraag stellen: is er een antwoord op de vraag hoe we van tevoren kunnen weten hoe we op zo'n moment ons kunnen verzetten? Hadden Schindler en Wallenberg altijd al de natuurlijke overtuiging dat ze wisten dat ze onder die omstandigheden op die manier zouden handelen en dus niet hun armen over elkaar zouden slaan? Velen met mij hebben zich de vraag gesteld of zij in het verzet waren gegaan tijdens de Tweede Wereldoorlog. Ik kan die vraag alleen maar beantwoorden met dat ik met heel mijn hart hoop dat ik dat zou hebben gedaan, maar hoe teleurstellend ook, ik het niet zeker weet. Weerstand bieden of verzet plegen, lijkt veel gemakkelijker op papier dan in de praktijk. Voor (bijna) iedereen is er de mogelijkheid om weerstand te bieden aan een vorm van gedachteloosheid. Dat is namelijk de menselijke conditie en activiteit die wij als mens delen: de mogelijkheid om te denken. In het verlengde van denken, dient er meer aandacht te worden besteed aan *de manier waarop men denkt* en *wat ons aan het denken zet* oftewel het denkproces, opdat daar (positief) invloed op kan worden uitgeoefend. Ik weet zeker dat door bewuster om te springen met de gedachtes die (naar men zegt) zonder twijfel worden geformuleerd, het bewijs levert dat onze (dierbare) vaste ondergrond menigmaal steunt op een fundering die geregeld op losse schroeven staat.

In hoofdstuk (5), wat uit twee delen bestaat, wil ik onderzoeken of de activiteit van het denken en de manier waarop we *denken*, een bruikbaar middel kan zijn om het plegen van kwade handelingen tegen te gaan. Kan denken het kwaad, dat gedachteloze daders en onbegrijpelijke handelingen creëert, overwinnen? In deel I (paragraaf 5.2) laat ik zien dat zowel het 'publieke' denken van Socrates, als het 'esthetische oordeel' van Kant, een manier bieden om ons kritische "ik" niet de loer te laten draaien. In deel II (paragraaf 5.3 t/m 5.4) laat ik zien dat er naast denken en handelen nog een andere dimensie is aan opnieuw beginnen. In *The Human Condition* (1958)⁵² schrijft Arendt dat een eventuele verlossing uit een onomkeerbare handeling ligt in het vermogen tot vergeven. Wat mij brengt tot de volgende vraag die ik stel in hoofdstuk (5): de (on) mogelijkheid tot vergeving. Om die vraag te kunnen beantwoorden onderzoek ik Arendts notie dat vergeving onderhevig is aan een limiet: het idee dat sommige dingen niet kunnen worden vergeven. Tenslotte sluit ik hoofdstuk 5 af met het idee dat het vertellen van verhalen (bijvoorbeeld: literatuur) een louterend effect heeft op onze omgang met toekomstige of in het verleden plaatsgevonden (onbehaaglijke) gebeurtenissen.

50 Het verhaal van Oskar Schindler en zijn helpers werd na de oorlog beschreven door de Australische schrijver Thomas Keneally *Schindler's Ark*. Keneally werd hierbij geholpen door de Holocaust overlevende Poldek Pfefferberg. Dit boek werd in 1993 verfilmd door Steven Spielberg onder de titel *Schindler's list*.

51 In 2011 is er een historische roman verschenen waarin deze strijd tussen Wallenberg en Eichmann door Alex Kershaw op een aardige manier wordt beschreven. De titel van de Nederlandse vertaling is: *Wallenberg versus Eichmann*. De heldhaftige redding van tienduizenden joden in de laatste maanden van de Tweede Wereldoorlog.

52 Ik verwijs in deze paragraaf naar de Nederlandse vertaling: *De menselijke conditie* (2009).



“

De manifestatie van de wind van het denken is geen kennis; het is het vermogen om goed van kwaad, mooi van lelijk te onderscheiden. En dit kan inderdaad rampen voorkomen, in ieder geval voor mezelf, tijdens de zeldzame momenten waarop het erop aankomt (OV: 185).



Hoofdstuk 5. Het belang van denk- en oordeelsvermogen, vergeven en vertelkunst

*Ieder van ons is zoals een man die de dingen ziet
als in een droom en denkt dat hij de dingen perfect kent
en dan ontwaakt en ontdekt dat hij niets weet*
Plato, *De Staatsman*

*"A little of the good and the glorious
is enough to convince us
that the world is not a mistake"*
(Neiman 2010: 307).

5.1 Inleiding

In hoofdstuk 5 (wat uit twee delen bestaat) wil ik mij focussen op twee praktische manieren van handelen (denken en vergeven) die niet direct volgen of beantwoorden aan het voorgaande, maar waarvan het doel is om de lezer stil te laten staan bij een levenshouding of instelling die kan leiden tot een beter begrip van totalitaire tendensen. Waar hoofdstuk 1 t/m 4 gestoeld zijn op een historische, abstracte en filosofische discussie, wil ik in hoofdstuk 5 ruimte bieden voor een omgang met totalitaire omstandigheden.

Om zo'n praktisch discours te bewerkstelligen, verwijs ik naar de activiteit van het denken en vergeven als de twee centrale uitgangspunten voor mijn betoog. In de inleiding citeerde ik Alice Herz-Sommer: "Ga daar niet staan janken. Toon begrip!" Aan de hand van mijn uiteenzetting over het belang van het denkproces in paragraaf 5.2 (deel I) en wat het betekent om te vergeven en verhalen te vertellen in paragraaf 5.2 en 5.3 (deel II) krijgt de opdracht van mijn thesis *de oefening in het begrijpen*, een filosofische maar ook praktische vorm. Omdat ik mijn opdracht al ben begonnen, kan ik nu concluderen dat een wereldlijke en pluriforme vergevingsgezindheid [met uitzondering van de momenten wanneer we op een grens stuiten⁵³] niet teveel is gevraagd, temeer omdat de activiteit van denken en vergeven precies datgene is wat onze menselijke conditie definieert.

In deel I zal ik beantwoorden op wat voor manier *denken* een vruchtbare aanname is om totalitaire tendensen tegen te gaan. Daarbij is het mijn eerste doel om in het licht van de steeds veranderende werkelijkheid te herkennen wanneer er in de politiek, maar ook in onze directe leefwereld, een totalitaire denkwijze ontstaat. We kunnen beslissen een slaapwandelaar te zijn die klakkeloos het boven hem gestelde gezag volgt, of een denkende actor die beseft onderdeel te zijn van een samenleving waarin hij rekening dient te houden met een veelheid aan perspectieven en daarbij de mentale kunst beoefent om zich te verplaatsen in de ander.

In deel II zal ik de vraag beantwoorden of we met de naschokken van totalitaire omstandigheden in ons achterhoofd verder kunnen gaan, of beter gezegd, opnieuw kunnen beginnen. Om die vraag grotendeels te beantwoorden, belicht ik de twee voor Arendt noodzakelijke condities om een ruimte te creëren waarin wij opnieuw kunnen beginnen: vergeven en beloftes houden. De menselijke activiteit van vergeven en beloftes houden, gaan een stap verder dan het ontwikkelen van het denkvermogen, dat ik heb geprobeerd aan te moedigen in deel I. De mogelijkheid om te vergeven en beloftes te houden, veronderstelt de aanwezigheid van een relatie, want voor Arendt kan vergeven louter plaatsvinden tussen twee of meer personen. Er is wel een keerzijde, want volgens Arendt zijn er ook gebeurtenissen die niet vergeven kunnen worden. Ik wil onderzoeken wat die grens betekent, en of er een alternatief is, wanneer iets onvergeeflijk is. Of anders en populairder gezegd: dient de menselijke activiteit van beloftes houden en vergeven als een filosofisch recept voor pijnlijke gebeurtenissen?

Op deze manier ga ik in hoofdstuk 5 te werk: allereerst stel ik in paragraaf 5.2 (deel I) de vraag of de activiteit van

53 Deze grens zal ik expliciteren in paragraaf 5.2, deel II wanneer ik Arendt en Jankélévitch positie bespreek waarin zij zeggen dat wat er onder het naziregime is gebeurd niet kan worden vergeven.



het denken, kwade handelingen kan tegengaan. Om die vraag te beantwoorden, maak ik gebruik van hoofdstuk 3 met als titel: “wat zet ons aan denken” opgenomen in *The Life of the Mind* (vertaald als *Het leven van de geest*, deel I: *Denken*). Hier focus ik op Arendts verhandeling over Socrates, omdat hij, in tegenstelling tot professionele denkers die geneigd zijn zich terug te trekken op hun zolderkamer en de wereld van buitenaf te bezien, het belangrijk acht mensen te ontmoeten in een publieke sfeer en ze in een staat van verwarring, radeloosheid te brengen, zonder een eenduidige waarheid aan hen op te dringen. Vervolgens behandel ik Kants politieke filosofie, omdat Arendt zijn esthetische oordeel, het smaakoordeel, bruikbaar acht voor de politiek en publieke ruimte. Zo kan ze twee belangrijke noties in haar filosofie, het belang van de publieke sfeer (Socrates) en het belang van verschillende perspectieven (pluraliteit) en zich verplaatsen in de ander (Kant) verbinden.

In paragraaf 5.3 en 5.4 (deel II) stel ik de vraag of er in de context van een regime als het naziregime een (on)mogelijkheid is om te vergeven. Ik acht het van belang vast te stellen hoe men na het doorleven van pijnlijke gebeurtenissen of zelfs traumatische ervaringen opnieuw kan beginnen. Met opnieuw beginnen, bedoel ik de mogelijkheid om de leefwereld (nabij en in de toekomst) in positieve zin te kunnen transformeren. Voor Arendt zijn handelen en beginnen één en hetzelfde. Daarom richtte ze vervolgens de aandacht op het feit dat elk begin een ‘element van uiterste willekeur’ bevat. Ze bracht die willekeur in verband met de nataliteit, de toevallige situatie bij de geboorte. Ze bedoelde enerzijds dat de ontmoeting tussen onze ouders, grootouders en voorouders, of hoe ver we ook maar terug willen kijken, door het toeval bepaalde gebeurtenissen zijn die geen noodzakelijke oorzaak hebben. Anderzijds bedoelde ze dat de toevallig omstandigheden waaronder we ons leven beginnen, de prijs vormen die we voor vrij-zijn betalen, voor ons vermogen vrijheid als begin te ervaren (VO: 28). Aansluitend op de activiteit van vergeven wil ik het belang van vertelkunst aantonen. Zodat wij (ook de niet-directe slachtoffers) nooit zullen vergeten, en omdat de literatuur een publieke sfeer biedt om onafhankelijk vragen te stellen en kritisch te denken. Het voorbeeld, dat ik zal gebruiken, is de door Simon Wiesenthal geschreven roman *De Zonnebloem: over de grenzen van vergeving* (1969).

5.2 (Deel I) Niet-denken leidt tot een uitbarsting van geweld: de vriendschap tussen mij en mezelf

5.2.1 Het vermogen om te denken

Tijdens het Eichmann-proces werd Arendt geconfronteerd met iets wat geen radicaal kwaad was. Ze werd getroffen door een gebrek aan diepgang bij de dader, waardoor het onmogelijk werd om achter de onbetwistbare slechtheid van zijn daden dieperliggende wortels of beweegredenen te bespeuren. De daden waren monsterlijk, maar de dader was een doodgewone, alledaagse man, geen duivel, geen monster. Het enige wat opviel in zijn gedrag uit het verleden, maar ook tijdens het proces en bij de politieondervraging voor het proces, was iets volstrekt negatiefs: geen domheid, maar *gedachteloosheid*. Wanneer hij niet kon terugvallen op routinematige procedures, was hij hulpeloos (D: 30). Deze afwezigheid van denken, een doodgewone ervaring in ons dagelijks leven, zegt Arendt, waarin we nauwelijks de tijd hebben, laat staan de neiging, om halt te houden en na te denken, heeft haar interesse gewekt (D: 31). De vraag die ze stelt is: *zou het probleem van goed en kwaad, ons vermogen om recht van onrecht te onderscheiden, verband kunnen houden met ons vermogen om te denken?*⁵⁴ Arendt was getroffen door een feit dat haar tegen wil en dank “een concept ter beschikking stelde” (de banaliteit van het kwaad) en achteraf kon ze niets anders dan de vraag opwerpen en zich afvragen met welk recht ze over dat concept beschikte en het gebruikte (D: 32). Om de vraag “wat zet ons aan het denken” te beantwoorden, moeten we op zoek gaan naar manieren om het denkende ego zich te laten tonen en hem verleiden niet langer verstopperij te spelen (D: 215). Daarom gaat Arendt op zoek naar een voorbeeld, een denkend ego dat geen vakfilosoof was, en die in zijn persoon twee strijdige passies verenigde, de passie voor het denken en de passie voor het handelen en zich gemakkelijk tussen deze sferen kon bewegen (D: 215). Dit voorbeeld, dit denkende ego, is Socrates.

Het eerste wat opvalt in Plato’s Socratische dialogen is hun aporetisch karakter. Ofwel leidt de discussie nergens



toe, ofwel draait ze in cirkels rond. Geen van de *logoi*, de argumenten, houdt ooit stand; ze bewegen in alle richtingen. En omdat Socrates, die vragen stelt waarop hij de antwoorden *niet* weet, de argumenten in beweging zet, is ook hij het meestal die, wanneer de uitspraken een volledige cirkel doorlopen hebben, vrolijk voorstelt om helemaal opnieuw te beginnen. Deze vroege dialogen handelen volgens Arendt over erg eenvoudige begrippen, die telkens opduiken wanneer mensen hun mond opendoen en beginnen te spreken. Maar de moeilijkheid begint pas als er woorden opduiken als *geluk, moed, rechtvaardigheid* (D: 218).

Deze woorden maken deel uit van ons alledaagse spreken, en toch kunnen we er geen rekenschap over afleggen, want als we proberen ze te definiëren dan worden ze glibberig; wanneer we over hun betekenis spreken dan staat nog niets vast, alles begint te bewegen (D: 219). In de middeleeuwse filosofie werd dit soort van denken “meditatie” genoemd, maar het was verschillend en tegengesteld aan contemplatie. Dit soort denken produceert namelijk geen definities. Socrates noemde zichzelf een horzel en een vroedvrouw; volgens Plato noemde iemand anders hem een “sidderrog”, een vis die zijn prooi verlamt en verdooft, en Socrates erkende de toepasselijkheid van de gelijkenis, op voorwaarde dat de toehoorders zouden begrijpen dat “de sidderrog anderen verlamt omdat hij zelf verlamd is”. Met andere woorden: Socrates brengt niet met opzet andere mensen in de war, terwijl hij zelf de antwoorden kent (D: 220-221).

Socrates wil ze eerder besmetten met de radeloosheid die hij voelt. De reden waarom Socrates een horzel is, is omdat hij weet hoe hij de burgers moet steken. Zonder hem zouden die “de rest van hun leven ongestoord verder slapen”, tenzij iemand langskwam om hen te wekken. Dit deed Socrates: hij wekte de mensen op tot denken en onderzoeken (D: 221). Socrates is ook een vroedvrouw, want in de *Theaetetus*⁵⁵ zegt hij dat hij anderen kan verlossen van hun gedachten, omdat hij zelf onvruchtbaar is. Deze onvruchtbaarheid zorgt ervoor dat hij kan beslissen of het kind een echt kind is dan wel een windei. Socrates hielp zijn gesprekspartners, zoals Plato zegt, zich te ontdoen van het slechte in hen, hun opinies, zonder hen evenwel goed te maken, zonder hun waarheid te geven (D: 221-222). Bovendien bleef Socrates vastberaden in zijn radeloosheid. Zoals een sidderrog verlamde hij zichzelf en verlamde hij eenieder waarmee hij in contact kwam. Socrates is een horzel, vroedvrouw en sidderrog, maar geen filosoof en geen sofist, want hij onderwijst niets en hij beweert niet dat hij mensen wijs kan maken.

“Hij maakt hen er alleen attent op dat ze niet wijs zijn, dat niemand wijs is – en met deze “bezigheid” is hij zo druk in de weer dat hij noch voor publieke noch voor privé zaken tijd heeft” (D:222).

Socrates is zich ervan bewust dat hij zich met “onzichtbaarheden” bezighoudt. Daarom maakt hij gebruik van een metafoor om de denkactiviteit toe te lichten. Dit is de metafoor van de wind: “De winden zelf zijn onzichtbaar, maar wat ze doen kunnen we wel zien, en we voelen ze in zekere zin ook opsteken.” (D: 223). Het probleem is dat dezelfde wind, wanneer hij opsteekt, al zijn vorige manifestaties (denk pogingen) wegblaast. Daarom heeft het denken een destructief, ondermijnend effect op alle gevestigde criteria, waarden en maatstaven voor goed en kwaad, kortom op al die gewoonten en gedragsregels die we behandelen in een moraal of ethiek. Wat Arendt denkt wat Socrates wil zeggen, is dat ieder voor waar aangenomen gedachte handig zou zijn als je ze al slapend kunt gebruiken, maar als de stormwind van het denken, je uit je slaap gerukt en klaarwakker en levend heeft gemaakt, je zal zien dat je niets overhoudt behalve verwarring. Het beste wat we daarmee kunnen doen is die met elkaar delen. Dat maakt de verlamming die door het denken tot stand wordt gebracht tweevoudig: ze is inherent aan het stop-en-denken, de onderbreking van alle andere activiteiten, maar het denken kan ook een bedwelmende nawerking hebben wanneer je ermee ophoudt, omdat je je onzeker voelt over wat boven elke twijfel verheven leek toen je nog onnadenkend opgeslorpt werd in wat je aan het doen was (D: 224). De betekenissen, de criteria, waar je je aan vasthoudt, zijn niet meer waterdicht, maar vloeibaar geworden.

Dit brengt ons bij het laatste en wellicht grootste gevaar van deze onderneming. Tot de kring rond Socrates behoorden mensen als Alcibiades en Critias die ontaarden tot een reële bedreiging voor de polis, omdat ze door Socrates uit hun comfortzone werden gerukt. Dit leidde tot losbandigheid en cynisme. Ze zijn

55 Theaetetus (circ. 368 v. Chr.) is een dialoog van Plato met als hoofdonderwerp de vraag naar de definitie van kennis..



niet tevreden te leren denken zonder een doctrine onderwezen te krijgen, en daarom veranderen ze de altijd aan verandering onderhevige antwoorden van het Socratische denken in negatieve resultaten: als we niet kunnen definiëren wat vroomheid is, laten we dan goddeloos zijn. Dit is praktisch het tegenovergestelde van wat Socrates hoopt te bereiken wanneer men spreekt over vroomheid (D: 225). De zoektocht naar betekenis is er om alle aanvaarde doctrines te betwijfelen en door middel van een nieuw standpunt opnieuw uit te vinden. Ze kan zich op elk moment tegen zichzelf keren, en de oude waarden omkeren en de tegenovergestelde waarden tot “nieuwe waarden” uitroepen. Maar types als Alcibades en Critias gebruiken, dergelijke negatieve resultaten van het denken, onnadenkend en routineus als de voorheen gestelde criteria. Zodat wanneer deze negatieve resultaten in het domein van de menselijke aangelegenheden (in de publieke ruimte) worden uitgevoerd, het lijkt alsof ze nooit door het denkproces heen zijn gegaan. Wat we veelal “nihilisme” noemen, schrijft Arendt, is in werkelijkheid een gevaar dat inherent is aan de denkactiviteit. Voor haar zijn er geen gevaarlijke gedachten. Het denken zelf is gevaarlijk, maar zijn product is niet het nihilisme. Omdat het nihilisme alleen maar de andere kant is van het conventionalisme; zijn credo bestaat uit negaties van de gangbare zogenaamde positieve waarden, waaraan het zelf gebonden blijft. En, zegt Arendt, zo’n hypothetische negatie van aanvaarde opinies en “waarden” is onlosmakelijk verbonden met elke kritische analyse, omdat het hun implicaties en stilzwijgende veronderstellingen onderzoekt. Daarom is in die zin, voor Arendt, het nihilisme een altijd aanwezig gevaar van het denken (D: 225-226). Dit gevaar ontspringt volgens Arendt niet aan de Socratische overtuiging dat een niet-onderzocht leven niet waard is geleefd te worden, maar integendeel aan het verlangen resultaten te vinden die verder denken overbodig zouden maken.

“Denken betekent, praktisch gesproken, dat je, wanneer je in je leven met een of andere moeilijkheid geconfronteerd wordt, telkens opnieuw moet denken” (D: 226).

Niet-denken, schrijft Arendt, heeft ook zo zijn risico’s. Wanneer mensen worden afgeschermd voor de gevaren van onderzoek leert men hen zich vast te klampen aan om het even welke voorgeschreven gedragsregels zoals die op een bepaald ogenblik in een gegeven samenleving gelden. Arendt denkt niet dat mensen zozeer gewend raken aan de inhoud van de regels, maar wel aan het *bezit* van regels, die ze op alle bijzondere gevallen kunnen toepassen. En wanneer er iemand aanklopt en wenst om de oude “waarden” of deugden af te schaffen, dan is dat mogelijk, op voorwaarde dat hij een nieuwe gedragscode aanbiedt. Wat het problematisch maakt is dat deze persoon weinig geweld en geen overreding nodig zal hebben om die code op te leggen. Arendt stelt namelijk dat hoe sterker mensen zich aan de oude code vastklampen, hoe gretiger ze zich aan de nieuwe zullen aanpassen (D: 226-227). Wat als gevolg heeft dat degenen die het minst geneigd waren om zich ermee te bemoeien, ook het gewilligst zijn om te gehoorzamen, terwijl zij die, de meest onbetrouwbare elementen van de oude orde waren, ook het minst meegaand zullen zijn (D: 227). Hier verwijst Arendt terug naar de opkomst van de totalitaire beweging en zijn volgers. De nieuwe morele code, die door de nazi misdadigers werd opgelegd, werden aangeleerd als tafelmanieren. Dit gemak suggereert dat iedereen in een diepe slaap verzonken is. Ik wil hieraan toevoegen dat dit met name geldt voor de omstanders, en de uitvoerenden, maar niet voor degenen die opgesloten waren in een vernietigingskamp. Want het enige verzet wat zij konden plegen, was in leven blijven, en daarvoor moesten ze zich conformeren aan de nieuwe nazi-code:

“Het meest aangrijpende probleem waar we in de ziekenbarak mee te maken kregen waren de bevallingen. Zodra een baby was geboren, werden zowel de moeder als het kind naar de gaskamer gestuurd. [...] Alleen als het kind niet levensvatbaar was of dood werd geboren, bleef de moeder gespaard en mocht ze terugkeren naar haar barak. De conclusie die we hieruit trokken was simpel. De Duitsers wilden niet dat de pasgeborenen in leven bleven en als dat wel gebeurde, moesten de moeders eveneens sterven. [...] Nadat we hadden gekeken of de kust veilig was, knepen we de neus van het kleintje dicht en als het zijn mondje opendeed om adem te halen, druppelden we er wat dodelijk gif in. [...] Zo slaagden de Duitsers erin ons ook tot moordenaars te maken⁵⁶ (Olga Lengyel).⁵⁷

Socrates ontkent dat denken bederft, maar beweert evenmin dat het mensen beter maakt. Het denken, wekt je uit je slaap. Er valt volgens hem niets meer te zeggen dan dat het leven dat zich van het denken berooft zinloos

56 Mijn cursivering.

57 Lengyel, Olga., 2005, *Leven met de dood: een vrouw overleeft Birkenau*, pp.113-114



zou zijn, ook al zal het denken mensen nooit tot wijzen maken of hen antwoorden geven op de eigen vragen van het denken. Arendt vat het samen als dat denken en ten volle leven hetzelfde zijn (D: 227-228). Waarop zij toevoegt dat hieruit volgt dat het denken steeds opnieuw moet beginnen. Het is voor haar een activiteit die samengaat met het leven en zich bekommert om begrippen als rechtvaardigheid, geluk, deugd. Begrippen die ons door de taal worden aangeboden en die de betekenis uitdrukken van alles wat in het leven gebeurt en van alles wat ons in ons leven overkomt. Liefde is de enige zaak waarin Socrates zich een expert durft te noemen. De liefde verlangt naar wat ze niet heeft, en brengt daarom een verhouding tot stand met wat afwezig is. Omdat de zoektocht van het denken een soort verlangende liefde is voor Socrates, kan het denken enkel beminnelijke dingen tot voorwerp hebben. Lelijkheid en kwaad zijn haast per definitie van de bekommernis van het denken uitgesloten. Ze kunnen hun opwachting maken als gebreken: lelijkheid als gebrek aan schoonheid, kwaad als een gebrek aan goedheid. Vanuit dat standpunt hebben ze geen eigen wortels, geen wezen waar het denken vat op kan krijgen. Als er in het denken positieve begrippen worden opgelost en ze herleidt tot hun oorspronkelijke betekenis, dan worden “negatieve” begrippen in hetzelfde proces herleid tot hun oorspronkelijke betekenisloosheid. Dat wil zeggen: een niets voor het denkende ego (D: 228-229). Daarom geloofde Socrates dat niemand vrijwillig kwaad kon doen, omdat het kwaad bestaat uit afwezigheid, uit iets wat niet is. Het lijkt, schrijft Arendt, alsof Socrates over het verband tussen kwaad en gebrek aan denken niets meer te zeggen heeft dan dit: mensen die niet van schoonheid, rechtvaardigheid en wijsheid houden, zijn niet in staat om te denken, juist zoals omgekeerd, mensen die van onderzoek houden en dus “aan filosofie doen”, niet in staat zijn om kwaad te doen (D: 229).

5.2.2 Niet-denkende mensen zijn slaapwandelaars

Arendt denkt dat Socrates, die over alle onderwerpen nadacht en er met iedereen over sprak, niet geloofd kan hebben dat slechts een kleine minderheid in staat is om te denken en dat alleen bepaalde objecten van het denken, zichtbaar voor de ogen van een goed getrainde geest, maar onuitsprekelijk in een betoog, waardigheid en belangrijkheid verlenen aan de denkactiviteit (D: 229-230). Hoewel Socrates er weinig positieve beweringen op nahoudt, heeft hij er twee gedaan, die tevens betrekking hebben op dit onderwerp. De twee positieve uitspraken van Socrates luiden als volgt:

“Het is beter onrecht te ondergaan dan onrecht te doen”. De tweede: “Ik zou liever een niet-gestemde lier bespelen en een vals zingend koor leiden, liever in onenigheid met de meeste mensen verkeren, dan, één-zijnde, met mezelf in disharmonie te leven en mezelf tegen te spreken (D: 230-231).

De eerste uitspraak, schrijft Arendt, is een subjectieve bewering; ze betekent: voor mij is het beter onrecht te ondergaan dan onrecht te doen. Want wat goed is voor de één, is slecht voor de ander (D: 231). Maar als we naar de uitspraken kijken vanuit het standpunt van de wereld (wat Arendt altijd doet) dan zouden we moeten zeggen: wat telt, is dat er onrecht werd begaan, en in dit opzicht is het onbelangrijk wie beter af is, de dader of het slachtoffer van het onrecht. Als burgers moeten we onrecht voorkomen, omdat de wereld, waarin wij leven op het spel staat (D: 232). Echter laat de wet van het land, volgens Arendt, geen ruimte voor keuze, omdat de gemeenschap in haar geheel geweld is aangedaan. Arendt denkt dat Socrates hier spreekt als iemand die zich in hoofdzaak wijdt aan het denken. Al blijft de veronderstelling wel: *indien je van wijsheid en filosoferen houdt, indien je weet wat het betekent dingen te onderzoeken.*

Deze focus op het denken, brengt ons bij de tweede uitspraak. Socrates heeft het erover dat hij “één is” en daarom niet het risico kan lopen om met zichzelf in disharmonie te zijn. Maar dit is voor Arendt paradoxaal, want iets wat identiek is met zichzelf, waarlijk en absoluut Eén, zoals A is A, kan met zichzelf noch in harmonie noch in disharmonie zijn. Omdat, zegt Arendt, er altijd minstens twee tonen nodig zijn om een harmonieuze klank te produceren. Ik ben ook pas te herkennen, als ik verschijn en mensen mij zien, want anders zou ik onherkenbaar blijven. En zolang ik samen met anderen ben, ben ik zoals ik aan anderen verschijn. Wat wij *bewustzijn* noemen, het eigenaardige feit dat ik in zekere zin ook voor mezelf ben, ook al verschijn ik nauwelijks voor mezelf, maakt het Socratische “één-zijn” minder problematisch. Want ik ben niet alleen voor anderen, maar ook voor mezelf. En voor mezelf ben ik niet zomaar één; er is in mijn eenheid een verschil ingelast (D: 233). Waar het op neer komt is dat de



ervaring van het denkende ego wordt overgedragen op de dingen zelf. Want niets kan tegelijk zichzelf zijn en voor zichzelf zijn. Maar het is niet de denkactiviteit die de eenheid tot stand brengt, het twee-in-één wordt opnieuw Eén wanneer de buitenwereld zich aan de denker opdringt en het denkproces onderbreekt. Dan wordt hij bij zijn naam teruggeroepen in de wereld van de verschijnselen, waar hij altijd Eén is.

Wanneer we deze denkstappen volgen dan is de mens in het denken niet eenzaam, maar verlaten. In de eenzaamheid houd ik mezelf gezelschap, maar in de conditie van verlatenheid ben ik niet in staat om te splitsen tot twee-in-één. Het gegeven dat dat de mens niet eenzaam is, maar altijd met zichzelf is, duidt er volgens Arendt op dat de mens *wezenlijk* in het meervoud bestaat (D: 235). Deze *dualiteit* - van mezelf met mezelf - maakt van het denken een echte activiteit, waarin ik zowel diegene ben die vraagt als diegene die antwoordt. Daarom kan het denken dialectisch en kritisch worden, omdat het dit proces van vraag en antwoord doorloopt.

Het enige criterium van het Socratische denken is de overeenstemming met zichzelf, het consistent zijn met zichzelf, of het tegenovergestelde hiervan, het in tegenspraak zijn met zichzelf. Het is makkelijker om bezwaren te maken tegen dingen die anderen van ons verlangen, maar het is veel lastiger bezwaren te maken tegen het *innerlijke* woord, want hier is men zijn eigen partner en ik kan onmogelijk mijn eigen vijand willen worden (D: 236). Het bewustzijn is niet hetzelfde als denken, want de eigenschappen van bewustzijn hebben gemeen met de zintuiglijke ervaring dat ze “intentioneel” en dus cognitieve eigenschappen zijn. Het denkende ego daarentegen denkt niet iets, maar denkt *over* iets na, en deze act is dialectisch: hij voltrekt zich in de vorm van een stille dialoog (D: 238).

Als je wil denken, dan moet je ervoor zorgen dat de twee die de dialoog voeren goed in vorm zijn, dat de partners *vrienden* zijn. Het is beter onrecht te ondergaan, dan onrecht te doen, omdat je de vriend van het slachtoffer kan blijven: wie zou de vriend willen zijn van een moordenaar, wie zou met een moordenaar willen samenleven? (D: 238). Het is beter om in onenigheid met de hele wereld te leven dan in onenigheid met de enige met wie je moet samenleven wanneer je niet door anderen omringd bent. Tenzij je stopt met denken (D: 239). Socrates heeft een manier gevonden hoe we met onszelf kunnen omgaan net als met anderen, want ook het zelf is een soort vriend. De leidende ervaring in deze aangelegenheden is uiteraard de vriendschap, niet het zelf; ik spreek eerst met anderen, voordat ik met mezelf spreek, onderzoekend waar het gezamenlijk spreken over ging, om dan te ontdekken dat ik niet alleen met anderen kan spreken, maar ook met mezelf (D: 239-240). Maar wat voor dialoog kun je voeren met jezelf, als je ziel niet in harmonie, maar in oorlog is met zichzelf? Om het antwoord op deze vraag te illustreren, heeft Arendt een dialoog van Shakespeare opgenomen waar Richard III een stil gesprek met zichzelf voert over alle misdaden die hij heeft gepleegd:

*Wat vrees ik? Mezelf? Hier is toch niemand anders.
Richard houdt van Richard; ja, ik ben ik.
Is hier een moordenaar? Nee! Toch wel, ikzelf.
Vlucht dan! Hoe? voor mezelf? En waarom zou ik?
Zal ik mezelf soms wreken op mezelf?
Ach, ik hou van mezelf. Waarom dan? Om
iets goeds dat ik mezelf heb aangedaan?
O neen. Helaas! Ik haat veeleer mezelf
Om gruweldaden die ik zelf bedreef.
Ik ben een schurk. Ik lieg, ik ben er geen.
Dwaas, maak jezelf niet zwart! – Dwaas, vlei jezelf niet (D: 240-241).*

Maar dit alles ziet er anders uit na middernacht, als Richard aan zijn eigen gezelschap ontsnapt is en dat van zijn gezellen heeft opgezocht. Dan luidt het:

*Geweten is alleen een woord voor lafaards,
Bedacht om de sterken ontzag in te boezemen (D: 241).*

Het geweten verschijnt hier als een gedachte achteraf. Die wordt ofwel opgeroepen door een moord, zoals in Richards geval, of door niet-onderzochte opinies, zoals in het geval van Socrates. Anders dan de stem van God in ons of het lumen naturale of Kants praktische rede, geeft dit geweten geen positieve voorschriften en met Shakespeares woorden: het “stopt een mens boordevol hindernissen.” Wat een mens doet vrezende voor zijn



geweten, is de anticipatie op de aanwezigheid van een getuige, die hem opwacht, alleen als en wanneer hij naar huis gaat. Shakespeares moordenaar zegt:

“Ieder mens die goed wil leven, spant zich in...om zonder geweten te leven”, en dit lukt gemakkelijk, want het enige wat hij moet doen is nooit beginnen met de geluidloze dialoog die we “denken” noemen, nooit naar huis gaan en nooit dingen onderzoeken” (D: 242).

Dit is geen kwestie van verdorvenheid of goedheid, en al evenmin van slimheid of domheid. Iemand die geen weet heeft van deze stille omgang (waarin we onderzoeken wat we zeggen en wat we doen) zal er geen nut in zien zichzelf tegen te spreken, en dit betekent dat hij nooit in staat noch bereid zal zijn om zich te verantwoorden voor wat hij zegt of doet; noch zal het hem iets uitmaken om een misdaad te plegen, want hij kan erop rekenen dat die het volgende ogenblik al vergeten is (D: 242). Denken, als een natuurlijke behoefte van het menselijk leven, is geen voorrecht van een selecte minderheid, maar een altijd aanwezig vermogen in iedereen. Zo is het onvermogen om te denken geen gebrek van de velen die het aan hersenkracht ontbreekt, maar een altijd aanwezige mogelijkheid voor iedereen (D: 242). Iedereen, schrijft Arendt, kan op een bepaald moment die omgang met zichzelf gaan schuwen.

Een leven zonder denken acht ze goed mogelijk. Maar de keerzijde is dat iemand die niet denkt verzuimt zijn eigen essentie te ontwikkelen en daarom niet ten volle leeft. Niet-denkende mensen zijn als slaapwandelaars. Het geweten dat de mens “boordevol hindernissen stopt” zoals Shakespeares woorden waren, is een neveneffect. Desondanks moet het “zelf” dat we allen zijn er zorg voor dragen geen dingen te doen die het onmogelijk maken dat de twee-in-één vrienden zijn en in harmonie leven. Haar criterium voor het handelen, zal niet samenvallen met de gangbare regels, erkend door de meerderheid en overeengekomen door de samenleving, maar ligt in de vraag of ik in staat zal zijn in vrede met mezelf te leven, als het moment gekomen is om na te denken over mijn daden en woorden. Het denken creëert geen waarden en zal niet voor eens en altijd zeggen wat “het goede” is, omdat het de aanvaarde gedragsregels niet goedkeurt, maar ze eerder oplost. Bovendien heeft het denken geen politieke relevantie, behalve wanneer er speciale noodsituaties ontstaan.

Dat ik, zolang ik leef, in staat moet zijn om met mezelf te leven, is een overweging die politiek niet aan de orde komt, behalve in “grenssituaties” (D: 243). Zoals bijvoorbeeld de keuze van Olga Lengyel om de baby's te vermoorden, opdat de moeders konden blijven leven. Deze grenssituatie heeft haar altijd achtervolgd en het haar onmogelijk gemaakt om met zichzelf als twee-in-één te leven. Wanneer iedereen onnadenkend meegesleept wordt door wat alle anderen doen en geloven, worden zij die wél denken uit hun schuilplaats verdreven, want hun weigering om mee te doen springt in het oog en wordt daarom een soort van handelen (D: 244). In dergelijke noodsituaties krijgt de zuiverende component van het denken indirect een politieke vorm, want het heeft een bevrijdend effect op een ander vermogen, het oordeelsvermogen, dat voor Arendt het meest politieke van de menselijke mentale vermogens kan worden genoemd. Het oordeelsvermogen kan namelijk oordelen over *bijzonderheden* zonder ze onder algemene regels onder te brengen (D: 244).

Voor Arendt is het vermogen om te oordelen, niet hetzelfde als het vermogen om te denken. Waar het denken zich bezighoudt met onzichtbaarheden, met voorstellingen van dingen die afwezig zijn, houdt het oordeelvermogen zich in met bijzonderheden en dingen die bij de hand zijn. Wel staan beide met elkaar in verband. Zoals het geweten een nevenproduct is van het bewustzijn, zo is het oordelen een nevenproduct van het denken. Het oordeel realiseert het denken en maakt het denken zichtbaar in de wereld van de verschijnselen (D: 244-245). Ik wil deze exercitie van Arendt over Socrates eindigen met een opdracht voor alle mensen die bereid zijn deze opdracht serieus te nemen: we dienen – in navolging van Arendt en Socrates – te beseffen dat iedere keuze die we maken het einde kan betekenen van een levenslange vriendschap: de vriendschap tussen mij en mezelf.

5.2.3 De relatie met de wereld: voorbij egoïsme met een gedeeld verstand

De bewondering die Arendt heeft voor Socrates geldt niet voor zijn houding met betrekking tot de politiek. Dit omdat Socrates louter op zoek gaat naar de ware kennis die in een individu aanwezig is. De gesprekken die hij



voert, gebeuren regelmatig onder vier ogen, of met een klein groepje. Hij behandelt onderwerpen die van belang zijn voor mens als individu, maar niet per se voor de mens als knooppunt van een gemeenschap. Zodoende wordt het politieke karakter van een gesprek vermeden. Voor Arendt is het politieke en tegelijkertijd het publieke domein een kernpunt in haar denken. Het veronderstelt de veelvormigheid aan perspectieven en meningen. Bovendien wordt de focus daarin verlegd naar de relatie van het individu met de wereld. Daarom is Arendt genoodzaakt om op dit punt het Socratische denken te verlaten voor de Kantiaanse invalshoek met betrekking tot het oordeelsvermogen.

Het gegeven dat wij als mensen oordelen en handelen, maakt ons politieke wezens. Hierbij richten we ons niet louter op wat we denken, maar houden we ook rekening met andermans meningen en houdingen, wat immers de definitie is voor dat wat we doen in de wereld: *samenleven*. Bovendien is het oordeel, de ware bemiddelaar tussen goed en kwaad, mooi en lelijk, waar en onwaar. Kant definieerde het oordeel als het vermogen dat altijd ten tonele verschijnt als we worden geconfronteerd met specifieke situaties. Dus neemt het oordeelsvermogen een beslissing over de relatie tussen een specifiek voorval en de algemene situatie, of die nu een regel, een norm, een ideaal of andersoortige maatstaf behelst. Dus wanneer het om rede of kennis gaat, brengt het oordeel het specifieke onder bij de overeenkomstige algemene regel.

Dit is nog moeilijker bij die oordelen waarbij vaste regels en maatstaven niet van toepassing zijn, zoals bij kwesties van smaak, en waarbij dus 'het algemene' in het specifieke moet worden waargenomen, want niemand kan een definitie van schoonheid geven (VO: 143). Wat schoonheid is, schrijft Arendt, weet ik omdat ik haar zie en constateer wanneer ik word geconfronteerd met specifieke mooie objecten. Echter, stelt Arendt, kunnen we in algemenere zin zeggen dat een gebrek aan oordeelsvermogen zich op alle gebieden voordoet: we noemen het domheid bij verstandelijke (cognitieve) zaken, een slechte smaak bij esthetische kwesties en morele afstomping of krankzinnigheid wanneer het om gedrag gaat. Het tegengestelde van al deze specifieke tekortkomingen, wat de basis is voor het oordeelsvermogen, is volgens Kant het gezonde verstand.

De reden, schrijft Arendt, waarom Kant zich voornamelijk op esthetische oordelen richt, is omdat we over deze kunnen oordelen zonder over algemene regels te beschikken die het aantoonbaar of aanvaardbaar maken. Over smaak valt immers niet te twisten. Een ander vermogen dat ons daarbij helpt is de verbeeldingskracht. Representatie of verbeeldingskracht duidt het vermogen aan om een beeld in onze geest vast te houden dat niet aanwezig is. Dit noemde Kant een 'verruimde geestesgesteldheid'. Belangrijk is dat mijn oordeel over een specifiek voorval niet alleen afhangt van mijn waarneming, maar ook van een representatie aan mijzelf van iets dat ik niet waarneem. Arendt licht dit toe door te bedenken hoe het voor haar zou zijn om in een sloppenwijk te wonen. Het oordeel dat in haar opkomt hoeft niet gelijk te zijn aan dat van de bewoners, maar het zal een opmerkelijk voorbeeld of model worden voor de latere beoordeling van haar zaken (VO: 144-146).

Het gezonde verstand waarmee ik oordeel is als een algemeen verstand. Daarbij is het de gemeenschappelijkheid van de mensen die volgens Kant een gezond, gedeeld verstand voortbrengt. De geldigheid van het gezonde verstand ontstaat uit de omgang met mensen, zoals Socrates en Arendt stellen dat het denken voortkomt uit de omgang met mijzelf. Mijn oordeel wordt representatiever naarmate ik meer standpunten van mensen in mijn denken opneem, waarmee ik vervolgens in mijn oordeel rekening kan houden. Het criterium is mededeelbaarheid en de norm aan de hand waarvan deze getoetst wordt, is de *sensus communis* (KPF: 108).

"De sensus communis moeten we opvatten als de idee van een gemeenschappelijk zintuig, dat wil zeggen een oordeelsvermogen dat in zijn reflectie, in gedachten (a priori) rekening houdt met de voorstellingswijze van alle andere mensen, om zijn oordeel als het ware te vergelijken met de collectieve rede der mensheid...Dit gebeurt door ons oordeel te vergelijken met de mogelijk en niet de feitelijke oordelen van een willekeurige ander, en door onszelf in de positie van de ander te verplaatsen, en door van de beperkingen die toevalligerwijze aan ons oordeel kleven te abstraheren... [..]" (KPF: 110).

Deze oordelen zijn noch geldig als universeel, noch subjectief en afhankelijk van persoonlijke grillen, maar intersubjectief en representatief. Maar dit representatieve denken is alleen door middel van verbeeldingskracht mogelijk en het vraagt bepaalde offers. Kant stelt dat we ter wille van anderen afstand moeten nemen van onszelf.



Daarom wordt bij smaak volgens Kant het egoïsme overwonnen, omdat we rekening houden met het bestaan van anderen en moeten proberen hun instemming te krijgen. Kant noemt dat: 'dingen naar hun eensgezindheid' (VO: 146). In de moraal van Kant, schrijft Arendt, is niets van dit noodzakelijk. We handelen namelijk als redelijke wezens en de wetten die we volgen zijn voor alle redelijke wezens geldig.

"We houden geen rekening met anderen, want we hoeven hun standpunten niet in overweging te nemen en we denken niet na over de gevolgen van onze handeling die niet relevant zijn voor de wet of de goede wil van waaruit ze voortkomt" (VO: 147).

De reden waarom hij morele betekenis heeft ontdekt in deze schijnbaar zo andere sfeer van het menselijk bestaan is, omdat hij alleen daar de mens in het meervoud in overweging nam (er is niet langer sprake van een individuele ethiek, maar het is vanaf nu relationeel, gestoeld op afstand doen van jezelf ter wille van de mening van anderen). In deze context, schrijft Arendt, treffen we de onpartijdige bemiddelaar van de wil aan, oftewel, belangeloze waardering. Kant zegt:

"Egoïsme kan alleen worden bestreden door meervoudigheid, een denkkader waarin het zelf zichzelf als wereldburger ziet in plaats van verwickeld te zijn in het eigen zelf alsof dat de hele wereld is" (VO: 147).

Arendt stelt dat als we feitelijke, specifieke gevallen bij algemene regels onderbrengen zonder die regels ooit ter discussie te stellen, hierbij de vraag rijst of er werkelijk niets is waaraan we ons kunnen vasthouden. Met name op het moment dat we genoodzaakt zijn te beslissen of dit goed is en dat slecht, precies zoals we beslissen dat dit mooi is en dat lelijk. Ze beantwoordt deze vraag met: ja en nee. Het antwoord is 'ja' als we ons focussen op algemeen aanvaarde maatstaven die in relatie staan tot gewoonten en gebruiken zoals die in elke gemeenschap bestaan: de *mores* of moraal. Maar bij problemen van goed en kwaad, luidt het antwoordt 'nee', want deze kunnen niet worden opgelost alsof het tafelmanieren zijn, alsof het niet meer behelst dan enkel algemeen aanvaard gedrag. Arendt deelt met Kant dat met het gezonde, gedeelde verstand, wanneer het zich verheft tot het niveau van het oordeel, wij ons ergens aan vast kunnen houden, en dat is het voorbeeld (VO: 147).

Kant claimt dat voorbeelden het loopwagentje zijn van het oordeel en noemt in het verlengde daarvan dat de 'representatieve gedachte' die aanwezig is in het oordeel niet kan worden ondergebracht in iets algemeen. We kunnen ons niet vasthouden aan iets algemeen, maar wel aan iets specifiek dat tot voorbeeld is geworden. Voorbeelden voor Arendt, die het 'loopwagentje' van alle beoordelende activiteiten zijn, dienen ook en vooral als wegwijzers bij het morele denken. We oordelen en onderscheiden goed van kwaad, stelt Arendt, door middel van een gebeurtenis of een persoon die we in ons hoofd hebben. Dergelijke voorbeelden kunnen ver in het verleden liggen of zich onder de levenden ophouden. De beslissingen die wij nemen ten aanzien van goed of kwaad, moeten we volgens Arendt laten afhangen van de keuze van ons gezelschap. Dit gezelschap wordt gekozen door in voorbeelden te denken. Echter moeten we oppassen voor degenen die zeggen dat het niet uitmaakt en onverschillig is ten opzichte van ieder gezelschap. Dit is gevaarlijk omdat hiermee een ander algemeen modern verschijnsel in verband staat, namelijk de neiging te weigeren welke oordeel dan ook te vellen. Want uit de onwil of het onvermogen onze voorbeelden of ons gezelschap te kiezen en uit de onwil of het onvermogen ons door middel van een oordeel met een ander te verbinden, ontstaan volgens Arendt de werkelijke struikelblokken die door menselijk-kunnen niet kunnen worden verwijderd. Dit omdat ze het gevolg zijn van motieven die voorbijgaan aan het verstand, zoals we bij Eichmann hebben gezien, en waarin voor Arendt tegelijkertijd de verschrikking als de banaliteit van het kwaad ligt.

Is hiermee de vraag beantwoord of denken totalitaire tendensen en onvergeeflijke gebeurtenissen kan tegengaan? Het voorkomen van kwade handelingen is onvoorspelbaar. Echter mogen we wel met enige mate van vertrouwen zeggen, deel ik met Jerome Kohn, dat het vermogen om te denken een eerste vereiste is om te oordelen en dat zowel de weigering als het onvermogen om te oordelen, om je de anderen voor ogen te stellen die jouw oordeel vertegenwoordigen en op wie jij met je oordeel reageert, het kwaad uitnodigt zijn intrede in de



wereld te doen en die te besmetten (VO: 30). Elke gebeurtenis kan een aanleiding vormen tot denken als activiteit. Arendt geeft een voorbeeld dat als wij, na een voorval op straat te hebben gezien of betrokken zijn geraakt bij een of andere gebeurtenis, wij beginnen te overdenken wat heeft plaatsgevonden. We vertellen het aan onszelf als een soort verhaal en bereiden ons daarmee voor om er daarna met anderen over te spreken (OV: 110). Kwaad doen, betekent voor Arendt dat je dit vermogen om te reflecteren, het verhaal opnieuw te vertellen, teniet doet. Een misdadiger verbergt zijn misdaad en ontsnapt aan straf op de veiligste manier als hij vergeet wat hij heeft gedaan en er niet meer aan denkt. Om alvast naar paragraaf 5.3 te verwijzen, houdt 'berouw' tonen in dat je niet vergeet wat je hebt gedaan. Niemand kan zich namelijk herinneren wat hij niet heeft doordacht door er met zichzelf over te praten. Arendt sluit niet uit dat wij kunnen weigeren te denken of te herinneren. Maar het gevaar daarvan is buitengewoon groot, en niet alleen voor onszelf, maar ook voor anderen die gedwongen worden te leven met een mogelijk bijzonder intelligent iemand en toch volkomen gedachteloos wezen. Als ik weiger van mijn geheugen gebruik te maken, schrijft Arendt, ben ik in feite bereid om wat dan ook te doen (VO: 111). De grootste boosdoeners zijn de mensen die zich niets meer herinneren, omdat ze nooit over het gebeurde hebben nagedacht en zonder heugenis laten ze zich door niets weerhouden.

Zonder wortels is er geen diepte; er is sprake van gedachteloosheid en zijn er geen grenzen. Daarom kan het kwaad zich als een schimmel aan de oppervlakte verspreiden. Wat we gewoonlijk een persoon of persoonlijkheid noemen, onderscheiden van een menselijk wezen of een 'niemand,' komt voort uit dit denkproces waarin de mens geworteld raakt. Natuurlijk, schrijft Arendt, kan een persoon opgewekt of humeurig, vrijgevig of gierig, agressief of meegaand, open of terughoudend zijn, net als hij last kan hebben van allerlei soorten ondeugden, of intelligent of dom, mooi of lelijk, vriendelijk of onvriendelijk ter wereld kan komen. Maar als hij een denkend wezen is, geworteld in zijn gedachten en herinneringen, en van daaruit weer met zichzelf moet leven, zullen er grenzen zijn aan wat hij zelf kan toestaan te doen en die grenzen zullen hem niet van buitenaf worden opgelegd, maar worden door hemzelf gesteld.

Maar, gaat Arendt verder, grenzeloos, extreem kwaad is alleen mogelijk als deze door het zelf gecultiveerde wortels, die de mogelijkheden automatisch beperken, geheel afwezig zijn. Deze wortels zullen afwezig zijn als de mens slechts over de oppervlakte van de gebeurtenissen glijdt en zichzelf daarin toestaat meegesleept te worden zonder ooit door te dringen tot de diepten die voor hem toegankelijk zijn. Het is wel zo, voegt ze toe, dat deze diepte van persoon tot persoon en van eeuw tot eeuw altijd verandert, zowel wat betreft haar specifieke kwaliteit als haar dimensies (VO: 116). Wat ik vind dat deze onderzoeking kan bewerkstelligen is de bewustwording dat men moet waken voor eventuele beslissingen die *zonder te denken* erin sluipen. Bijvoorbeeld de beslissing, enerzijds, een nietsvermoedende slaapwandelaar te zijn of, anderszijds, een denkend persoon die een besef heeft van de wereld en de menselijke relaties die hem of haar verbindt. De keuze daartussen maakt niemand van ons een goed of slecht persoon.

Arendt maakt hierbij een relevante vergelijking dat denken kan worden omgezet in producten, in dingen als gedichten, muziek of schilderijen, wat in feite voorwerpen zijn van het denken. Voor een misdadiger als Eichmann geldt dat hij nimmer een gedicht heeft kunnen schrijven waarvoor iemand de moeite zou nemen het te onthouden. Want voor het schrijven van een goed gedicht is meer nodig dan bedachtzaamheid, namelijk een talent, maar geen enkel talent is opgewassen tegen het verlies van integriteit – integriteit die je volgens Arendt kwijtraakt wanneer je dit uiterst gewone vermogen tot denken en herinneren hebt verloren (VO: 113). De noodsituaties – of in Arendts woorden: *when the chips are down* – zijn de beslissende momenten waarop het individu, zodra hij besluit te handelen, zichzelf de vraag moet stellen of hij bereid is met zichzelf verder te leven. Van anderen kan ik weglopen, maar niet van mezelf. Als je niet met jezelf in harmonie bent, is het alsof je wordt gedwongen met je eigen vijand samen te leven en dagelijks met hem om te gaan. Als je kwaad doet, leef je samen met een boosdoener, en al geven velen er de voorkeur aan ten eigen bate kwaad te doen in plaats van kwaad te ondergaan, niemand zal er de voorkeur aan geven met een dief, een moordenaar of leugenaar samen te leven (VO: 108-109). Of zoals Arendt haar essay en collegereeks "Thinking and Moral Considerations" (1971) besluit: "De manifestatie van de wind van het denken is geen kennis; het is het vermogen om goed van kwaad, mooi van lelijk te onderscheiden. En dit kan inderdaad rampen voorkomen, in ieder geval voor mezelf, tijdens de zeldzame



momenten waarop het erop aankomt” (OV: 185).

“With the concept of learning from catastrophes, we aim to restore the idea that, when understanding past atrocities, drawing on distinctions enables moral knowledge. Moral awareness becomes the frame where we construct a change for a different future” (Lara 2007: 177).

Het gegeven dat ‘het vermogen tot denken’ en ‘het gebrek aan denken’ heel dicht bij elkaar liggen, veronderstelt de noodzaak dat er veel aandacht moet worden besteed aan de gevolgen dat ‘het gebrek aan denken’ veroorzaakt. Vooral omdat denken als mentale, maar ook als menselijk gemeenschappelijke activiteit, zo vanzelfsprekend is, en iedereen deze activiteit vanaf zijn geboorte deelt. De keerzijde is echter dat er minder vragen worden gesteld *hoe we denken* en we al helemaal niet bezig zijn met dat wat ons aan *het denken* zet.

5.3 (Deel II) De (on)mogelijkheid tot vergeven

Ik volgde de slingerende weg van hun in grote trekken ingevulde verleden en kwam meer dan eens uit bij de afdeling gevonden voorwerpen. ‘Wat zoek je eigenlijk precies? Zeg het snel, want er staan nog meer mensen achter je in de rij.’ ‘Ik zoek de ogen van mijn vader en moeder van achter het prikkeldraad. [...] Ik wil die ogen vergelijken met de ogen die ik ken.’ ‘Waarom? Het klinkt meer als iets wat zij verloren zijn, niet jij. Waarom stuur je je ouders zelf niet, dan zal ik kijken wat ik kan doen. Volgende...’ Hij begrijpt niet dat ik juist daarom hier ben. Ik ben iets verloren wat ik nooit heb gehad. [...] Maar ik blijf terugkomen met dezelfde vraag die ik altijd heb gesteld, vanaf het eerste moment dat ik Eichmanns berechting op televisie zag: waar zijn de ogen van mijn ouders?’ (Bernice Eisenstein).⁵⁸

[...] ‘Jij hier, Schelvis?!’ Verbouwereerd vroeg hij: ‘Wat kom jij hier doen?’ [...] Ik antwoordde hem op een beleefde toon: ‘Ik ben net, na twee jaar onmenselijkheid, uit een concentratiekamp gekomen en zoek nu als vrij man, als hij tenminste nog leeft, de heer Lindenbaum op en niet in de laatste plaats mijn oude drukkerij.’ [...] ‘Van Lindenbaum en zijn zoon hebben we nooit meer iets gehoord. Van Bouman trouwens ook niet. Maar vertel eens, wat ben jij eigenlijk van plan te gaan doen?’ [...] Ik kon niet anders uitbrengen dan te zeggen dat ik even mijn handen wilde wassen (Jules Schelvis).⁵⁹

In het licht van de altijd veranderende werkelijkheid zijn we genoodzaakt meer dan eens onze denkstappen te herzien. Arendt brengt geen theoretische oplossingen na voren, maar wel een overvloed aan prikkels om *zelf te denken*. Het inzicht van Tocqueville – in tijden van crises of echte keerpunten ‘werpt het verleden geen licht meer op de toekomst en dwaalt de menselijke geest rond in duisternis’ – kende Arendt een buitengewoon belangrijke betekenis toe. Op dergelijke tijdstippen achtte Arendt de duisternis in de geest, de duidelijkste aanwijzing van de noodzaak om de betekenis van de menselijke verantwoordelijkheid en de kracht van het menselijke oordeel te heroverwegen (VO: 16). In deze thesis heb ik zo’n moment van crisis willen uitlichten. Zoals ik aangeef in mijn voorwoord en inleiding is het geen gemakkelijk onderwerp om over te schrijven. Uitgaande van de Tweede Wereldoorlog meen ik dat onze geest nog steeds ronddwaalt in de duisternis wanneer we spreken over de gebeurtenissen die hebben plaatsgevonden.

Tijdens mijn bezoek aan een herdenkingsconcert over de oorlogsherinneringen van Jules Schelvis, werd dit maar al te duidelijk. Zijn herinneringen aan het kampeven werden voorgelezen met daartussen korte intermezzo’s van klassieke muziek die werden gespeeld door een orkest. Na afloop was het stil. Moesten we klappen? Moesten we praten? Ik wilde tegen de leden van het orkest zeggen hoe mooi zij hadden gespeeld, maar ik wist niet zeker of daar ruimte voor was. Zijn verhaal gebonden in een boekje werd bij de ingang verkocht zoals je een T-shirt koopt van je favoriete band na een concert. Ieder oordeel dat men geveld zou hebben op dat moment schoot tekort. Maar de geest zwierf voor een moment niet langer in de duisternis rond, maar werd gedeeld, omdat Jules Schelvis dat vroeg: het enige wat hij kon doen voor de slachtoffers was het verhaal doorvertellen en zorgen dat zijn toehoorders dezelfde taak opnieuw zouden opnemen om de vergetelheid te bevechten. Kunnen deze gebeurtenissen alleen bevochten worden door ze na te vertellen (waar paragraaf 5.4 dieper op in zal gaan) of is er ook nog plaats voor een ruimte (zelfs tientallen jaren na de oorlog) waar er een mogelijkheid is om te vergeven? Ik denk samen met Arendt dat de betekenis van verantwoordelijkheid en de kracht van het menselijk oordeel evenzeer besloten ligt in de bereidheid om te kunnen vergeven.

58 Eisenstein, Bernice., 2006, *Ik was een kind van Holocaust-overlevers*: 24-25.

59 Schelvis, Jules., 2007, *Binnen de poorten: een verslag van twee jaar Duitse vernietigings- en concentratiekampen*, Amsterdam: Uitgeverij De Bataafsche Leeuw: 131



Door mijn studie over de oorsprong van een totalitaire beweging, mijn lezing van de gebeurtenissen in de vernietigingskampen, zowel in wetenschappelijke teksten als in getuigenissen van overlevenden en mijn ontmoeting met Eichmann op papier - vind ik het lastig de gedachte uit te sluiten of ik in staat ben om te vergeven. Deze vraag was echter niet aan de orde toen ik het voorstel voor mijn thesis op papier had gezet. Maar ik weet dat wanneer iemand zich bezighoudt met een onderwerp als deze, een onderwerp dat onlosmakelijk verbonden is met de vraag naar de mens en zijn vrijwillige en onvrijwillige handelingen, het vrijwel zeker is dat men geraakt wordt en zijn of haar positie daarbinnen zal betwijfelen. Het onderzoek heeft mij op sommige punten zelfs verlamd, zoals Socrates zou zeggen, en ja, radeloosheid was het zeker. Wat ik belangrijk vind, is dat bepaalde innerlijke drijfveren, of zoals Arendt het "stille dialoog" noemt, niet worden verdrongen.

De vraag naar de reikwijdte van vergeven is er precies zo één, een geheel onverwachte gedachte, maar moeilijk uit te bannen, als het eenmaal in het gedachtepatroon opgenomen is. Arendt verwijst niet direct naar het begrip 'vergeven' in haar reportage over het Eichmann-proces, maar doet dit wel in *The Human Condition* (1958). Terwijl de vragen [in het verlengde van mijn focus op de gevolgen van het totalitaire bewind] of ik 'mag' en 'kan' vergeven door mijn hoofd bleven spoken, las ik bij Arendt dat wat er onder het totalitaire bewind heeft plaatsgevonden [met name de vernietigende praktijken in de concentratiekampen] *onvergeeflijk* is. Hier stuit ik op een grens, wat tegelijkertijd een opening biedt, om mijn 'stille dialoog' op te nemen in mijn betoog. Deze grens zal ik met Arendt, maar ook met twee andere denkers, Jacques Derrida en Vladimir Jankélévitch, in de volgende paragrafen onderzoeken.

5.3.1 Vergeving en beloven: de continuïteit binnen de menselijke relaties

In *The Human Condition* (1958)⁶⁰ spreekt Arendt over de onomkeerbaarheid (het verleden) en de onvoorspelbaarheid (toekomst) van het handelen. De eventuele verlossing uit deze onomkeerbare handeling ligt in het vermogen tot vergeven. Met ons vermogen om beloftes te doen en te houden, kunnen we ons verdedigen tegen de onvoorspelbaarheid en de onzekerheid van de toekomst. Deze beide vermogens, het vermogen tot vergeven en het vermogen tot beloftes doen, moeten in samenhang worden gezien. Het vermogen om te vergeven, kan de daden die in het verleden zijn gepleegd ongedaan maken, in die zin dat er iets wordt afgesloten en zowel het slachtoffer als de dader de keuze maken opnieuw te beginnen. Dit betekent niet per se dat er een vriendschap moet ontstaan. De crux is dat het slachtoffer zich kan ontdoen van een gevoel van wrok en de dader zich kan ontdoen van schuld. Wanneer onze daden niet worden vergeven, dan zou het vermogen tot handelen zich beperken tot een enkele daad, waarvan we ons nooit meer kunnen losmaken. Met andere woorden: we zouden voor altijd de slachtoffers van de consequenties blijven. Dit standpunt van Arendt roept veel vragen op. Klopt het dat vergeven de enige manier is om je los te maken van een verondersteld eenduidig verleden? Die vraag zal ik in deze paragraaf onderzoeken.

Het vermogen om beloftes te doen, zorgt voor een zeker vertrouwen met en in menselijke relaties die in de toekomst nodig zijn om samen te kunnen leven. Indien we onze beloftes niet zouden houden, zouden we nooit onze identiteit kunnen bewaren; we zouden eenzaam en stuurloos ronddwalen. Onze identiteit kan alleen bevestigd worden door de aanwezigheid van anderen die beloften doen en die beloften houden. Beide vermogens zijn gebonden aan de pluraliteit en aan de aanwezigheid en het handelen van anderen, want volgens Arendt kan niemand zichzelf vergeving schenken en kan niemand zich verplicht voelen een belofte te houden die hij slechts aan zichzelf heeft gedaan (THC: 219).

Voor Arendt is Jezus van Nazareth de ontdekker van de rol die vergevingsgezindheid voor mensen speelt. Hoewel zijn uitspraken worden gedaan in godsdienstige bewoordingen is het voor Arendt niet minder relevant in een strikt wereldlijke zin. Er zijn ook bepaalde aspecten van de leer van Jezus van Nazareth die erop gericht zijn de publieke autoriteiten uit te dagen. Van beslissende betekenis is voor Arendt dat Jezus tegenover schriftgeleerden staande houdt dat het niet waar is dat God alle macht tot vergeven heeft, noch dat we deze

60

Ik verwijs in deze paragraaf naar de Nederlandse vertaling: *De menselijke conditie* (2009).



macht zouden ontlennen aan God. Eerst moeten de mensen proberen elkaar te vergeven alvorens zij kunnen hopen ook door God te worden vergeven (THC: 221). Men heeft de plicht te vergeven, daar de anderen niet weten wat ze doen. Dit geldt niet voor extreme misdaden en opzettelijk kwaad. God zal met deze uitzonderingen op het moment van het Laatste Oordeel afrekenen. Met andere woorden: we kunnen de kwade handelingen waarvan wij niet weten hoe we die kunnen vergeten, uitbesteden aan God. Op die manier kan men wel dat wat er gebeurd is, afsluiten, want de dader zal in de toekomst alsnog door God worden vergeven, of niet. Dit Laatste Oordeel wordt niet gekenmerkt door vergevingsgezindheid maar door rechtvaardige vergelding.

Misstappen begaan wij echter dagelijks en het is van belang dat deze schulden ons worden kwijtgescholden, anders kunnen we niet harmonieus samenleven. Alleen door ons te verplaatsen in de ander en de relatie te erkennen die zich tussen ons bevindt, kan men vrij blijven in het handelen. De mogelijkheid om fouten te erkennen en de keuze om voortaan dingen beter te doen is de voorwaarde om de voor Arendt zo grote potentie iets nieuws te beginnen, te verwerkelijken (THC: 222). In dit opzicht is vergeving precies het tegenovergestelde van wraak.

Wraak is niet meer dan een reactie op de begane zonde met als gevolg dat de uitkomst van de eerste slechte daad niet kan worden stopgezet, maar ontspruit in een kettingreactie. Zodra iets met een vorm van wraak wordt beantwoord, dan zal de volgende dit ook doen en binnen aanzienlijk korte tijd kan dit uitmonden in een oneindige cyclus van kwade handelingen zonder eindpunt. De daad van vergeving kan nooit worden voorspeld, daarom behoudt het iets van de oorspronkelijkheid van de actie. Vergeving reageert niet alleen (zoals wraak doet) maar vormt een nieuwe, onverwachte daad. Belangrijk is dat deze onverwachte daad niet alleen is bepaald door de daad die haar heeft uitgelokt. Daarom worden zowel degene die vergeving schenkt, als degene die vergeving krijgt, bevrijd van de consequenties van die eerste daad (THC: 222).

Het alternatief, maar zeker niet het tegenovergestelde van vergeving, is straf. Ze deelt met de vergeving dat men een poging doet iets stop te zetten dat zonder dit ingrijpen eindeloos zou kunnen doorgaan. Het is voor Arendt van diepe betekenis dat mensen niet kunnen vergeven wat zij niet kunnen straffen en dat zij niet kunnen straffen wat onvergeeflijk blijkt te zijn. Het absolute kwaad kenmerkt zulke vergrijpen. Het enige wat wij weten is dat zulke vergrijpen net zomin kunnen worden gestraft als vergeven en daarom vallen ze buiten het domein van de menselijke aangelegenheden en de mogelijkheden van de menselijke macht.

“Bij het schenken van vergiffenis wordt de persoon, niet de misdaad vergeven; bij ontworteld kwaad is er geen persoon meer die je ooit zou kunnen vergeven” (VO: 112).

Voor Arendt is vergeven een hoogst persoonlijke geestelijke activiteit, waarbij wat is gedaan wordt vergeven ter wille van wie het heeft gedaan. Op deze gedachte berust de gangbare overtuiging dat slechts liefde de macht heeft om te vergeven. Liefde is een even zeldzame als krachtige eigenschap en ziet de ander om wie hij is, met zijn goede eigenschappen en tekortkomingen, zijn falen en zijn zonden, juist omdat zij zich niet bekommert om wat hij mag zijn (THC: 223-224). Echter is liefde in ruimere zin onwerelds en dit is, veel meer dan haar zeldzaamheid, de reden waarom zij niet slechts apolitiek maar antipolitiek is. En aangezien we ons hier richten op de strikt wereldlijke zin, is de liefde niet de juiste manier om vergeving te verbinden met een politiek karakter, want dat is onmogelijk. De eigenschap die ons in het publieke domein wel in staat stelt tot vergeving is waardigheid. Arendt verbindt waardigheid met de aristotelische *philia politikei* (politieke vriendschap), een soort vriendschap op afstand, zonder intimiteit; de afstand die de wereld tussen ons legt. In eerbied ligt voor Arendt een voldoende aansporing tot vergeving van wat een persoon heeft gedaan ter wille van de persoon (THC: 224).

5.3.2 De onvoorwaardelijke vergeving

Voor Arendt zijn vergeven en beloven, twee noodzakelijke daden die de mens moet stellen om de continuïteit binnen de menselijke relaties te garanderen. Men dient de ander te vergeven of te straffen, opdat de eeuwige circulaire reactie van wraak en vergelding kan worden doorbroken. De aanwezigheid van een ander is noodzakelijk. Het is onmogelijk om jezelf te vergeven, temeer omdat de relatie met een ander ervoor zorgt dat er een 'wie' ontstaat. Twee andere denkers die ook over de mogelijkheid tot vergeving hebben gedacht zijn Jacques



Derrida en Vladimir Jankélévitch. De reden waarom ik Derrida en Jankélévitch in mijn betoog wil betrekken, is omdat ik de spanningsboog tussen Derrida en Arendt en Jankélévitch wil onderzoeken met betrekking tot het begrip vergeving. De spanningsboog waar ik op doel is de grens van de mogelijkheid om te kunnen vergeven. Dit onderzoek ligt in het verlengde van de vraag die ik hierboven heb gesteld: klopt het dat vergeven, de enige mogelijkheid is om je los te maken van een verondersteld eenduidig verleden?

Voor Derrida is het problematisch dat vergeving, verontschuldiging, spijt, amnestie en verjaring steeds vaker met elkaar worden vermengd, terwijl het heterogene en onherleidbare concepten zijn. Niet enkel individuen, maar ook professionele organisaties, vertegenwoordigers van de kerk, hele samenlevingen en staatsmensen vragen om vergeving. Wanneer men vergeving vraagt, moet men beschuldigd zijn van iets. Derrida is van mening dat zodra alle misdaden tegen de menselijkheid uit het verleden worden berecht, het onmogelijk wordt gemaakt om een onschuldig persoon op de wereld aan te wijzen die kan beoordelen en recht kan spreken. Ieder van ons kan erfgenaam zijn van personen die in het verleden misdaden hebben gepleegd (Alboom 2007-8: 60).

"[...] Forgiveness is not, it should not be, normal, normative, normalizing. It should remain exceptional and extraordinary, in the face of the impossible: as if it interrupted the ordinary course of historical temporality" (Vandeveldte 2013: 8).

Het paradoxale aan vergeven, is dat we deze enkel kunnen bekijken vanuit het onvergeeflijke; vergeving kan niet zomaar worden geschonken. Voor Derrida is vergeven kosteloos, onvoorwaardelijk, oneindig en niet-economisch. Daarom kan er altijd vergeven worden, zelfs als de schuldige er niet om vraagt, zelfs als deze geen berouw toont. Dit staat haaks op Arendts notie met betrekking tot vergeven. Voor Arendt kan vergeving louter voltrokken worden in een gesprek waar twee mensen aan deelnemen, ofwel in een "oog-in-oog" relatie. Berouw is niet per se nodig, maar de schuldige en onschuldige dienen wel te expliciteren dat ze de handeling willen voltrekken. Maar vergeving kan ook voorwaardelijk zijn, evenredig aan de erkenning van de schuld, het berouw en de expliciete vraag van de zondaar om te worden vergeven (Van Alboom 2007-8: 61-62). Deze mening wordt door Jankélévitch verkondigd in *Le Pardon*, waar hij een ethiek veronderstelt die voorbijgaat aan de wet, normen en de verplichting.

"[Forgiveness is] an event which has never happened in history, an act that takes place nowhere in space, a movement of the soul that does not exist in current psychology. [...] However, even if forgiveness were not a given psychological experience, the gesture of forgiving would still be a duty. Even more, forgiveness is only at the imperative, because it is not at the indicative" (Vandeveldte 2013: 7).

Volgens Jankélévitch kan men niet vergeven "vanwege iets" en ook niet vanuit onschuld noch vanwege schuld. "In fact, forgiveness does not so much forgive the wrong as the wrongdoer" (Vandeveldte 2013: 7). Wat de onvoorwaardelijke vorm van vergeven kenmerkt, is het gevolg van de oneindigheid die in de handeling verscholen ligt. "[...] Which amounts to saying: there is an inexcusable, but there is no unforgivable" (Vandeveldte 2013: 8). Echter neemt Jankélévitch op een later tijdstip, in een brief naar de *Le Monde* op 3 januari 1965, getiteld *L'imprescriptible*, een tegengestelde positie in. Hier laat hij zich uit over de gruweldaden die zijn gepleegd door de nazi's en claimt dat sommige misdaden niet kunnen worden vergeven. Jankélévitch citeert: "forgiveness died in the death camps" (Vandeveldte 2013: 8). Terwijl hij in *Le Pardon* opperde dat we de activiteit van vergeven kunnen opvatten als een handeling in het oneindige. Dit vindt Derrida problematisch aan Jankélévitch' positie, want voor Derrida moet vergeving zin hebben. Daar waar onverzoeenbaarheid en onherstelbaarheid is, concluderen zowel Jankélévitch als Arendt tot onvergeeflijkheid. Voor hen lijken er twee zaken vast te staan. Ten eerste is de vergeving een menselijke mogelijkheid en ten tweede staat deze mogelijkheid in wisselwerking met de mogelijkheid tot straffen. Zoals we hierboven hebben kunnen lezen, doelt Arendt met straf niet op een vorm van wraak, maar op een zekere veroordeling die de eerst gestelde daad kan stopzetten en ruimte biedt voor een nieuw geluid, een nieuwe omgang met elkaar. Het gegeven dat men niet in staat is te vergeven, wat men niet kan straffen, blijft een structureel element in het denken van Arendt (en Jankélévitch).

Derrida houdt vast aan een onvoorwaardelijke vorm van vergeven. Daarom moet men het onvergeeflijke kunnen vergeven zonder voorwaarden te stellen. De overgave die Derrida verbindt aan vergeving wordt gekenmerkt



door een zekere waanzin. Het komt als een revolutie en het blijft vreemd binnen een politiek en juridisch discours. Men kan geen politiek of recht ondersteunen met een vorm van vergeven. Maar er wordt nergens zo vaak, als op het geopolitieke toneel, naar het belang van vergeven verwezen (Van Alboom 2007-8: 63). Derrida stelt amnestie, wat wel kan dienen om een land niet te laten uiteenvallen door toedoen van onder andere wraakacties, niet gelijk aan vergeving. In de handeling van vergeven, dienen twee individuen elkaar te betrekken: hij die de misdaad beging en het slachtoffer. Waar bij amnestie, verzoening en rechtsvervolging een derde partij betrokken kan worden, kan dit niet bij een zuivere vorm van vergeven. Derrida is bang dat het vermogen om te vergeven wordt misbruikt om op die manier te ontsnappen aan de rechtspraak. De mogelijkheid van deze berekening is steeds mogelijk. Deze berekening richt ook zijn pijlen op naar het vraagstuk of een instelling van de overheid vergeving kan schenken. Volgens Derrida is dat niet mogelijk, zij kunnen echter wel een oordeel vellen over de schuld. Met vergeving heeft zij niets van doen, ook het politieke en publieke terrein zijn geen plaatsen om vergeving te schenken. Het recht te vergeven, rust bij het slachtoffer van een misdaad. Hoewel nabestaanden evengoed geraakt worden door deze misdaad, blijft het absolute slachtoffer degene die mishandeld is. Een staatshoofd kan, door de eis van de oog-in-oog relatie, geen vergeving schenken (Van Alboom 2007-8: 64). Ondanks het feit dat de vergeving enkel van persoon tot persoon geschonken kan worden, behoeven deze beide personen geen taal te delen of welke vorm van gemeenschappelijkheid ook. Men heeft met iets wat absoluut onvergeeflijk is te maken, wat het tegelijkertijd omkeert, en vergeeflijk maakt:

"Pure and unconditional forgiveness, in order to have its own meaning, must have no "meaning", no finality, even no intelligibility. It is a madness of the impossible" (Vandevelde 2013: 8).

Deze betekenisloosheid van zuivere vergeving is wat Derrida's redevoering aantrekkelijk maakt. Het is intuïtief, experimenteel en nimmer bereid vergeving te reduceren tot een vorm van berekenend denken. Maar dat heeft als gevolg dat het niet grijpbaar is. Het liefst zien we gebeuren dat na het verlenen van amnestie, of het verschijnen van een (oorlogs) misdadiger voor een strafhof, we in staat zijn te vergeven. Maar er zijn evenzeer situaties te noemen waar de misdaadpleger zijn straf heeft uitgezeten, of zoals Eichmann met een doodvonnis is berecht en er niemand in staat is om vergeving te schenken. Wat er schuilgaat achter zulke houdingen zal altijd een mysterie blijven, maar dat is juist ook datgene wat iedere poging tot vergeving bijzonder maakt (Van Alboom 2007-8: 65). "[...] [P]ure forgiveness comes, if it ever comes, as an unadulterated, uncompromised, gift, without desert, exchange or conditions of any kind" (Janover 2005: 226). Volgens Derrida lopen Arendt en Jankélévitch in de val wanneer ze vergeving reduceren tot een soeverein object: vergeving als een object waarvan je kan bepalen om het aan iemand te geven of niet. Voor Derrida is pure vergeving geen voorspelbare oplossing die kan worden begrensd, maar ligt het in de "zone van de ervaring" die "onbereikbaar blijft en waarvan men de geheime waarde moet respecteren (Kennedy 2011: 381). Dit raadsel dient voor Derrida niet verder behandeld te worden door de politiek of het recht.

5.3.3 Vergeving als wordingsproces en hel van de wanhoop

Vergeving veronderstelt een bepaalde kosteloosheid, in die zin dat je er niets voor terug moet verwachten. Jankélévitch stelt, refererend aan Herakleitos, dat we niet alleen geen twee keer in dezelfde rivier kunnen baden, maar dat het ook nooit tweemaal dezelfde persoon is die in deze rivier baadt. Het worden is zowel wat het geweest is en de rol van het geheugen is niet het vertragen van de handelingen, maar het verrijken van de ervaring. Hij die haatdragend is, behoudt het verleden niet als een herinnering, maar klampt zich vast en blijft steken in het verleden. De vergeving is echter gericht op de toekomst: de vergeving helpt het worden te worden en het worden helpt de vergeving te vergeven (Van Alboom 2007-8: 67).

Voor Arendt geldt hetzelfde, omdat vergeven en beloftes doen of houden, de continuïteit tussen menselijke relaties veronderstelt. Het is niet zo dat één daad onze volledige persoonlijkheid bepaalt, zoals bijvoorbeeld een leugen een individu nog geen leugenaar maakt. Volgens Jankélévitch vergeeft men onmiddellijk of nooit. Dit is mogelijk omdat de tijd geen geheugen kent en daarom geen morele betekenis. Het morele leven is een proces en vertrekt iedere keer vanaf een nulpunt. Voor hem is er niet iets als een ethische continuïteit, het is



steeds weer een opnieuw starten en hernemen. Echter zijn de waarden die worden geschonden tijdloos; men kan er niet voor zorgen dat de daad of zonde kan worden uitgewist. Dat wat niet kan worden uitgewist staat gelijk aan dat wat onvergeeflijk is, zoals de daden tegen de mensheid (Van Alboom 2007-8: 70).

Hoewel Arendt en Jankélévitch de overtuiging delen dat daden tegen de menselijkheid onvergeeflijk zijn, verschillen ze op het punt dat de vergeving een onmiddellijke reactie moet zijn. Zoals ik Arendt heb begrepen is vergeving niet onderhevig aan een tijdslimiet. Anders zou er ook geen plaats zijn voor een rouwproces. Ik denk dat Arendt, omdat haar denken zich focust op wat er tussen menselijke relaties plaatsvindt, hier niet aan voorbij kan gaan. Wel moet zowel de dader als slachtoffer aanwezig zijn op het moment van vergeven, want er moet een gesprek plaatsvinden, dus is er geen vergeving mogelijk wanneer de dader of het slachtoffer gestorven is. Hoewel dat in zekere zin wel een tijdslimiet is, is het niet hetzelfde als onmiddellijk of nooit zoals Jankélévitch stelt. Men vergeeft niet tot een bepaalde datum of voor een bepaalde tijd, maar voor altijd. Maar wat te doen met daden die onvergeeflijk zijn? In dat geval is er sprake van een bepaalde kwade vrijheid waarvan we weten *dat* ze er is, maar niet weten *wat* ze is; ze is ongrijpbaar. Deze kwade vrijheid zou de slechte wil zelf zijn en de kwaadaardigheid van de slechtheid wordt het onvergeeflijke.

Deze onvergeeflijkheid zal niets anders zijn dan de hel: de hel van de wanhoop. Het is zoals Van Alboom kenschetst: *nabij het oneindige zijn alle grote eindigen gelijk, waardoor iedere straf onverschillig is* (Van Alboom 2007-8: 80). Maar is er dan niets wat we kunnen doen zodra iets onvergeeflijk is en er geen sprake is van een laatste oordeel? Om zo dicht mogelijk bij een antwoord op deze vraag te komen, richt ik mij in paragraaf 5.4 tot Simon Wiesenthal, die een groot deel van zijn leven heeft gewijd aan een persoonlijke vergevingsvraag. Ik zal uitvoerig beschrijven op wat voor manier de vergevingsvraag in zijn leven een rol speelde, tevens wil ik het belang en louterende effect van de vertelkunst voorop stellen.

5.4 De zonnebloem: het belang van de vertelkunst en nataliteit

“Through telling their stories of the past victims may recover a status, a degree of self-respect that it was the effort of their torturers to destroy. As the cliché has it, the dead tell no tales, they cannot tell their own stories, or seek their reparations, or offer their forgiveness. But for this very reason it is important not to simply let the dead bury the dead” (Janover 2005: 233).

“If it is true that we are condemned to live between catastrophes and that our moral duty is to be aware that no single narrative can lead us to a final truth, then we must recognize that no final judgment can be made without further exploration and by scrutinizing each narrative in comparison with other stories” (Lara 2007: 176).

Arendt is één van de grondleggers die de literatuur en vertelkunst gebruikt als een belangrijk instrument voor politiek en moreel denken. Hoewel ze gelijkenissen kunnen vertonen met andere verhalen zijn ze altijd origineel, omdat verhalen worden gekenschetst door het standpunt van de verhalenverteller. De vertelkunst kan volgens Arendt worden gezien als een oordeel. Het kan worden gebruikt als we complexe dingen willen begrijpen die onuitspreekbaar zijn; het is als een brug tussen het voorstellingsvermogen en een vorm van begrijpen. Bovendien geeft de vertelkunst een bepaalde betekenis aan iets, zonder het te definiëren (Lara 2007: 43-44). Het zijn onze handelingen die verhalen produceren en het zijn die verhalen die betekenis geven aan onze daden. Bovendien kunnen verhalen altijd vanuit verschillende invalshoeken worden gelezen.

“They set in motion a plural process of understanding that allows many perspectives to be presented and configured in the dynamics of the public sphere” (Lara 2007: 45).

Met het belang van vertelkunst in het achterhoofd wil ik hier mijn betoog nog eenmaal op een ander niveau tillen en dit doe ik door gebruik te maken van literatuur. Tijdens mijn zoektocht naar (wetenschappelijke) literatuur over vergeven vond ik de roman *De Zonnebloem: over de grenzen van vergeving* (1969) van Simon Wiesenthal. In navolging van dat wat ik besproken heb in deze thesis, was deze roman precies wat ik zocht. Allereerst, omdat Simon Wiesenthal (1905-2005)⁶¹ een groot deel van zijn leven heeft gewijd aan een vergevingsvraag, die ik hieronder zal expliciteren. Ten tweede, omdat hij een tiental collega schrijvers heeft gevraagd om dezelfde

61 Simon Wiesenthal was een Joods-Oostenrijks overlevende van de Holocaust. Hij werd bekend na de Tweede Wereldoorlog en het zijn doel werd om nazi's op te sporen.



vergevingsvraag te beantwoorden.⁶² Dit biedt voor mij weer andere invalshoeken dan die van Derrida, Jankélévitch en Arendt. Ik heb enkele frases van Luise Rinser opgenomen in mijn betoog, voornamelijk omdat ik door wat zij schreef geraakt werd, niet omdat zij één of andere waarheid ten opzichte van vergeving verkondigt.

5.4.1 Zonder iets te zeggen, ga ik de kamer uit⁶³

[...] [P]lotseling benijdde ik die dode soldaten. Ieder had een zonnebloem die hem nog op de een of andere manier met de wereld verbond, ieder had vlinders die zijn graf bezochten. Mij wachtte geen zonnebloem. Ik zou in een slordige grafkuil terechtkomen, op lijken liggen, en daar zouden weer andere lijken boven opgestapeld worden (Wiesenthal 1969: 13).

Op het moment dat Simon Wiesenthal in gevangenschap wordt genomen door de nazi's en gedwongen arbeid verricht op de buitenplaats van een ziekenhuis, wordt hij door een verpleegster naar het sterfbed van een eenentwintigjarige SS soldaat geroepen.

„Voor een raam op de tweede verdieping zie ik een man met een klein kind op zijn arm. Zijn kleren hebben vlam gevat. Naast hem staat een vrouw, zeker de moeder van het kind. Met zijn vrije hand houdt de man de ogen van het kind bedekt - dan springt hij naar beneden. Direct daarop volgt de moeder. Ook uit de andere ramen storten brandende lichamen op straat neer... Wij schieten... O god! De stervende man heeft de hand voor zijn verbonden ogen geslagen alsof hij het beeld wil verjagen. Ik weet niet hoeveel mensen er de sprong uit het raam verkozen boven de verbrandingsdood. Maar dat ene gezinnetje zal ik nooit vergeten - vooral dat kind niet. Het had zwart haar en zwarte ogen...” Uitgeput zwijgt hij (Wiesenthal 1969: 34).

Na een lange stilte vraagt hij Wiesenthal om vergiffenis:

“Ik weet dat het afschuwelijk is wat ik u verteld heb. Tijdens de lange nachten waarin ik op de dood moest liggen wachten, heb ik er steeds maar naar verlangd om er met een jood over te praten... en hem om vergeving te vragen. Ik wist alleen niet of er nog wel joden waren... Ik besef heel goed dat wat ik van u verlang, eigenlijk te veel gevraagd is. Maar zonder antwoord kan ik niet met een schoon geweten sterven” (Wiesenthal 1969: 42).

Het woord is aan Wiesenthal:

“Wat een contrasten; die stralende zonneshijn buiten en de duistere schaduw van een onmenselijke tijd in deze sterfkamer. Hier ligt een man die vredig wil sterven - maar dat kan hij niet omdat zijn verschrikkelijke misdaad hem niet met rust laat. En naast hem zit een man die moet sterven - maar niet wil sterven omdat hij het einde van die verschrikkelijke misdaden wil meemaken. Twee mensen die elkaar nooit gekend hebben en nu door het lot een paar uur bij elkaar zijn gebracht. De een verwacht hulp van de ander. Maar die is zelf hulpeloos en kan niets voor hem doen. Ik sta op en kijk naar zijn gevouwen handen. Het is alsof er al een zonnebloem uit komt groeien. Mijn besluit is genomen. Zonder iets te zeggen, ga ik de kamer uit” (Wiesenthal 1969: 43).

In Wiesenthals omgeving zijn de meningen verdeeld. Volgens één van zijn vrienden in het kamp is hij niet gemachtigd te vergeven. Hij vindt het een grote zonde als iemand andermans leed op zijn of haar geweten neemt. Wiesenthal betwijfelt dit argument; hij denkt eerder dat zij tezamen een lotsgemeenschap vormen die voor elkaar op moeten komen. Wanneer Wiesenthal de ruimte deelt met een priester, stelt hij dezelfde vraag; de gebeurtenis in de ziekenhuiszaal laat hem niet los. De priester begrijpt het eerder gestelde argument dat je alleen maar kan vergeven wat men jou heeft aangedaan. Maar tot wie had die SS soldaat zich dan moeten wenden? Al zijn slachtoffers zijn dood. De jonge SS soldaat heeft zich immers tot Wiesenthal gewend, omdat hij vindt dat de joden een lotsgemeenschap vormen. Jij bent voor hem een vertegenwoordiger van die gemeenschap, zijn laatste kans om het zo te zeggen.

“Ik denk vaak aan die jonge SS'er. [...] En dan bedenk ik dat er elke dag mensen zoals hij worden geboren, die zich misschien morgen alweer laten

62 Er is nog een derde reden waarom ik ervoor kies om De Zonnebloem van Simon Wiesenthal op te nemen in mijn betoog. Eerlijkheid gebiedt mij te zeggen dat ik er pas later achter kwam dat Wiesenthal een aandeel gehad in de opsporing van Eichmann. In 1953 ontving Wiesenthal informatie dat Eichmann in Argentinië was. Dit heeft hij via de Israëlische ambassade in Wenen laten weten aan de verantwoordelijken in Israël. In 1954 informeerde hij Nahum Goldmann (president van Joods Wereld Congres) over Eichmanns locatie. Pas in 1959 werd de schuilplaats en schuilnaam van Eichmann bevestigd vanuit Duitsland. De reden waarom ik deze ontdekking in een voetnoot opneem, is omdat er net als bij Arendt, ook bij Wiesenthal een zekere controversie is ontstaan met betrekking tot de mate waarin hij verantwoordelijk was voor de opsporing van Eichmann (en andere oorlogsmisdadigers). In het boek *Hunting Evil* (1999) expliciteert Guy Walters veel kritiek op Wiesenthal. Zo zegt hij dat Wiesenthals reputatie van nazi jager “op zand is gebouwd” en hij was “een leugenaar en een nog slechte ook”. Wiesenthal was wel verantwoordelijk voor de opsporing van enkele nazi's, maar niet voor die van Adolf Eichmann en nazi-dokter Josef Mengele. Ik heb te weinig onderzoek gedaan om de stelling dat Wiesenthal wel of geen verantwoordelijkheid heeft gehad in het opsporen van Eichmann te verifiëren, maar voor mijn onderzoek komt het wel heel mooi uit als er toch een zekere kern van waarheid in zit, want dat zou mijn onderzoeksproces van begin tot eind omsluiten.

63 Citaat van Simon Wiesenthal (Wiesenthal 2012: 43).



gebruiken om misdaden te plegen. De mensheid is voortdurend bezig catastrofes te voorkomen. [...] Zal men ook kunnen voorkomen dat mensen als hij moordenaars worden? (Wiesenthal 1969: 72).

Enkele jaren na de oorlog brengt Wiesenthal een bezoek aan de moeder van de SS soldaat die hem in de oorlog om vergeving heeft gevraagd. Zij vertelt wat voor goede en brave jongen haar zoon altijd is geweest en hoeveel moeite zij en haar man hadden toen hij besloot zich aan te sluiten bij de SS. Zijn vader heeft dit nooit kunnen accepteren en heeft daarom het contact met hem verbroken. Ze weet niet wat er met haar zoon gebeurd is; ze weet ook niet wat haar zoon in werkelijkheid heeft aangericht.

“Op een keer vertelde mijn man dat er iemand van de Gestapo bij hem op de fabriek was geweest, omdat daar ook buitenlanders werkten. Hij moest een onderzoek instellen naar een geval van sabotage. Na een hele tijd met mijn man te hebben gepraat, zei hij: “Tegen u bestaat natuurlijk geen enkele verdenking, uw zoon is immers bij de ss!” Toen vader daarna thuiskwam en me er over vertelde, zei hij bitter: “Ze hebben de wereld gewoonweg op zijn kop gezet. Dat wat me het meest van alles in mijn leven verdriet doet, is nu mijn bescherming.” Dat kon hij eenvoudig niet begrijpen.” (Wiesenthal 1969: 71).

Misschien wil Wiesenthal wel vertellen wat haar zoon allemaal heeft gedaan en de werkelijke reden waarom hij op bezoek is, maar hij doet het niet. Bovendien zou ze hem niet geloven, zo iets zou haar zoon nooit hebben kunnen doen. Hij wil haar leven laten zoals dat nu is. Want het laatste positieve idee afnemen dat ze bezit over haar zoon is waarschijnlijk ook een misdaad.

5.4.2 Het zou beter zijn als we alles verwarren⁶⁴

Luise Rinser (1911-2002) wie ik hierboven kort heb geïntroduceerd heeft tijdens de Tweede Wereldoorlog gevangen gezeten als gevolg van haar verzet tegen het naziregime. In één van haar dagboekantekeningen schrijft ze aan een vriendin die – in tegenstelling tot Rinser – wél voor het Hitler regime koos: “Je verontschuldigt je tegenover mij. Dat is onnodig en zinloos. Onnodig omdat ik in de gevangenis ondanks alle ellende geestelijk ben gegroeid; ik heb er veel aan gehad. [...] Van jouw geloof in Hitler bleef niets meer over op het ogenblik dat het nationaalsocialisme in elkaar stortte. [...] Ik aanvaard je excuses niet. [...] Maar nu moet het eens uit zijn met haat, bloed en dood. Wat wij willen, wij die het overleefd hebben, die iets geleerd hebben tijdens die afschuwelijke jaren, dat is vrede en menselijkheid” (Wiesenthal 1969: 123).⁶⁵

Luise Rinser is gewend om zo objectief mogelijk met alle beweegredenen rekening te houden voordat zij een oordeel uitspreekt. Maar hier is die objectieve blik haar niet gegund, voor de eerste keer zijn er grenzen aan haar begripsvorming en aan haar mogelijkheid tot vergeven en vergeten. Die grenzen liggen daar waar niet Rinser maar anderen iets is aangedaan (Wiesenthal 2012: 123-124). Rinser zou niet willen dat wij altijd maar vergeven zonder enig onderscheid, zonder wezenlijk gevoel, zonder verstand, zonder nadenken. Voor Rinser is begrijpen niet hetzelfde als vergeven. Daarom zou het volgens haar beter zijn als we alles verwarren, alles door elkaar halen en daarvan leren (Wiesenthal 2012: 130). Dit komt dichtbij Arendts verhandeling over Socrates als sidderrog; een vis die zijn prooi verlamt en verdooft. Socrates wil iedereen besmetten met de radeloosheid die hij voelt. Ik denk dat Rinser hetzelfde probeert te zeggen. Voordat iemand besluit te handelen, in dit geval begrijpen, vergeven of straffen, dient men eerst in een staat van complete radeloosheid te zijn. Dit geeft de mogelijkheid om langer stil te staan bij dingen, zoals bij vergeven. Wat ze wil voorkomen, is dat het een vanzelfsprekende handeling wordt. In het verlengde van wat Rinser beargumenteert, denk ik dat het belangrijk is, dat we niet angstig zijn voor dat wat er in het verleden is gebeurd. We hebben niets aan het idee dat zo'n catastrofale gebeurtenis zich kan herhalen. Dit heeft namelijk als gevolg dat ons kritisch oordeelsvermogen wordt getemd of weggeduwd in een vergeethoek.

Anderzijds is het niet mijn bedoeling te expliciteren dat iedereen zijn of haar trauma's keer op keer moet herleven. Desondanks meen ik dat in pijnlijke gebeurtenissen een opening verscholen ligt, met als functie dat wat er gebeurd is, om te draaien. Daar waar de horizon van het kwaad dat met ons beweegt juist *kan* verschuiven, zoals ik dat met Ferrara illustreerde in hoofdstuk 1. Iedereen, zowel de slachtoffers als de daders, heeft te maken

64 Citaat van Luise Rinser (Wiesenthal 2012: 130).

65 Mijn cursivering.



met een bepaalde context waarin de daad is gepleegd. Wanneer we de beslissing nemen dat een dader niet vergeven kan worden, dan verschuift de dader-positie naar die van het slachtoffer, die vervolgens het heft in handen neemt. Gevoelsmatig lijkt dit meer dan redelijk, maar het veronderstelt geen afsluiting of mogelijkheid opnieuw te beginnen. Zowel de notie van vergeven als niet-vergeven creëren, voor mij, een open einde. Hiermee hef ik de spanningsboog op die ik in de vorige paragraaf aan Derrida, Jankélévitch en Arendt heb toegedicht. De volgende vraag die ik zal stellen, is wat men dient te doen met zo'n open einde. Blijft men haatdragend of zet men die gevoelens om in een meer constructieve gedachtegang. In de paragraaf die hierop volgt, zal ik onderbouwen dat we al heel grote passen kunnen zetten door in de eerste plaats kritische vragen te (leren) stellen. Tijdens dat (leer)proces dienen we rekening te houden dat er nimmer een vorm van onverschilligheid onder onze huid kan kruipen. Met name bij gevallen die ons als vanzelfsprekend overkomen.

5.4.3 *Ich will verstehen*

Wanneer Arendt een reportage geeft van het Eichmann-proces richt ze zich niet specifiek tot een vergevingsvraag. Het enige wat dichtbij een vergevingsvraag komt is dat ze in de epiloog een persoonlijk vonnis over Eichmann uitsprekt. Dat Eichmann wordt gehangen is voor Arendt geen discussiepunt. Dit komt mede omdat, zoals we hierboven hebben kunnen zien, er voor misdaden tegen de menselijkheid geen redelijke straf te bedenken is, omdat de misdaden op zichzelf onbegrijpelijk zijn. In *The Human Condition* (1958) verwijst ze wel naar begrippen als belofte en vergeving. En hoe straf een alternatief kan zijn, wanneer er geen ruimte is voor vergeving. Dit werk is gericht op hoe de mens dient te handelen in een pluriforme samenleving en het is niet vreemd dat Arendt juist hier het individu als politiek wezen centraal stelt, nu ze weet dat wanneer men niet in staat is te denken of zich te verzetten tot een naakt en overbodig lichaam kan worden gereduceerd. Hoewel *The Human Condition* eerder is gepubliceerd dan haar verhandeling over Eichmann, vind ik het enigszins vreemd dat ze niet direct is ingegaan op de vergevingsvraag bij Eichmann. Wellicht komt dat omdat haar uitgangspunt voor de reportage over Eichmann niet per se een filosofisch verhandeling maar een analyse gebaseerd op feiten en historische aanknopingspunten is. Wel focust ze meerdere malen op de gewetensvraag wat naar ik meen dichtbij een vergevingsvraag komt. Maar na enige tijd is van een geweten bij Eichmann geen sprake meer. Wanneer hij lid wordt van de SS is zijn geweten nog aanwezig maar na de Wannsee conferentie (het moment dat er plannen worden gesmeed om zoveel mogelijk joden en andere slachtoffers zo efficiënt mogelijk te laten verdwijnen) laat Eichmann zijn geweten in de steek. De kring van hoge personages, zoals Heydrich, Himmler en Hitler, waarvan hij vanaf dat moment ook deel uitmaakt, moeten weten wat goed is om te doen. Zo is zijn oordeelsvermogen in een korte periode als een insect vertrapt tot dat van een zeer beperkt oordeel. Dit is, denk ik, de reden waarom Arendt zich nooit de vraag heeft gesteld of Eichmann in staat was om te vergeven. Eichmanns karakter dat niet in staat is te beseffen, zelfs na onomstotelijke bewijs dat wat hij heeft gedaan onjuist is, is precies wat deze situatie banaal maakt.

Ik heb met dit betoog willen aantonen dat wanneer iemand klakkeloos het boven hem gestelde gezag volgt dit oneindig leed kan veroorzaken. Ik begrijp steeds beter waarom er grenzen moeten worden gesteld aan vergeving, en dat zoals Arendt, Jankélévitch en Rinser stellen, er een onderscheid moet worden gemaakt in de reikwijdte van vergeving. Niet alleen omdat we niet in staat zijn om dat wat gebeurd is, te laten rusten, maar ook omdat we door de grenzen die eraan worden gesteld, beseffen dat er op het wereldlijke toneel nog een lange strijd te leveren is. Ik heb lang nagedacht over wat Arendt zou antwoorden op de vergevingsvraag die Wiesenthal stelt. De kans is groot dat Arendt zegt dat Wiesenthal er goed aan heeft gedaan om zonder woorden de ruimte te verlaten. Wat echter zwaarder voor Arendt weegt, is het feit dat Wiesenthal deze herinnering heeft opgeschreven om vervolgens een oproep te doen en te zien wat anderen in dezelfde situatie hadden gedaan. Deze discussie rondom de misdaden tegen de menselijkheid en de oproep om na te denken over de grenzen van vergeving, is wat Arendt voorschrijft. Ik denk dat Arendt Wiesenthals kritische maar ook kwetsbare houding zou waarderen en herkennen. Zijn keuze om weg te lopen had een directe invloed op de gemoedsrust waarmee deze SS soldaat gestorven is.



Het openbaar maken van dit verhaal veronderstelt evenzeer een risico, want het waren niet alleen steunbetuigingen die zijn postadres bereikten. Zo zijn er reacties van schrijvers die het niet menselijk vonden dat Wiesenthal op het moment van volledige overgave besluit de SS soldaat te negeren. Hetzelfde geldt voor Arendt, zij heeft omwille van haar stellingname(s) met betrekking tot Eichmann, afscheid moeten nemen van dierbare vriendschappen. Simon Wiesenthal en Hannah Arendt delen een vorm van onverschrokkenheid die noodzakelijk is voor de instandhouding van een bewoonbaar wereldlijk toneel. Bovendien werden ze gedwongen, door de keuze om te schrijven over gebeurtenissen waar vele meningen en pijnlijke emoties aan verbonden zijn, om de blik van de ander los te laten. Het vermogen om te denken dat zij delen, staat volledig in teken van de noodzaak om morele en politieke vragen aan het licht te stellen. Niet omdat ze met hun denken invloed willen uitoefenen op mensen, maar omdat ze vanuit een bepaalde natuurtoestand willen leren begrijpen.

In het interview *Zur Person* (1964) vraagt Günter Gaus naar het moment waarop Arendt wist dat ze filosofie wilde gaan studeren. Dit was toen ze op veertienjarige leeftijd begon met het lezen van Kant. De keuze was simpel, of ze zou filosofie gaan studeren, of ze zou zichzelf verdrinken. "*Ich will verstehen*" was te allen tijde Arendts katalysator om te blijven denken en schrijven. Wat ik heb geleerd van dit onderzoek is dat niet kunnen vergeven, niet hoeft uit te sluiten dat er een nieuw begin gemaakt kan worden. De ruimte die opengelaten wordt, duidt niet alleen op een onvermogen, want er is nog altijd sprake van een geluidloze en stille dialoog. De vriendschap tussen mij en mezelf die in stand kan worden gehouden onder de voorwaarde dat mijn oordeelsvermogen en de mogelijkheid om het gezichtspunt van de ander te begrijpen, niet wordt aangetast.

5.4.4 *The reward of storytelling is to be able to let go*⁶⁶

Ondanks mijn onderzoek kan ik de reikwijdte van vergeving niet definiëren. Soms is het mogelijk te vergeven onder voorwaarde van een beschuldiging (juridisch oordeel), soms is het mogelijk om te vergeven onder voorwaarde van een afspraak (verzoening) en gezien de context van de besproken gebeurtenissen is er ook een grens: de hel van de wanhoop, dat wat onvergeeflijk is. Maar het is nooit te vroeg of te laat om te leren denken en de overtuiging te delen dat we altijd in staat zijn onze perceptie op en van de wereld te veranderen. Het enige wat nodig is, is een begin. Zo'n begin kan worden omgegoten in een vorm van vertelkunst in combinatie met woord en daad. Want iedere nieuwkomer, in zijn of haar singulariteit als een individueel wezen, brengt de mogelijkheid met zich mee dat de wereld kan worden verruimd (zowel in fysieke als in geestelijke zin). Deze vorm van nataliteit (opnieuw geboren worden oftewel opnieuw beginnen) betekent zowel een nieuwheid in relatie tot de wereld en de mogelijkheid die men heeft om iets nieuws toe te voegen aan de wereld. Maar zonder de mogelijkheid tot vergeven is het gemakkelijker ons te fixeren op de gewonde identiteiten die door een moeilijk en pijnlijk verleden zijn gegeneerd (Kennedy 2011: 387).

Hoe kunnen we de onrechtvaardigheden van het verleden aan onze kinderen en studenten leren, zonder de mogelijkheid te vernietigen dat zij een nieuw startpunt in kunnen nemen ten opzichte van deze geschiedenis? (Kennedy 2011: 387).⁶⁷ Dat wat voor Adriana Cavarero de westerse filosofische denktraditie onhoudbaar maakt, is dat academici zich richten tot het universele, wat als gevolg heeft dat de ingelegene uniekheid van het individu wordt uitgesloten van de epistemologie. Arendt stelt dat wat universeel is niet de menselijke ervaring is, maar onze *verantwoordelijkheid* ten opzichte van anderen (Kennedy 2011: 389). Cavarero noemt als alternatief dat we juist het narratieve aspect moeten aanwijzen, om de significantie van sociale differentie te kunnen grijpen en dat is wat ik hierboven heb aangeduid als het belang van de vertelkunst. Het verhalende aspect van het ieder individu,

⁶⁶ Hannah Arendt geciteerd door Dirk de Schutter (De Schutter 2005: 61).

⁶⁷ Met de ervaring die ik heb in het basisonderwijs waar ik filosofielessen geef aan kinderen, zie ik keer op keer op wat voor speelse en lenige manier zij kunnen denken en afstand kunnen nemen van eerder opgesomde gedachtes. Wij (volwassenen) hebben echter grote moeite om de teugels van onze kennis te laten vieren. Het wordt steeds lastiger om zekerheden (zelfs onzinnige zekerheden) los te laten. Ik wil daarom een oproep doen om kinderen en jongvolwassenen al spelenderwijs twee kanten van de werkelijkheid te laten belichten. Dit kan simpelweg door kinderen en jongvolwassenen vragen te leren stellen. Dit hoeven geen vragen te zijn over leven, dood of ander moreel beladen onderwerpen. De vraag "waarom is er wel een woord voor lichtrood en niet voor lichtblauw" die filosoof Bas Haring aan kinderen op een basisschool stelt, is al voldoende om het denkvermogen van kinderen uit te dagen. Deze kinderen zijn nieuwsgierig, zij beginnen met denken, met onderzoeken en worden gekenmerkt door hun onbevangen en speelse houding. Tegelijkertijd zijn ze kritischer dan veel volwassenen dat zijn. Het vroege vermogen om te denken van kinderen is dat wat ik een *ode aan de peinzers* noem: het is de aanzet tot denken zonder pretenties, maar ontstaan vanuit een natuurlijke toestand. De natuurlijke toestand die ik met Arendt onderbouw en die de kern van de filosofische traditie omvat: ik wil begrijpen. (<http://www.youtube.com/watch?v=KuiPCUrb9TA>: geraadpleegd op 7 april 2013).



in de aanwezigheid van anderen, is dat wat ons mens maakt, een *iemand* die niet beperkt wordt tot een object van universele categorieën. De biografische en autobiografische vertelling delen de eigenschap om het werkelijke leven te articuleren (Kennedy 2011: 389-390). Dat geldt ook voor Arendt, want voor haar is het verhaal trouw aan het leven: niet alleen omdat het een getrouwe weergave van het leven biedt, maar ook omdat het helpt te leven en vooral te sterven. Zonder verhalen kunnen mensen de opdracht die ze meegekregen hebben, niet volbrengen. Het verhaal herhaalt in de verbeelding wat het leven gegeven heeft en brengt een verzoening met het gebeurde op gang. Het verhaal schenkt een gelatenheid die niet begrepen mag worden als een verlammende inertie, maar als het vermogen om los te laten, om te laten gaan (De Schutter 2005: 60). Het is ons gegund om het leven los te laten, om te kunnen sterven, maar ook om te beamen wat is geweest, mits het leven verteld is (De Schutter 2005: 61). Het vertellen van verhalen is ook een vorm van handelen; het doorbreekt de automatische opeenvolging van het verleden, heden en toekomst, het ontdoet het verleden van zijn onomkeerbaarheid en opent een toekomst die niet volledig door het verleden gedetermineerd is (De Schutter 2007: 24). Wat ik op dit punt en aansluitend bij Arendts noodzaak om verhalen te vertellen een relevante gedachte vind, is dat voor Kennedy vergeven en loslaten niet een geval is van een bewuste wil, maar de bereidwilligheid veronderstelt om de mogelijkheid te erkennen dat de wereld iets anders kan worden.

"This is not to forgo legitimate demands for justice, but to imagine, for a moment, that the world can be otherwise" (Kennedy 2011: 390).

Tegelijkertijd schuilt hierin onze verantwoordelijkheid om een leefbare wereld te creëren, voor onszelf, voor onze nakomelingen, maar vooral voor de aarde en haar weidse contouren. De aarde die altijd zo gastvrij is ons een plek te geven, zelfs wanneer we haar uitputten. Wellicht ligt daarin de meest zuivere handeling van vergeven verborgen, die wij ons ooit voor kunnen stellen.



“

Voor (bijna) iedereen is er de mogelijkheid om weerstand te bieden aan een vorm van gedachteloosheid. Dat is namelijk de menselijke conditie en activiteit die wij als mens delen: het vermogen om te denken.



Samenvatting en conclusie

Probleemstelling

De kerngedachte van mijn thesis is een begrijpende houding ten opzichte van kwaad te ontwikkelen en de reikwijdte van de (on) mogelijkheid tot vergeving te onderzoeken. Vanuit een concreet historische analyse (hoofdstuk 1 t/m 4) heb ik toegewerkt naar een praktische behandeling (hoofdstuk 5) met als doel een levenshouding te articuleren waarin het kwaad (totalitaire tendensen) leefbaar maar ook begrijpelijk wordt gemaakt. Ik heb een vorm van trots en bereidwilligheid willen aanmoedigen om op de momenten waarop het er toe doet, te durven oordelen en ofwel een kritische ofwel een tegengestelde positie in te nemen wanneer dat noodzakelijk is voor de leefbaarheid van de wereld. Om dit proces te concretiseren heb ik willen accentueren dat iedereen zichzelf de vraag moet stellen of hij bij de handelingen die hij doet met zichzelf kan leven. Het is mijn voornaamste doel geweest om het besef te creëren dat er altijd de mogelijkheid is opnieuw te beginnen, omdat de mogelijkheden die zo'n nieuw begin omvat, oneindig zijn.

Hoofdstuk 1: Het kwaad. Een horizon die met ons meebeweegt

Het kwaad als een filosofisch concept is nooit op zo'n manier uitgelegd dat we ondubbelzinnig kunnen vaststellen wat het betekent wanneer we spreken van kwade handelingen. Dit komt vooral door de verschillende manieren waarop filosofen het kwaad interpreteren. Sinds Plato is het concept van het kwaad een samenraapsel geworden van verschillende problemen: natuurrampen (fysieke rampen), ziekte (metafysische rampen) en wreedheden, moord (morele rampen). Ik heb afstand genomen van het bijna ingewortelde theologische karakter van het kwaad wat in ons denken gebed ligt. De schuld die men draagt na het plegen van kwade handelingen kan men niet langer neerleggen bij God, of bij de vrije wil. Vanaf nu is de vraag waarom God 'kwade' gebeurtenissen goedkeurt, vervangen door de vraag waarom mensen 'kwade' handelingen uitvoeren. Moreel gedrag hangt af van de omgang van de mens met zichzelf. Tijdens risicovolle situaties dienen we bij onszelf te rade te gaan wat er gaande is, om vervolgens zo accuraat mogelijk te anticiperen, ook als de best mogelijke handeling op dat moment, een kwade handeling is. Dit noem ik een vorm van post-metafysisch *begrijpen*.

Hoofdstuk 2: Totalitarisme

De ontwikkeling van het totalitarisme en haar systematische vorm van terreur heeft ertoe geleid dat we ons los moeten breken van de simplistische dichotomie waar wordt aangenomen dat als we ontkennen dat iemand doordachte kwade intenties heeft, deze onschuldig is. We dienen te begrijpen dat iemand die geen kwade intenties heeft, maar volstrekt normaal is, verantwoordelijk is voor zijn daden. De vorm van terreur in het totalitarisme is gericht tegen absoluut onschuldige mensen. Het primaire doel van de totalitaire beweging is het spontaan menselijke handelen van de mens te elimineren. Daarbij staat of valt de totalitaire overheersing met het bestaan van concentratie- en uitroeiingskampen. Hier wordt in drie stappen een onschuldig mens veranderd in een levenloos en anoniem wezen: (1) het vernietigen van de juridische persoon; (2) de moord op de morele persoon en (3) het ontnemen van de unieke identiteit van een persoon. De mens kan niet langer op eigen kracht handelen of opnieuw beginnen: zij is volstrekt overbodig.

Hoofdstuk 3: De begripsvorming van *radicaal kwaad* bij Hannah Arendt

Het kwaad voor Kant heeft zijn oorsprong in de spanningsverhouding tussen natuur en rede en het is geen natuurlijk proces binnen de mens, maar een daad van de vrijheid. Een dergelijke kwade handeling valt buiten dat wat de mens aan mogelijkheden heeft en komt onder de mensen niet voor. Dat wat Kant radicaal kwaad noemt, is de neiging onze plicht te verwaarlozen en niet de morele wet te volgen. Echter omdat er altijd iets moet zijn dat men aan zichzelf te wijten heeft, noemen we deze hang naar het kwaad, een *radicaal*, aangeboren *kwaad*. In het totalitarisme wordt de terreur gericht tegen absoluut onschuldige mensen, wat leidt tot het aannemelijke feit, dat er mensen zijn die kwade handelingen verrichten omwille van het kwaad. Kants moraalfilosofie is niet toereikend



om deze mensen te begrijpen. Hij plaatst de individuen, die systematisch de morele wet verloochenen, buiten zijn morele en filosofische kader. Problematisch voor Arendt is dat Kants ethiek louter werkt in een publieke wereld waar mensen zich kunnen verzetten. Voor Kant hangt het kwaad af van vrijheid, van contingentie en keuze, maar het totalitarisme heeft deze vrijheid om te handelen en ieder andere vrijwillige keuze onmogelijk gemaakt. Daarom is het radicaal kwaad voor Arendt iets wat wordt veroorzaakt door een systeem dat autonoom geworden is. Het systeem maakt iedereen volgzaam, en daarmee verdwijnt de belangrijkste menselijke activiteit van de mens, dat wat hem onderscheidt, zijn mogelijkheid om (naar eigen inzicht) te kunnen handelen.

Hoofdstuk 4: Waarom u sterven moet: Eichmann in Jeruzalem

In haar werk over het totalitarisme ging het Arendt om een 'type' en niet zozeer om het individu. De Eichmann in 'levenden lijve' had haar geleerd dat ze de invloed van de ideologie op het individu had overschat. De banaliteit van het kwaad was voor Arendt geen theorie of beginsel. Ze werd getroffen door het feit dat de banaliteit van Eichmann, zijn totale gebrek aan spontaniteit, van hem een 'monster' noch 'duivel' maakte, maar dat hij desondanks een instrument was van het meest extreme kwaad. Dat wat Eichmann deed, was niet omwille van het kwaad maar omwille van de procedure. Dat is de reden waarom Arendt niet meer spreekt van radicaal kwaad. Kwaad is nooit radicaal maar extreem; het bezit namelijk geen diepte of demonische dimensie. Het kan alles overwoekeren en ruïneren. Het 'tart het denken' omdat het denken een zekere diepte wil bereiken, tot de wortels wil gaan en op het moment waarop het op het kwaad stuit daar niets mee aan kan, omdat er niets is. Arendt laat zien dat er achter dat glas niet zomaar een moordlustige man zit; er is een nieuw soort dader ontstaan. Deze nieuwe dader laat zien dat het gevaarlijk is, wanneer we de gedachte dat absoluut kwaad alleen uitgevoerd kan worden door moordlustige en sadistische figuren, niet loslaten. Na haar verhandeling over Eichmann blijft er een vorm van extreem en banaal kwaad over: extreem kwaad is gericht op de omvang en de reikwijdte van de daad, terwijl banaal kwaad gericht is op de gedachteloze en gewetenloze dader. Ik heb afgerekend met de gedachte dat er in ieder van ons een kwade eigenschap schuilt. In de politiek hebben we te maken met mensen en niet met helden of heiligen en daarom is de mogelijkheid van 'non-participatie' dat wat doorslaggevend is als we oordelen. Voor (bijna) iedereen is er de mogelijkheid om weerstand te bieden aan een vorm van gedachteloosheid. Dat is namelijk de menselijke conditie en activiteit die wij als mens delen: het vermogen om te denken.

Hoofdstuk 5: Het belang van oordeelsvermogen, vergeven en vertelkunst

Deel I: Het vermogen om te denken

Socrates was voor Arendt een voorbeeldfiguur die twee strijdige passies verenigde: de passie voor het denken en de passie voor het handelen. Het enige criterium van het Socratische denken is de overeenstemming met zichzelf. Het is makkelijker om bezwaren te maken tegen dingen die anderen van ons verlangen, maar het is veel lastiger bezwaren te maken tegen het *innerlijke* woord. Voor Arendt is het politieke en het publieke domein een kernpunt in haar denken. In haar poging om politieke en publieke oordelen een ruimte te bieden, maakt ze gebruik van Kants esthetische oordelen: deze berusten op oordelen zonder over algemene regels te beschikken die het aantoonbaar of aanvaardbaar maken. Dit oordeel is een, met anderen gedeeld verstand, gericht op de meervoudigheid van de mens, omdat het zich afstemt op een leven in een gezamenlijkheid. Het vermogen van verbeeldingskracht helpt hierbij, omdat mijn oordeel representatiever wordt naarmate ik meer standpunten van mensen in mijn denken opneem. Daarnaast dienen we de beslissingen die wij nemen ten aanzien van goed of kwaad te laten afhangen van de keuze van ons gezelschap. Echter moeten we oppassen voor degenen die zeggen dat het niet uitmaakt en onverschillig is ten opzichte van ieder gezelschap of de neiging om te oordelen. Uit deze onwil of onvermogen ontstaan namelijk de werkelijke struikelblokken: de gedachteloze daders.

Deel II: Vergeven, beloftes houden en vertelkunst

Het vermogen om te vergeven kan de daden die in het verleden zijn gepleegd, ongedaan maken. Voor Arendt is vergeven het tegenovergestelde van wraak. Wraak is niet meer dan een reactie op de begane zonde met als gevolg dat de uitkomst van de eerste slechte daad niet kan worden stopgezet. Vergeving reageert niet alleen



maar vormt een nieuwe, onverwachte daad en relatie. Het alternatief voor vergeving is straf. Ze deelt met de vergeving dat men een poging doet iets stop te zetten dat zonder dit ingrijpen eindeloos zou kunnen doorgaan. Het is voor Arendt van diepe betekenis dat mensen niet kunnen vergeven wat zij niet kunnen straffen, en dat zij niet kunnen straffen wat onvergeeflijk is. Op dit punt zijn Jankélévitch en Arendt het eens, maar vindt Derrida dat vergeving ten alle tijden onvoorwaardelijk en oneindig is. Voor Jankélévitch is vergeving gericht op de toekomst, dat geldt ook voor Arendt omdat vergeven en beloftes doen de continuïteit tussen menselijke relaties veronderstelt. Echter stelt Jankélévitch dat vergeving afhankelijk is van een *split second*, maar voor Arendt is vergeving niet onderhevig aan een tijdslimiet. Men vergeeft niet voor een bepaalde tijd, maar voor altijd. Wanneer de dader niet vergeven kan worden, verschuift de dader-positie naar die van het slachtoffer. Dit veronderstelt geen afsluiting of mogelijkheid opnieuw te beginnen. Zowel de notie van vergeven als van niet-vergeven creëren een open einde. Met deze conclusie heb ik de spanningsboog tussen Derrida, Jankélévitch en Arendt opgeheven. Ik heb gewezen op het belang van de vertelkunst als belangrijk middel voor politiek en moreel denken. De vertelkunst kan worden gezien als een oordeel en kan worden gebruikt als we complexe dingen willen begrijpen die onuitspreekbaar zijn. Afsluitend heb ik voorgesteld om het vermogen om te denken en te begrijpen, te trainen, vanuit de gedachte en bereidwilligheid om de mogelijkheid te erkennen dat de wereld iets anders kan worden. De best mogelijke reden voor een begrijpende en verantwoordelijke houding is die voor de instandhouding van de menselijke relaties en de leefbaarheid van de aarde waar wij zonder toelatingseisen, bewoners van zijn.





Literatuurlijst

Literatuurlijst

Werken van Hannah Arendt

- Arendt, Hannah., 2005, *Totalitarisme*, inleiding, vertaling en glossarium door Remi Peeters en Dirk De Schutter, Amsterdam: Uitgeverij Boom.
- Arendt, Hannah., 2009, *De Menselijke Conditie*, vertaald uit het Engels door C. Houwaard, Amsterdam: Uitgeverij Boom.
- Arendt, Hannah., 1994, *Essays in Understanding: 1930-1954*, inleiding en samengesteld door Jerome Kohn, New York: Schocken Books.
- Arendt, Hannah., 2007, *Eichmann in Jeruzalem. De banaliteit van het kwaad*, vertaald uit het Engels door W.J.P Scholtz, en inleiding van Ido de Haan, Olympus.
- Arendt, Hannah., 1977, 1978, *The Life of Mind* (one-volume edition), geredigeerd door haar vriendin Mary McCarthy, Harcourt Inc.
- Arendt, Hannah., 2012, *Denken. Het leven van de geest*, inleiding en vertaling door Remi Peeters en Dirk De Schutter, Zoetermeer: Uitgeverij Klement Pelckmans
- Arendt, Hannah, McCarthy., 1995, *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*, inleiding en samengesteld door Carol Brightman, A Harvest book: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, Hannah., 2008, *Joodse Essays*, vertaald door Henk Schreuder, Atlas.
- Arendt, Hannah., 1996, *Oordelen: lezingen over Kants politieke filosofie*, Amsterdam: Krisis/Parrèsia.
- Arendt, Hannah., 2006, *Verantwoordelijkheid en Oordeel*, samengesteld en ingeleid door Jerome Kohn, biografische schets door Hessel Daalder en vertaald door Marjolijn Stoltenkamp, Rotterdam: Lemniscaat.

Overige literatuur

- Aharony, Michal., 2010, Hannah Arendt and the Idea of Total Domination, *Holocaust and Genocide studies*, vol.24, issue 2, pp.193-224
- Alboom, van Kristof., 2007-2008, *Verantwoordelijkheid voor een mogelijkheid tot vergeving van misdaden tegen de menselijkheid, vertrekkend van Baumans analyse*, Masterproef Wijsbegeerte UGent, pp. 2-161. (http://lib.ugent.be/fulltxt/RUG01/001/415/041/RUG01-001415041_2010_0001_AC.pdf: geraadpleegd op 18 maart 2013)
- Bernstein, R., 1991, Did Hannah Arendt Change Her Mind?: From Radical Evil to the Banality of Evil, in: *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, (Larry May, Jerome Kohn, ed.), The MIT Press: pp.127-146.
- Bernstein, R., 2001, Radical Evil: Kant at War with Himself, in: *Rethinking Evil: contemporary perspectives* (María Pía Lara, ed.), University of California Press: pp.55-85.
- Bernstein, R., 2010, Are Arendt's Reflections on Evil Still Relevant? in: *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt* (Seyla Benhabib, ed.), Cambridge University Press: pp.293-304.
- Breier, Heinz-Karl., 2009, *Kopstukken filosofie: Arendt*, vertaald uit het Duits en voorwoord voorzien door Hessel Daalder, Rotterdam: Lemniscaat.
- Cabrera, Isabel., 2001, Is God Evil?, in: *Rethinking Evil: contemporary perspectives* (Maria Pía Lara, ed.), University of California Press, pp. 17-26
- Canovan, Margaret., 1992, *Hannah Arendt a Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavarero, Adriana., 2011, *Horrorism: naming contemporary violence*, translated by William McCuaig, New York: Columbia University Press.
- Ferrara, Alessandro., 2001, The Evil That Men Do: A Meditation on Radical Evil, in: *Rethinking Evil: contemporary perspectives* (Maria Pía Lara, ed.), University California Press: pp. 173-187.
- Formosa, Paul., 2007, Understanding Evil Acts, in: *Human Studies*, vol.30, issue 2, Springer: 57-77.



- Hayden, Patrick., 2010, The Relevance of Hannah Arendt's Reflections on Evil: Globalization and Rightlessness, *Human Rights Review*, vol 11, issue 4, Springer, pp.451-467.
- Heer de, Margreet., 2010, *Filosofie in beeld*, Zoetermeer: Uitgeverij Meinema.
- Janover, M.M., 2005, The limits of forgiveness and the ends of politics, *Journal of Intercultural Studies*, vol. 26, issue 3, Routledge Journals, Abingdon UK, pp. 221-235.
- Kant, Immanuel., 2004, *De religie binnen de grenzen van de rede*, inleiding vertaling en annotaties Geert Van Eekert, Walter Van Herck, Willem Lemmens, Amsterdam: Uitgeverij Boom.
- Kennedy, RM., 2011, Toward a Cosmopolitan Curriculum of Forgiveness, *Curriculum Inquiry*, vol 41, issue 3, Wiley Periodicals, Inc., pp. 377-393.
- Kohn, Jerome., 1997, Evil and Plurality: Hannah Arendt's Way to The Life of the Mind, I, in: *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, (Larry May, Jerome Kohn, ed.), The MIT Press: pp.147-178.
- Lara, Pía María (ed.), 2001, Introduction: Contemporary Perspectives, in: *Rethinking Evil: contemporary perspectives*, University of California Press: pp. 1-16
- Lara, Pía María., 2007, *Narrating Evil: a Postmetaphysical Theory of Reflective Judgment*, New York: Columbia University Press.
- Lozowick, Yaacov., 2002, *Hitler's Bureaucrats: the nazi security police and the banality of evil*, New York: Continuum.
- Neiman, Susan., 2010, Banality Reconsidered, in: *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt* (Seyla Benhabib, ed.), Cambridge University Press: pp.305-315.
- Philips, James., 2004, From Radical to Banal Evil: Hannah Arendt against the Justification of the Unjustifiable, *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 12, issue 2, pp.126-158.
- Safranski, Rüdiger., 1998, *Het kwaad of het drama van de vrijheid*, vertaling door Mark Wildschut van Das Böse oder das Drama der Freiheit, 1997, Amsterdam: Uitgeverij Atlas.
- Schutter, De, Dirk., 2005, *Het ketterse begin: Arendt over de filosofie van het actieve leven*, Budel: Uitgeverij DAMON.
- Schutter, De, Dirk., 2007, *De opdracht van de politiek. Hannah Arendt over totalitarisme en bureaucratie*, met essays van Hans Achterhuis en Erik Borgman, Budel: Uitgeverij DAMON.
- Slager, Theodora Meralda., 2012, *De banaliteit van het goede*, proefschrift: Universiteit voor Humanistiek Utrecht (<http://igitur-archive.library.uu.nl/human/2012-1130-200358/proefschrift%20Slager.PDF> geraadpleegd op 29 mei 2013).
- Vandevelde, Pol., 2013, Forgiveness in a political context: the challenge and the potential, *Philosophy and Social Criticism*, pp. 1-14.
(<http://psc.sagepub.com/content/early/2013/01/25/0191453712473079>: geraadpleegd op 21 april 2013)
- Villa, R., Dana.,1999, *Politics, Philosophy, Terror: essays on the thought of Hannah Arendt*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Young-Bruehl, Elisabeth., 2005, 2007, *Hannah Arendt. Een biografie*, vertaald uit het Engels door Hein Groen en Gijs Went, Olympus.



Literaire literatuur

- Eisenstein, Bernice., 2006, *Ik was een kind van Holocaust overlevers*, vertaald uit het Engels door Jenny de Jonge, Amsterdam: De Bezige Bij.
- Lengyel, Olga., 2005, *Leven met de dood: een vrouw overleeft Birkenau*, Verbum.
- Levi, Primo., 2010, *Is dit een mens?*, vertaald door Frida de Mattheis-Vogels, J.M. Meulenhoff.
- Schelvis, Jules., 2007, *Binnen de poorten: een verslag van twee jaar Duitse vernietigings- en concentratiekampen*, Amsterdam: Uitgeverij De Bataafsche Leeuw
- Smith, Lyn., 2006, *Vergeten stemmen van de Holocaust*, vertaald uit het Engels door Hans van Cuijlenborg, Amsterdam: Uitgeverij M.
- Sommer-Herz, Alice, Stoessinger, Caroline., 2012, *De pianiste van Theresienstad*, vertaald uit het Engels door Sabine Mutsaers, voorwoord door Václav Havel, Amsterdam: De Boekerij.
- Wiesenthal, Simon, 1969, *De Zonnebloem: over de grenzen van vergeving*, Amsterdam/Brussel: Elsevier Nederland NV.

Film

- Young, Robert. 2007. *Eichmann*
- Trotta von, Margarethe. 2012. *Hannah Arendt*
- Interview *Zur Person* (1964) Gunter Gaus en Hannah Arendt (<http://www.youtube.com/watch?v=dsolmQfVsO4>: geraadpleegd op 25 juni 2013)

Afbeelding & Illustraties

- Kaft voorzijde + inhoudsopgave: (http://noelpecout.blog.lemonde.fr/files/2012/09/photos_2012_08_16_20120816_hannah.jpg : geraadpleegd op 21 juli 2013)
- Kaft achterzijde + inhoudsopgave: (http://therelativeabsolute.files.wordpress.com/2010/02/200641_174989_3_0241.jpg: geraadpleegd op 21 juli 2013)
- Dankwoord: (<http://www.tikkun.org/nextgen/hannah-arendt-from-iconoclast-to-icon>: geraadpleegd op 21 juli 2013)



Darkwood



Dankwoord

Al een jaar kijk ik uit naar het moment dat ik mijn dankwoord mag schrijven. Ik behoor tot de groep mensen (als die er al is) die wanneer zij een boek openen, of een thesis lezen, niet beginnen met de introductie, maar met het dankwoord. Het proces van het schrijven en de angsten die ermee gepaard gaan, vind ik net zo belangrijk als het resultaat waar het allemaal om te doen is. Aangezien ik geen enkel inzicht heb of ik in de toekomst nog wetenschappelijk onderzoek zal verrichten, moet ik het er nu maar van nemen.

Filosoof en schrijfster Joke J. Hermesen beschrijft in het laatste hoofdstuk van haar boek *Heimwee naar de mens: pleidooi voor het menselijke in de mens* (2003) dat de mens de vrijheid kan vinden in zijn of haar wordingsproces: in het bevragen en het ontdekken van het eigen bestaan. Wellicht heb ik zo'n breuklijn bereikt, nu ik op het punt sta om de studie Wijsbegeerte af te ronden. In de bachelor ben je voornamelijk gericht op het ontdekken. Je reist samen met medestudenten en docenten door de geschiedenis van de filosofie. Door middel van essay's en referaten ontstaat er persoonlijke affiniteit met verschillende stromingen en filosofen.

Het ontdekken van de filosofie betekent niet dat je ook het gereedschap, wat de filosofie voor mij uitbeeldt, moeiteloos kan gebruiken. Zoals de punt van een potlood plotseling afbreekt, kunnen mijn argumenten plotseling worden weerlegt door iemand anders. In de master daarentegen wordt er verwacht dat wat je geleerd hebt direct tevoorschijn kunt halen en wetenschappelijk verantwoord kan bevragen. Tevens ook op kan schrijven en wat nog een veel grotere uitdaging is. De relatie met medestudenten en docenten verandert. Iedereen denkt te kunnen filosoferen, maar houdt zijn of haar uitgangspunten veilig opgeborgen thuis.

De onzekere houding die verwacht wordt in de bachelor, moet nu vervangen worden door een vastberaden, alwetende blik. Waar je in de bachelor wordt begeleid door middel van een vastliggend curriculum, wordt men in de master losgelaten en overspoelt met keuzes. Het gemiddelde essay telt evenveel woorden als de bachelorscriptie, waar je je eerder zo bang voor hebt gemaakt. Het bevragen van het wordingsproces is begonnen. Ik ben bang om te vragen. Niet lang van nu krijg ik de bevestiging van wat mijn leven kan zijn. Filosoof, schrijver, juf of misschien wel (zoals medescholieren op de middelbare school voorspelden) huisvrouw. Hoewel de bevestiging van wat of wie je bent en wat je functie is op deze wereld altijd beangstigend zal zijn en de studie filosofie niet per se alle deuren naar een succesvolle carrière opent, ben ik nu ik dit dankwoord schrijf, heel trots dat het gelukt is.

Deze thesis, de onderwerpen, de argumenten, de bewijsvoering en ga zo maar door zouden er niet zijn geweest, als ik Hannah Arendt niet had ontmoet en ook niet verliefd op haar denken was geworden. Het was geen liefde op het eerste gezicht en vooral heel uitputtend en onbegrijpelijk, maar wie zegt dat relaties makkelijk zijn.

Ik durf niet te zeggen dat ik Arendt kan spreken en waarschijnlijk bevind ik mij nog steeds aan de oppervlakte van wat haar denken werkelijk behelst. Wellicht was het anders geweest als ik niet zoveel aan mezelf had getwijfeld. De vriendschap tussen mij en mezelf is kennelijk nog niet in harmonie. Juist om deze reden is het van belang, om van de fysiek en mentaal verstikkende bijwerkingen die vaak nog sterker zijn dan het schrijven van de thesis, afscheid te nemen.

Het is niet de wetenschappelijke focus waar ik aan het einde van de studie wijsbegeerte mee doorbreek, maar mijn idee van het onvermogen om te kunnen denken zoals dat van je wordt verwacht. Op zo'n manier dat je er punten mee scoort, maar niet langer weet of wat je zegt behoort tot wat iemand anders wil horen of dat wat rechtstreeks uit jezelf komt. En dat gegeven gaat rakelings met dat wat ik hierboven heb besproken, dat wat 'vergeving' wordt genoemd. Is vergoeding afhankelijk van het zien van de blik van de ander? Nee, want dan zou het geen zuivere vorm van vergoeding zijn. En ook geen waardevolle thesis. Laat mij maar ronddwalen op dat wat menigmaal de oppervlakte wordt genoemd, maar wat voor mij niet minder aanspreekt, tegen de grenzen van het theoretische kader in.

Gijs, ik weet nog dat ik in februari 2011 heb gevraagd of jij mijn begeleider wilde zijn en dat ik heel andere ideeën had om over te schrijven. Ik meen dat ik de focus wilde verleggen naar geweld. Het is opmerkelijk dat het nu



ondertussen september 2013 is en de ideeën die ik had zo'n vier keer over de kop zijn gegaan. Dat geeft aan dat ik altijd een enorme vrijheid heb ervaren om verschillende zaken met je te bespreken. Ik weet niet precies hoe je het doet, maar iedere keer na een ontmoeting op de faculteit en de gesprekken die niet altijd direct over de stof gingen, wist ik toch hoe ik verder moest gaan. Daarbij vond ik prettig en veilig dat er de ruimte was om mijn onzekerheden te delen. Je ging daar altijd zorgvuldig, maar ook praktisch mee om. Ik wil je hartelijk bedanken voor je begeleiding, alle stukken die je hebt moeten lezen en herlezen en het vertrouwen dat je mij hebt gegeven. Zonder jouw kritische blik en enthousiaste medewerking had ik niet zo'n mooie thesis kunnen schrijven.

Tim, ook met jou heb ik in het vroege stadium zitten brainstormen. Het boek *The Roots of Evil* (2005) van John Kekes noem ik uiteindelijk niet in mijn thesis, wel het Milgram-experiment waarvan ik tot dan toe nog weinig wist. Als ik onzeker was of het allemaal wel zou lukken, en ik deelde dat met jou, dan twijfelde je er niet over dat het wel goed zou komen. Ik was gelukkig toen ik het bericht kreeg dat je geen inhoudelijke opmerkingen had. Ik heb denk ik zo'n tien minuten gewacht voordat ik de mail durfde te openen. Bovendien staan door jou alle komma's op de juiste plaats, wat niet geheel onbelangrijk is! Dankjewel Tim en tot ziens in mijn nog-te-openen boekenwinkel.

Ivanka, ik kan het niet anders verwoorden, maar jij was mijn grootste steun als het ging om de momenten dat ik op zondag weer aan mijn thesis zat te werken en de zon uitbundig scheen. Of tijdens de kerstvakantie van 2012, wanneer je extra tijd hebt om zonder werk en andere verplichtingen rustig na te denken, maar je toch ook verlangt naar de momenten waarop je daadwerkelijk vakantie hebt. Ik kon je altijd een berichtje sturen, waarna jij mij weer enthousiasmeerde om 'met goede moed' verder te gaan. Ik ben trots op ons. We zijn geslaagd.

Les filles sophies, de meest bijzonder groep die er bestaat en waar ik trots op ben dat ik er deel van uitmaak. Onze twee wekelijkse ontmoetingen, de ruimte die er is om angsten, twijfels en onzekerheden te delen, maar ook de prachtige verhalen van en over vrouwen die we gezamenlijk lezen. Ik vergeet iets: o, ja, de gedenkwaardige pyama-party's! De filles leren mij spreken. Ik dank jullie, lieverds.

Marijke, ik wil je bedanken voor het lezen en redigeren van verschillende stukken uit mijn thesis. Ik waardeer dat je daar de tijd en aandacht voor wilde nemen. Ik heb veel geleerd van jouw opmerkingen en steeds beter leren schrijven. Wat ik heel erg lief vond was dat je mij vaak herinnerde dat ik toch wel erg ver was en veel werk had verzet. Dan riep je mij terug om daar even bij stil te staan. Nog meer ben ik jou dankbaar voor je vriendschap.

Dora, we zijn samen begonnen. Het was fijn om de studie met jou te delen. Hoe we tegelijkertijd het bachelor-diploma hebben behaald, maar ook de wat moeizame momenten tijdens de master. Dankjewel voor mijn ontmoeting met het OT-theater en de gesprekken en ontroering die het theater, de mensen en de toneelstukken teweeg hebben gebracht. Ik ben nog altijd verdrietig dat OT, zoals het was, niet meer is. Ik kijk uit naar jouw afstuderen en de voortzetting van onze vriendschap.

Sanne, lieve lieve Sanne. Als ik aan het dankwoord denk, dan ook aan jou. Ik vond het bijzonder dat ik met jou kon spreken over jouw thesis proces en de moed die je toonde om het af te maken. Daarom wist ik ook dat jij mij zou begrijpen als ik het even niet meer wist en dat voelde heel veilig. Er zijn veel momenten, maar drie ervan wil ik hier benoemen. Het eerste moment was ons bezoek aan de tentoonstelling van Diane Arbus in Amsterdam, daar is een deel van mijn titel ontstaan. Het tweede moment was jouw bezoek bij mij thuis om de inhoud van mijn thesis vorm te geven: de allereerste inhoudsopgave. Het laatste moment, en dat zijn er dus meer, zijn onze avonden bij Stalles. Dankjewel Sanne, voor jou en voor het kleine meisje.

Oma Phien, dankuwel voor het oma-zijn, zoals de kopjes thee met een boterham en de grappige bijkomstigheid dat u altijd zo fijn kan vertellen over uw kleindochter die – zoals u zegt - met een heel moeilijk onderwerp gaat afstuderen. Ik vond het bijzonder dat ik met u kon spreken over oorlogsherinneringen en de botsingen, zeker wanneer je spreekt over vergeven, die er tussen generaties is ontstaan. En natuurlijk over opa.

Marlon en Corina, ik wil heel veel zeggen, maar ik dank jullie (en dat is niet alleen nu) voor jullie familie-zijn.



Marlon, grote broer, ik ben heel erg blij dat je mijn thesis wilde vormgeven. Het maakt het afstuderen meer dan compleet. En dat je er voor me bent, op jouw eigenzinnige manier, zelfs wanneer je heel druk bent. En voor het feit dat je mij altijd een stresskip noemt, eigenlijk vind ik dat heel grappig.

Papa en mama, het is geen nieuws, maar zonder jullie stond ik hier niet. Het was heel fijn om op te groeien bij en met jullie. Mama, zou het dan toch onbewust invloed hebben gehad hoe jouw boekenkasten altijd gevuld waren met literatuur over de Tweede Wereldoorlog? Ik vond het bijzonder dat ik met jou naar het herdenkingsconcert ben geweest over het leven van Jules Schelvis. We hebben weinig woorden gedeeld, maar wel samen veel gevoeld. En zo gaat het altijd, en zo weet jij ook altijd alles. Papa, hoe ouder ik word, hoe meer ik beseft dat ik op je lijk. En ik ervaar dat als een groot compliment. Met weinig woorden heb je mij de belangrijkste levenslessen meegegeven. Ik weet niet of je het leuk vindt, en of het iets voor je betekent, maar je zou (zoals ik vaker zeg) een goede filosoof zijn. Ik heb jullie lief tot het einde van de wereld.

Reza taaitaai, de persoon waar je mee leeft terwijl je denkt en schrijft verdient extra dank en liefde. Zo zijn we al sinds 2010 niet meer op vakantie geweest, want ik moest aan mijn thesis werken en zowel in de zomer van 2011 als 2012 afstuderen. Waarschijnlijk zal je liever mijn thesis uit het raam gooien, dan het lezen. Maar het belangrijkste en dat waardeer ik enorm aan jouw grote hart, is dat jij er altijd voor hebt gezorgd dat ik alle ruimte had om te werken en nooit (echt) hebt geklaagd als ik weer eens niet thuis was door al mijn bezigheden. Ik heb zoveel geleerd van de twee werelden die samen zijn gekomen en ik ben gegroeid van de liefde die jij voor mij over hebt. Ik weet bijna zeker dat ik verschillende keuzes niet had gemaakt, maar deze had laten leiden door angst, als jij niet altijd zo'n vertrouwen in mij had gehad. *Man ham baraje dooset daram.*

