

William Jozef Denayer, *Handelen en denken bij Hannah Arendt. Een ontologie van het actieve*, Proefschrift Rijksuniversiteit Leiden, 29 juni 1993.

Dit proefschrift, dat al weer drie jaar geleden in Leiden werd verdedigd, is actueler dan ooit en verdient het onder de aandacht te worden gebracht. Direct na het verschijnen werd deze studie nauwelijks gesignaleerd. Ook later, toen Denayer op basis van zijn dissertatie in *Acta Politica*, 1994, nr. 1, voortborduurde op zijn analyse, heeft dat niet veel aandacht getrokken. Dat het hier om een bijdrage gaat in de sfeer van de politieke filosofie en het politieke denken, en derhalve geen gemakkelijke stof vormt, kan niet als excuus dienen. Evenmin mag de niet erg toegankelijke Zuidnederlandse stijl en taal van Denayer ter vergoelijking van het gebrek aan belangstelling worden opgevoerd.

Het proefschrift van Denayer is niet actueel vanwege het simpele feit dat het aan Arendt is gewijd. In dat opzicht is de promovendus in 1993 een van de velen die, ook binnen het Nederlands taalgebied, het gedachtengoed van deze twintigste-eeuwse politieke denker opnieuw aanspreken en uitdragen. De studie van Denayer is evenwel bijdetijds omdat het op een verrassende wijze Arendt een plaats geeft in een reeks van recente studies waarin het maatschappelijke en politieke leven consequent begrepen wordt als uitkomst van menselijk optreden waarin diverse modaliteiten van gedrag gecombineerd een rol spelen: handelen, denken, willen, oordelen. In deze uitgebalanceerde benaderingswijze – op een verkwikkende manier contrasterend met het lawaai van een postmodernisme – wordt afstand genomen van de steeds terugkerende tendens om het menselijk optreden te reduceren tot één van de modaliteiten, zoals dat bij voorbeeld het geval is bij het invloedrijke rationalisme. Als meest uitgesproken representant van deze hedendaagse uitgebalanceerde benaderings-

wijze noem ik Stephen Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990.

Dat Arendt deel uitmaakt van deze actuele stroming, waarin het accent opnieuw, zoals eerder bij andere klassieke denkers, komt te liggen bij een combinatie van modaliteiten van gedrag, is op het eerste oog verrassend. Immers, Arendt wordt geassocieerd met een specifieke definitie van het politieke gedrag, waarin het accent ligt op het actieve, op het handelen. De andere gedragscomponenten verdwijnen hier naar de achtergrond. Hoe kan dan toch Arendt gerekend worden tot de auteurs die de verschillende gedragsmodaliteiten in onderling verband recht doen?

Die bijstelling van de gangbare interpretatie van Arendt wordt mogelijk en zichtbaar omdat Denayer, in afwijking van andere exegeten van haar werk, zich niet uitsluitend baseert op de hoofdwerken: *The origins of totalitarianism* (1951), *The human condition* (1958), *Between past and future* (1961) en *On revolution* (1963). In deze publikaties wordt door Arendt de kern van de politiek verbonden met het 'actieve', met het handelen. Zij legt in haar analyse van het totalitarisme en revoluties waarin het authentieke karakter van de politiek het onderspit delft, de kern van politiek bloot. Het is de van haar bekend geworden omschrijving van politiek als handelen in een directe en voortdurende betrokkenheid op en confrontatie met anderen als anderen.

Tegen de achtergrond van deze geprononceerde definitie en analyse van politiek in termen van *vita activa* onder verwijzing naar de gevaren van een *vita contemplativa*, wordt door exegeten van Arendt haar latere werk, vooral *The life of the mind* (1978) als een 'Fremdkörper' gezien, als een op latere leeftijd terugkeren naar haar oorspronkelijke studieobject: de metafysica. In deze opvatting bestaat er dan ook geen verband tussen haar eerdere en bekende

publikaties en het latere *The life of the mind* of het posthume *Hannah Arendt lectures on Kant's political philosophy* (1982). Dat Arendt in die latere werken zelf geen relatie met haar eerdere werk legt – zoals Denayer vermeldt – droeg er extra aan bij dat die latere werken in het totale oeuvre beschouwd gingen worden als moeilijk te plaatsen 'na-komers'.

Denayer heeft zich door die gebruikelijke benadering van het werk van Arendt niet van de wijs laten brengen. Hij heeft zich niet alleen verdiept in het hoofdwerk van Arendt, maar ook het latere werk ter hand genomen, in het bijzonder *The life of the mind*. Die verkenning leidt bij hem tot de conclusie dat in tegenstelling tot wat de meeste exegeten van Arendt beweren, haar latere werk in het geheel niet losstaat van het eerdere. Er is geenszins sprake van op zich staand en geïsoleerd later werk. Integendeel, in dat latere werk wordt de evolutie in het denken van Arendt bekroond met aanvullingen en een verdere uitdieping ten opzichte van haar eerdere werk. Daarbij komt het accent te liggen op de verschillende faciliteiten van de geest: het denken, het oordelen en de wil. Met name wordt in het bijzonder aandacht besteed aan het oordelen en de wil, en aan de onderlinge verhouding tussen deze faciliteiten. Men dient hierbij te beseffen dat in het (politieke) denken met name het oordelen en de wil sterk zijn verwaarloosd. Op deze wijze doet Arendt met haar laatste publikaties recht aan de uiteenlopende componenten van het politieke gedrag en aan de wijze waarop spanningen omgezet worden in schikkingen tussen deze componenten. Dit alles betekent een belangwekkende aanvulling, verrijking en verdieping van haar oorspronkelijke omschrijving van het politieke in termen van *vita activa*. Betreft men het latere werk in een beoordeling van Arendt, dan ontstaat een geheel ander en – zoals eerder omschreven – meer gebalanceerd profiel.

Op deze wijze is de studie van Denayer meer dan enig andere ook een geschikte (zij het geen gemakkelijke) introductie in het werk van Arendt met het oog op actuele gedachtenvorming over het politieke. Hem komt de eer toe dat hij met zijn dissertatie die aanvulling en verdieping bij Arendt in beeld brengt, waarmee zij op een geheel andere wijze actueel is dan in haar vroegere werk. Door deze reconstructie van de 'jonge' Arendt én de 'oude' Arendt en van de evolutie in haar denken presenteert Denayer een vrouw die kan worden gerekend tot de categorie grote denkers, die de verschillende modaliteiten en daarmee de ambiguïteit in het (politieke) handelen niet hebben weggeschreven, maar juist tot de kern

van reflexie hebben gemaakt, zoals eerder haar belangrijke inspiratoren Augustinus en Kant dat deden en zoals recent het geval is bij Toulmin. Tegen deze achtergrond is het wellicht ook minder verrassend dat de afgelopen jaren tijdens de jaarlijkse bijeenkomsten van de American Political Science Association niet alleen sessies over Hannah Arendt maar ook die over 'Augustinus en de moderne tijd' tot de drukst bezochte behoorden.

A.M.J. Kreukels
Universiteit Utrecht

M. Passerin d'Entreves, *The political philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, 1994.

M.G. Gottsegen, *The political thought of Hannah Arendt*, Albany State University Press of NY, 1994.

De titels lijken bedrieglijk veel op elkaar, de kwaliteit van de inhoud verschilt hemelsbreed. Zo zorgvuldig gecomponeerd en helder geschreven het ene boek is, zo slordig en vaag is het andere. *The political philosophy of Hannah Arendt* van Maurizio Passerin d'Entreves is ongetwijfeld een van de beste inleidingen op Arendts politieke filosofie. *The political thought of Hannah Arendt* van Michael Gottsegen roept daarentegen op bijna elke pagina vraagtekens en kritiek op.

Als recensent heb ik vaak ervaren dat een negatieve bespreking meer ruimte vraagt dan een positieve. Kritiek heeft kennelijk meer argumenten en voorbeelden nodig om overtuigend over te komen dan lof. Toch zal ik hier proberen mijn aandacht zo gelijk mogelijk over beide boeken te verdelen. Omdat mijn oordelen over beide boeken zo verschillend zijn, probeer ik ze niet in één overzichtsartikel samen te vatten. Het gevaar van contaminatie van kwaliteiten lijkt mij in dit geval te groot. Liever houd ik beide studies zo strikt mogelijk gescheiden.

Het lezen van *The political thought of Hannah Arendt* lijkt op de wanhopige poging om een glad stuk zeep onder de douche stevig in de hand te houden. Op de meest onverwachte momenten ontglipt het vertoog aan de lezer. Deze wordt voortdurend gedwongen zich af te vragen waarom hij bij vlagen de indruk krijgt dat dit boek over iemand anders gaat dan de Arendt die hij zowel uit haar eigen werk als

uit veel secundaire literatuur redelijk meent te kennen. De vele verwijzingen naar Arendt-teksten verminderen dit gevoel van glibberigheid nauwelijks. Integendeel, je gaat ze naslaan om te kijken of ze kloppen, wat vaak niet helemaal en soms helemaal niet het geval is. Het lezen van Gottsegens studie wordt zo al met al een vermoeiende bezigheid.

Wat zijn de redenen hiervoor? Een eerste reden ligt in het taalgebruik. In plaats van nauwgezet Arendts eigen – het zij toegegeven vaak eigenzinnige – vocabulaire te gebruiken, probeert Gottsegen haar ideeën in andere begrippen te vertalen. Deze hebben voornamelijk een psychologiserende connotatie. Omdat Arendt in haar politieke denken juist het psychologiseren scherp afwijst, zit Gottsegen er met zijn woordgebruik voortdurend net naast. Om maar een aantal voorbeelden te geven: op p. 26 stelt Gottsegen dat als volgens Arendt 'het zelf zichzelf leert kennen in overeenstemming met de wijzen waarop het gekend wordt door anderen (op intersubjectieve wijze), het zelf zich zal leren kennen als een amalgaam van maskers, zonder over een coherent centrum te beschikken. Hoe kunnen we deze uiterlijke verscheurdheid en innerlijke gespletenheid overwinnen?' De begrippen die in deze zinnen worden gebruikt, komen niet of nauwelijks bij Arendt voor. Toch verwijst Gottsegen in een voetnoot naar twee plaatsen in *The human condition* (p. 212-215-322). Daar komen ze echter ook niet voor. Op de genoemde plaatsen heeft Arendt het over de arbeidsbeweging en het gevaar dat 'arbeiden' de mens tot soortwezen reduceert. Wat dit met Gottsegens zinnen te maken heeft, wordt mij bij herhaalde herlezing nog steeds niet duidelijk.

Nog één psychologiserend voorbeeld. Twee pagina's verder heeft Gottsegen het over 'de zelf-openbaring' van de burger die in zijn handelen 'een zelf openbaart dat altijd in een proces van vorming en verduidelijking begrepen is'. Als je wanhopig de pagina's opslaat waar deze zin een samenvatting van pretendeert te zijn (*The human condition*, p. 184-185), merk je daar dat het gaat over het arendtiaanse thema van het verhaal dat iemands leven tot een eenheid maakt en dat hij of zij nooit zelf als verteller volledig beheersen en maken kan. Niets geen 'zelf' dat zich in allerlei 'processen' ontplooit en manifesteert.

Een tweede reden waarom je als lezer nauwelijks greep krijgt op *The political thought of Hannah Arendt* is dat Arendt hierin eerder als activiste en idealiste dan als filosofe en denker wordt gepresenteerd. Gottsegens uitgangspunt is dat Arendt in

haar boeken een oproep tot de lezers richt om in het publieke domein als handelende burgers naar voren te treden. Zij zou ernaar hebben gestreefd aan het politiek handelen de ereplaats terug te geven die het oorspronkelijk bij de Grieken had. Volgens Gottsegen bestaat de verborgen onderstroom uit het denken van Arendt die hij aan het licht pretendeert te brengen, uit 'het geloof dat een vernieuwde politiek de mensheid uit haar gevallen status kan oprichten'. Hij heeft het over 'de idealen' die Arendt ons moderne mensen voorhoudt en over 'de ideale burgers' die zij ons ten voorbeeld afbeeldt.

Op deze wijze wordt de filosofe die als opdracht voor de politieke theorie formuleerde om 'te denken wat wij doen' tot een activiste die idealen beleed en wilde verwerkelijken. Omdat hij beter dan Arendt zelf 'de diepere logica' van haar denken meent te begrijpen, weet Gottsegen ook wat zij eigenlijk in diepste wezen wilde. 'Met dit doel [van het ideaal van het herstel van handelen] in haar geest werd Arendts analyse opgezet.' Terwijl Arendt in haar voorwoord van *The origin of totalitarianism* stelt dat het haar erom gaat de recente geschiedenis 'te begrijpen' om op deze wijze 'bewust de last van onze eeuw te dragen', maakt Gottsegen haar in de eerste plaats tot een wereldverbeteraar. Zeker, voor Arendt betekende 'begrijpen' ook 'het verzet tegen de werkelijkheid', maar ze was genoeg door het politiek realisme van Marx en Machiavelli beïnvloed om de werkelijkheid niet haar idealen voor te houden, zoals Gottsegen suggereert.

Zowel het psychologiserende taalgebruik als de interpretatie van Arendt als politiek activiste zetten de lezers van *The political thought of Hannah Arendt* van meet af aan op het verkeerde been. Alle deelanalyses van Arendts filosofie, hoe verdienstelijk soms ook, glibberen weg binnen dit kader dat wezensvreemd is aan haar denken. Overigens ontspreken ook helaas veel deelanalyses en interpretaties van Gottsegen los van dit kader.

Voor al zijn eigen moralisme speelt Gottsegen hierbij parten. Hij stelt bij voorbeeld (p. 31-32) dat Arendt nooit echt kan menen dat mensen door grote daden te verrichten onsterfelijkheid kunnen bereiken. In de eerste plaats schrijft hij haar in deze interpretatie de idee toe dat de mens zijn eigen leven eigenlijk waagt als onderdeel van een groter onsterfelijk geheel 'terwille waarvan hij zijn eigen beperkte bestaan op het spel zet'. Alleen door op deze wijze 'een verbinding tot stand te brengen tussen zichzelf en iets dat zijn eigen korte leven te boven gaat', zou de mens zijn 'angst' voor de dood en de betekenis-

loosheid kunnen overwinnen. Is het nodig te stellen dat de Arendt-tekst waarnaar verwezen wordt over iets heel anders gaat? Gottsegen lijkt hier eerder te doelen op Fromms kritische analyse over 'de angst voor vrijheid' waarvoor mensen in het fascisme wegluchten, dan over Arendts individu, dat ook in het aangezicht van de dood grote daden stelt, zodat de verhalen over hem voortdurend doorverteld kunnen worden. En alsof Thucydides' weergave van Pericles' beroemde lijkrede niet van het tegendeel getuigt, twijfelt Gottsegen openlijk of deze eeuwige roem echt haalbaar is.

In de tweede plaats stelt Gottsegen dat het bij Arendt niet om 'grote' maar om moreel goede daden kan gaan. Alleen de deugd verdient het om in verhalen onsterfelijk gemaakt te worden. Waar Arendt o.a. het onvertaalbare *virtu*-begrip van Machiavelli gebruikt, de uitstekendheid van iemand die uitblinkt, heeft Gottsegen het over 'virtue', deugd. Helaas in de lijn van zijn activistische interpretatie aarzelt hij niet te suggereren dat Arendt haar lezers met haar uiteenzettingen vooral het ideaal van de deugd ter navolging wil voorhouden.

The political philosophy of Hannah Arendt is strak, zelfs op het eerste gezicht schools, gecomponeerd. Na een uitvoerige inleiding worden vier hoofdstukken gewijd aan evenzovele kernbegrippen bij Arendt: modernity, action, judgment en citizenship. Elk hoofdstuk bevat een nauwgezette weergave van haar denken en legt er een aantal centrale spanningen van bloot, om met 'kritische vragen' hierover te besluiten. De weergave van Arendts filosofie is echter zo helder en concies, de analyse van de spanningen hierbinnen zo scherpzinnig en de eigen overdenkingen zo kritisch en congeniaal aan Arendt, dat ik niet aarzel deze simpel opgezette studie van Passerin d'Entreves in zijn soort als een klein meesterwerk te beschouwen.

In zijn inleiding maakt de auteur duidelijk dat Arendt binnen geen enkele hedendaagse politiek-filosofische stroming ingepast kan worden. De traditionele categorieën van conservatisme, liberalisme en socialisme voldoen in elk geval niet. Ook hoort ze zeker niet onder het communitarisme, al worden onderdelen van haar denken door communitaristen dankbaar als munitie gebruikt in hun strijd tegen het liberalisme. Een aantal communitaristische ideeën, met name de nadruk op traditionele bindingen en gewoonten, zouden Arendt echter een gruwel zijn geweest. Daarnaast was zij haar hele leven een verdediger van constitutionalisme en de klassieke men-

senrechten. Als er al een traditie is waar zij aan verwant is, is het die van het burgerrepublikenisme. Eerder dan om een duidelijke stroming gaat het hier echter om op een aantal punten verwante denkers, waartoe in elk geval Aristoteles, Machiavelli, Montesquieu, Jefferson en Tocqueville behoren. In deze traditie wordt het politieke handelen van de burger als een hoge waarde op zich beleefd. Niet omdat de politiek tot overeenstemming over een gemeenschappelijke idee van het goede leven zou leiden, maar omdat zij elke burger de mogelijkheid geeft zich via woorden en daden te manifesteren, wordt in deze visie de lof ervan gezongen.

De beste manier om in een recensie recht te doen aan de scherpzinnige analyses van Passerin d'Entreves is misschien om een van de centrale spanningen in het denken van Arendt kort te schetsen. In zijn bespreking van het burgerschap onderscheidt de auteur bij Arendt twee verschillende opvattingen van de publieke ruimte. In de eerste, die hij 'dramaturgisch' noemt, wordt deze ruimte vooral gecreëerd om de burgers de mogelijkheid te geven zichzelf zichtbaar te maken. De publieke ruimte is hier met name de plaats voor het verrichten van grote daden en het spreken van gedenkwaardige woorden. Hier kan de burger in voortdurende strijd en competitie met zijn medeburgers schitteren en uitblinken. In de tweede opvatting is de publieke ruimte vooral een plaats van onderlinge communicatie en gezamenlijke handelingen. Op basis van gelijkheid en solidariteit gaan mensen hier relaties aan waarin zij tot oordelen komen en anderen via de taal van hun oordeel proberen te overtuigen.

Het zou te gemakkelijk zijn om te suggereren dat beide aspecten simpelweg naast elkaar kunnen bestaan, zoals dat misschien in het Athene van Pericles of het Florence van Machiavelli inderdaad even het geval was. Daarvoor is, zo laat Passerin d'Entreves overtuigend zien, de spanning ertussen in het oeuvre van Arendt te groot. Bovendien berust de dualiteit in Arendts denken over de publieke ruimte op een meer fundamentele dualiteit, die ook in haar handlingsbegrip tot uitdrukking komt. Hierbinnen kan een expressieve en een communicatieve variant worden onderscheiden. In de eerste conceptualiseert Arendt handelen als de menselijke activiteit die het individuen mogelijk maakt hun unieke identiteit te openbaren, het 'wie' dat de mens onderscheidt van het met allen gedeelde 'wat'. Door uit te blinken en zich te onderscheiden – de held Achilles is hier het model – kunnen mensen zelfs in hun korte leven onsterfelijkheid verwerven. De tweede variant bena-

drukt hiertegen de gezamenlijkheid en solidariteit die mensen via handelen bereiken. Alleen door gezamenlijk te handelen, zo stelt Arendt, ontwikkelen burgers *macht*, die tegenover de *kracht* van het individu staat. Handelen is in deze conceptualisering niet zozeer een manier voor individuen om zich tegenover en in vergelijking met anderen te onderscheiden, als wel om met anderen communicatieve relaties aan te gaan die gekenmerkt worden door processen van gemeenschappelijke oordeelsvorming en pogingen de medeburgers door woorden te overtuigen.

Het zal duidelijk zijn dat beide varianten van handelen hun weerslag hebben op Arendts ideeën over burgerschap. Vanuit de expressieve variant wordt het publieke domein vooral een schouwtoneel waar de spelers naar erkenning en roem streven. De *virtu* van Machiavelli komt hier dicht bij de virtualiteit, zeker als Arendt het voorbeeld van de uitvoerend kunstenaar, de fluitspeler, uitvoerig becommentarieert. Als handelen daarentegen als communicatief wordt beschouwd, wordt de publieke sfeer voor de burger vooral een plaats van overleg waarin overtuigende woorden en goede argumenten gezamenlijkheid tot stand dienen te brengen.

Passerin d'Entreves laat zien dat Arendt in haar hele oeuvre met beide concepten heeft geworsteld. In *The human condition* staan ze onbemiddeld naast elkaar. De expressieve, agonale variant van het 'altijd de beste willen zijn', die Gottsegen zo tegen de haren instrijkt dat hij deze weg moet interpreteren, valt hier echter het meest op. In haar latere werk verschuift Arendt de aandacht langzaam naar de communicatieve variant. Met name haar opvattingen over oordelen dat plaatsvindt vanuit een gedeelde gemeenschappelijke achtergrond waarbij men zich zo goed mogelijk in het standpunt van anderen probeert in te leven, benadrukt het communicatieve aspect van het menszijn. Mensen kunnen hun persoonlijke meningen tot representatieve oordelen uitbouwen door hun eigen gezichtspunten uit te testen en uit te zuiveren via een open democratisch debat, waarin iedereen aangemoedigd wordt zijn eigen gezichtspunt te verruimen door dat van anderen te erkennen.

Als ik mij tot slot een kritische opmerking bij *The political philosophy of Hannah Arendt* veroorloof, dan is het dat deze studie eigenlijk geen conclusie kent. Zeker, officieel staat er boven de laatste pagina 'Conclusies'. Die blijkt echter niet meer dan een nette samenvatting te zijn van het vierde hoofdstuk over 'burgerschap'. Passerin d'Entreves heeft een

eigen synthese van zijn beschouwingen uit de vier hoofdstukken kennelijk als te ambitieus ervaren. Nu staan deze, ondanks een aantal impliciete verbindingslijnen, waarvan ik er boven één aangaf, los naast elkaar. Aan de waarde van deze gedegen studie over de politieke filosofie van Hannah Arendt doet dit echter gelukkig weinig af. Want ook Arendts denken was tenslotte niet alleen onaf, maar ook spanningsvol en weerbarstig.

H.J. Achterhuis
Universiteit Twente

Phillip Hansen, *Hannah Arendt. Politics, history and citizenship*, Polity Press, Cambridge, 1993.

In het opzwellend rumoer rond Hannah Arendt is Phillip Hansen niet de enige die claimt de vinger op de 'geest' van haar werk te hebben gelegd. Afgaande op zijn bijna volledige gebrek aan aandacht voor de hedendaagse 'Arendt-receptie' zou men dit bijna wel denken. Toch valt er ook wat te zeggen voor deze eigengereidheid. Het behoedt hem voor de verleiding een positie ten aanzien van Arendt in te nemen. In plaats van te veel 'over' Arendt te denken, nodigt Hansen ons uit om 'met en tegen' Arendt te denken. Zoals Arendt niet een theorie 'over' de politiek had, maar probeerde – althans dat oppert Hansen – 'the temper' van het politieke leven te vatten, zo probeert hij de geest van haar werk te pakken te krijgen.

Hannah Arendt. Politics, history and citizenship bevat dan ook niet zozeer een uiteenzetting van de ontwikkeling van haar werk in relatie tot haar intellectuele discussianten, haar persoon of de tijd waarin ze leefde, als wel een doordenking van de centrale thema's van haar werk: Geschiedenis, de Polis, Totalitarisme en Revolutie. De verschillende kernen – werk, arbeid, *vita activa* en *vita contemplativa*, vrijheid, handelen en de publieke sfeer – mogen hier en daar opduiken en ongedwongen hun rol spelen. Trouw aan haar geest laat Hansen de complexiteit en rijkdom van haar werk bestaan, zonder, zoals zo vaak gebeurt, het te dwingen in allerlei systematische classificaties en schema's.

De belangrijkste drijfveer achter deze exercitie is de vraag wat Arendts werk voor ons kan betekenen. 'Ons' is dan vooral de groep hedendaagse links marxisten waartoe Hansen zich rekent (hij bedankt

C.B. MacPherson als zijn mentor). Hansen ziet Marx als de centrale invloed op Arendts politieke denken, vooral wat betreft zijn verlangen om de 'wereld te veranderen', zijn ambivalente, niet geheel afwijzende houding ten aanzien van westerse standaarden en zijn begunstiging van de wereld van het handelen boven de wereld van het denken. Arendt had echter ook fundamentele kritiek op Marx. Hansen begint met een analyse van Arendts kritiek op het moderne historisch bewustzijn dat – in tegenstelling tot de antieke historiografie – politiek handelen in de weg staat. De moderne geschiedenis, evenals de moderne wetenschap en techniek, onderwerpt mensen aan 'noodzakelijke' krachten en ontnemt hun de mogelijkheid en verantwoordelijkheid om zelf te denken en te handelen. Volgens Arendt offert ook Marx uiteindelijk de menselijke vrijheid op aan de noodzaak van produktiviteit. Hansen meent echter dat ze Marx geen recht doet en voorbij gaat aan de bezorgdheden die ze delen. Hij probeert haar idee van politieke vrijheid te verbinden met Marx' verlangen om het proces van produktie rationeel te beheersen. En passant verdedigt Hansen Arendt hierbij tegen de aantijging dat ze geen oog zou hebben voor de problemen van een leven geleefd onder het juk van de 'noodzakelijkheid' en dat haar politieke ruimte alleen voor een vrijgestelde elite zou zijn. Wel opent de verbinding met Marx de mogelijkheid voor een arendtiaanse benadering van een centraal vraagstuk binnen de linkse politiek, namelijk de ruimte voor vrijheid en pluraliteit in de sfeer van arbeid en werk zelf.

In zijn tweede hoofdstuk schetst Hansen de contouren van wat voor Arendt 'echte' of authentieke politiek was, het publieke leven binnen de *polis*. Hij valt de critici aan die menen dat Arendts politiek leeg is en geen normatieve standaarden levert. Hij betoogt dat Arendt deze standaarden vond in de noties van vrijheid, actie en publiek domein. De politieke moraliteit inherent in deze noties werkt hij uit aan de hand van Arendts nadruk op het vermogen om beloften te doen en te houden en het vermogen om te vergeven. Verder benadrukt hij dat deze standaarden wel degelijk praktisch handvatten bieden, zowel voor de kritiek van bestaande instituties als voor de ontwikkeling van nieuwe instituties. Volgens Hansen is de benadering van Arendt beter afgestemd op de problemen van representatieve democratie of van de gespannen verhouding tussen privé en publiek domein dan die van linkse critici zoals George Kateb of de feministe Mary O'Brien.

In het derde en misschien wel interessantste

hoofdstuk bespreekt Hansen de vormen van 'valse' of niet-authentieke politiek die opkomen wanneer de condities voor echte politiek afwezig zijn. Hier komt het ontologische karakter van Arendts werk het sterkst naar voren, aldus Hansen. Hij betoogt dat er menselijke verlangens, behoeften en doeleinden zijn die volgens Arendt alleen volledig tot uitdrukking kunnen komen in de politieke activiteit binnen een vrije en stabiele publieke sfeer. Als niet aan deze behoeften wordt tegemoet gekomen op een gezonde manier – die pluraliteit, solidariteit en vrijheid bevordert – dan zullen ze zich uiten in allerlei ongezonde vormen van politieke activiteit. De 'valse' vormen van politiek binnen de liberale democratie die Hansen bestudeert, komen alle tegemoet aan fundamentele menselijke verlangens: de staat biedt een manier om samen te leven die beter is dan totale eenzaamheid, ideologie is een vorm van zingeving, geweld kan een uitdrukking zijn van echte emotie, liegen binnen de politiek kan mensen een gevoel van vertrouwdeheid en zekerheid bieden, massacultuur en 'entertainment' beantwoorden de menselijke behoefte aan gedeelde oriëntatie. Arendt gaat niet buiten deze vormen van politiek staan. We moeten van haar de fundamentele aantrekkingskracht begrijpen die deze vormen van politiek hebben op mensen. Ze neemt de menselijke behoeften waar ze aan beantwoorden als uitgangspunt en breekt waar ze een uitdrukking krijgen in valse vormen van politiek die menselijke oordeelsvorming kapot maken, handelen vernietigen en pluraliteit en vrijheid ontkennen.

De ultieme vorm van valse politiek is totalitarisme, de extreme perversie van echte menselijke behoeften en de meest schrikwekkende bedreiging van onze menselijke status als politieke wezens. Hansen koppelt Arendts notie van totalitarisme los van het Koude-Oorloggebruik van het concept en hij onderscheidt Arendt van postmarxisten als Cornelius Castoriadis, Claude Lefort en Agnes Heller, die haar werk weliswaar benutten maar volgens Hansen aan de kern ervan voorbijgaan. Zij erkennen niet de specifieke totalitaire gevaren die niet alleen in de Sovjet-Unie, maar ook in westerse democratieën dreigen, zij bieden geen alternatieve vormen van politiek die vergelijkbaar zijn met Arendts notie van wereldlijkheid, vrijheid en handelen, en – dit vooral – ze staan niet open voor de mogelijkheden om aan totalitarisme te ontsnappen en 'echt' politiek te handelen. Arendts overtuiging dat zelfs ten tijde van de ergste totalitaire verschrikkingen individuele oordeelskracht en autonomie cruciale opties blijven, blijkt uit haar *Eichmann in Jerusalem*, een werk dat

Hansen dan ook, in afwijking van de andere genoemde auteurs, ziet als een belangrijk politiek theoretisch geschrift. Maar bovenal blijkt haar 'optimisme' uit de mogelijkheid van een echte revolutie – het onderwerp van Hansens vijfde hoofdstuk.

Hoewel volgens Arendt, evenals voor veel linkse denkers, totalitarisme zijn wortels heeft in de moderne uitwassen van kapitalisme en imperialisme, zoekt ze het antwoord op totalitarisme niet in een marxistische arbeidersstrijd of in radicale vormen van democratie. Arendt is bereid tot revolutie, een notie waar hedendaagse links nogal mee in zijn maag zit. Net als totalitarisme begrijpt Hansen ook revolutie als een ontologisch fenomeen: volgens hem staat revolutie bij Arendt voor het vermogen van mensen om een authentiek menselijk bestaan te realiseren. Arendt ziet in revolutie de belangrijkste moderne poging om een echt publiek domein tot stand te brengen. Poging is hier een kernwoord. Een echte *polis* is immers volgens Arendt nergens gerealiseerd en zal ook nooit komen. Revoluties zijn zelfs vaak een vorm van 'valse' politiek, bij voorbeeld als uiting van een historisch bewustzijn (wij revolutionairen zijn de dragers van de logica van de geschiedenis) of als uiting van een sociale strijd voor de bevrijding van armoede die uiteindelijk de oprichting van een echte publieke sfeer, waar mensen niet arm of rijk, maar zichzelf zijn, in de weg staat. Maar zelfs als revoluties 'echt' zijn, zijn ze meestal niet blijvend: revolutionairen vergeten de geest van de revolutie als ze de instituties moeten ontwikkelen die vormgeven aan hun idealen van vrijheid. Arendt meent zelfs, zo suggereert Hansen, dat deze kloof tussen het funderend revolutionair enthousiasme en de institutionele instandhouding van een politieke gemeenschap onoverbrugbaar is. Toch betekent dit niet dat het streven naar een 'echte' politiek zinloos is. Misschien, zo suggereert Hansen, moeten we *On revolution* zelf als een ontologie begrijpen: dat geen revolutie het probleem kan oplossen van hoe mensen moeten samenleven, geeft precies aan wat menselijk handelen kan zijn en wat de wereldlijke binding van het menselijk leven inhoudt.

In het laatste hoofdstuk gaat Hansen in op de vraag wat het betekent om politiek te denken, ofte wel om burger te zijn. Burgerschap was voor Arendt in de kern het vermogen van individuen om zelfstandig te kunnen denken en handelen. Denken is niet een kwestie van intelligentie of van kennis van morele normen, maar betreft het vermogen om te oordelen – het vermogen dat Eichmann miste. Arendt geeft hier een politieke invulling van de kantiaanse

notie van oordelen. Oordelen is iets individualistisch, maar vindt altijd plaats tussen anderen die overtuigd worden of die het oordeel bevechten. Samenleven in het publieke domein vereist dat we rekening houden met anderen, hun standpunten via een 'enlarged mentality' in ons denken betrekken.

Het benadrukken van de omstandigheid dat wij leven in een 'web van relaties' beschouwt Hansen als de belangrijkste bijdrage van Arendt aan het politieke denken. Politieke theorie en politiek handelen moeten voor alles 'persoonlijk' zijn. Maar het persoonlijke is niet hetzelfde als de individualiteit en subjectiviteit waaraan tegenwoordig zo veel gewicht wordt gegeven. Wij kunnen alleen als persoon verschijnen, alleen maar 'onszelf' zijn, in relatie tot anderen. Handelen in een plurale wereld vereist juist dat we onze dromen van onafhankelijkheid in de zin van soevereiniteit opgeven. De tragische dimensie van het leven in een plurale wereld is dat we nooit helemaal kunnen bereiken wat we van plan zijn, omdat we nooit zeker zijn wat de uitkomsten van ons handelen zullen zijn. Toch laat Hansen zich door deze tragische conclusie niet terneerslaan. Hoewel we de wereld niet kunnen inrichten volgens onze intenties, zou ze ook niet hetzelfde zijn zonder die intenties. Ons leven is doortrokken met zowel bedreigingen van echte politiek als met mogelijkheden voor de realisatie ervan. De stemming waarin Arendt en Hansen ons achterlaten, is er een van voorzichtig optimisme.

Hansen heeft een indrukwekkende arbeid verricht. Zijn sympathieke en tegelijkertijd kritische beschouwing van Arendt lijkt me, voor zover ik daarover kan oordelen, een belangrijke bijdrage aan de 'ongoing conversation' over de inhoud en betekenis van haar erfgoed. Zijn doorwrochte analyse weerspiegelt echter niet alleen de immense rijkdom van Arendts denken, maar ook de aanzienlijke complexiteit ervan. Ik kan me daarom voorstellen dat lezers die niet van zins zijn Arendt-kenners te worden, hun geduld bij het boek verliezen. Toch verdient het boek wel de aandacht. Het is bijzonder toegankelijk geschreven en kan ook op meer beperkte thema's worden nageslagen. Bovendien brengt het goed naar voren hoe Arendts benadering in het forum van het politieke denken zelf 'verschijnt' en een verschil kan uitmaken. Ik ben ervan overtuigd dat dit ook geldt voor de Nederlandse context. De ruimte schiet te kort om erop in te gaan, maar de discussie over de stand van onze publieke moraal, die recentelijk voor de zoveelste keer weer eens over onze media wordt gegoten, zou veel baat hebben bij een arendtiaanse

insteek die waarschuwt voor de gevaren van een private moraal in de politiek, van de legitimatie van politiek 'handelen' door verwijzing naar de geschiedenis en van het ontwikkelen van oplossingen die vergeten dat we alleen echt *samenleven* als we samen met *anderen* een leven delen.

Sasja Tempelman
Rijksuniversiteit Leiden

Lisa Jane Disch, *Hannah Arendt and the limits of philosophy*. Cornell University Press, 1994.

Lisa Disch heeft met de bewerking van haar proefschrift een inspirerende bijdrage geleverd aan de hedendaagse Arendt-receptie. Het betreft hier een rijk boek, waarin veel wordt aangesneden, met echter als onvermijdelijk gevolg dat niet alles diepgaand wordt behandeld. De insteek van het boek – zie de titel – is Arendts kritiek op de filosofische traditie waar het gaat om een adequaat begrip van politiek handelen en oordelen. Die traditie wordt primair gekenmerkt door een abstrahering van concrete situaties en gebeurtenissen en veronderstelt een archimedische positie – een positie die in het kantiaanse humanisme als noodzakelijk wordt beschouwd om tot een onpartijdig oordeel te komen.

Disch plaatst Arendt van meet af aan in een eigentijds debat tussen neohumanisten en poststructuralisten. De neohumanisten leveren een humanistische kritiek op de kantiaanse moderniteit – hetzij in de vorm van de kritische theorie à la Habermas, hetzij in de vorm van een standpuntdenken dat de authentieke ervaring van minderheden benadrukt. De humanismekritiek van de poststructuralisten is veel radicaler, omdat elk beroep op een fundering – hetzij in de vorm van een gemeenschappelijke identiteit, hetzij in de vorm van universele morele principes – bij voorbaat een reductie van verschillen zou impliceren. De inzet van Disch' Arendt-interpretatie is hoog: ze probeert de stelling te verdedigen dat het werk van Arendt een alternatief biedt voorbij de genoemde posities in dit debat; dit debat bevindt zich namelijk in een impasse. Deze impasse betreft de vraag naar de mogelijkheid van een kritisch begrip, oordelen en naar de relatie tussen kritiek en ervaring. Arendts alternatief is, zo betoogt Disch, het vertellen van verhalen als een manier om een 'gesi-

tuerde onpartijdigheid' te bereiken (p. 161).

In een vijftal hoofdstukken bespreekt Disch de voor haar relevante aspecten van Arendts werk, op een wijze die een behoorlijk grote bekendheid daarmee bij de lezer veronderstelt. Ze maakt hierbij ook gebruik van nog ongepubliceerd materiaal, onder meer een lezing uit 1968, getiteld de *Archimedean Point*.

Allereerst bespreekt Disch de wijze waarop Arendt weerstand biedt tegen de norm van een archimedische filosofie. Deze filosofie is verbonden met een machtsbegrip dat berust op de scheiding tussen zij die weten, boven de partijen staan en daarom behoren te regeren enerzijds, en zij die moeten gehoorzamen anderzijds. Tegenover dit begrip van macht als vorm van soevereiniteit benadrukt Disch Arendts alternatieve machtsbegrip, dat berust op een wederzijds beloven. Dit machtsbegrip hangt samen met Arendts kernbegrippen: nataliteit, pluraliteit en openbaarheid. Openbaarheid impliceert dat daden worden gezien en gehoord, worden opgenomen in een netwerk van verhalen en aldus worden bewaard. Deze openbaarheid bestaat bij gratie van de mogelijkheid om in woord en daad iets nieuws te beginnen (nataliteit) en bij gratie van de aanwezigheid van anderen: van verschillende perspectieven en interpretaties (pluraliteit). De aldus gecreëerde openbare ruimte is een 'inter-est', een ruimte tussen mensen die deze zowel met elkaar verbindt als van elkaar scheidt.

Interessant is de wijze waarop Disch een relatie legt tussen deze inter-est en principes. Deze begrijpt ze veel eenduidiger dan Arendt zelf op een progressieve wijze: de betekenis van principes is permanent onderhevig aan conflicterende interpretaties. Principes kunnen voor Arendt van velerlei aard zijn – bij voorbeeld eer, deugd, haat, angst – en ze worden pas in het handelen en spreken zelf manifest; een gemeenschappelijk belang volgt dus niet simpel uit gedeelde principes. Principes die tussen mensen liggen, moeten dan ook worden onderscheiden van motieven en doelen die in mensen liggen. Motieven en doelen als bepalende factoren reduceren het handelen tot vormen van instrumenteel gedrag.

Deze notie van inter-est zet Disch zowel in tegen een politieke praktijk die een homogene groepsidentiteit veronderstelt, alsook tegen een praktijk die juist vanwege de diversiteit aan identiteiten abstracte procedures voorstaat om de belangen en rechten van individuen te garanderen. Arendts notie van solidariteit is dan ook, zo benadrukt Disch, niet gebaseerd op een rationaliteit die abstraheert van conflic-

terende groepsbelangen, evenmin op een gemeenschappelijke identiteit, maar wordt gearticuleerd middels een openbaar spreken en handelen. Macht wordt geconstitueerd via een wederzijdse belofte om – zo vat Disch bondig samen – ‘to act on a specific response to an interpreted situation’ (p. 48). In overeenstemming met de poststructuralistische interpretatie van Arendt legt Disch het accent op de performatieve kracht van het beloven om steeds nieuwe en wisselende partiële en lokale allianties tussen mensen te creëren. Op de vraag die met name vanuit neohumanistische hoek gesteld wordt: wat te doen bij conflicterende solidariteiten, gaat Disch hier evenwel niet in.

Vervolgens probeert Disch de stelling te verdedigen dat Arendt – tegenover de veronderstelling van kennis als abstracte onpartijdigheid, behorend bij de archimedische filosofie – een concept van gesitueerde en tegelijkertijd kritische kennis hanteert (p. 68). Arendts kritiek op een abstracte onpartijdigheid is zowel door neohumanisten als poststructuralisten toegeëigend; de eersten benadrukken Arendts verwijzingen naar intersubjectieve overeenstemming, de laatsten leggen het accent op de agonistische aspecten in Arendts werk. Disch laat hierbij kort de neohumanistische Arendt-interpretatie van o.a. Sheila Benhabib en de poststructuralistische van Bonnie Honig de revue passeren. Beide benaderingen doen Arendt volgens Disch te kort. De agonistische legt het accent op strijd ten koste van openbaarheid en de neohumanistische benadering legt het accent op consensus ten koste van onderlinge strijd en verschil. Disch wijst een agonistische interpretatie van Arendts openbare ruimte af omdat deze de pluralisering van betekenissen interpreteert als de bevestiging van een virtuositeit, die incommensurabiliteit impliceert. De habermassiaanse interpretatie domesticert volgens Disch de openbare ruimte door het wederzijdse begrip als norm te installeren.

Het alternatief van Arendt ligt volgens Disch in de methode van verhalen vertellen: virtueuze handelingen bestaan pas bij gratie van de betekenissen die door de verhalenvertellers hieraan worden toegekend en die intersubjectiviteit mogelijk maken. De verhalenverteller staat zelf niet buiten het web van intermenselijke relaties; hij claimt niet de hele waarheid te vertellen en sluit andere interpretaties niet uit. Disch lijkt hier Arendts verhalen vertellen als een vorm van oordelen, zonder meer te identificeren met een vorm van kennis. In tal van teksten maakt Arendt echter een strikt onderscheid tussen kennis en oordelen; ze benadrukt in het smaakoordeel juist

het niet-cognitieve aspect. Arendts strikte scheiding tussen politiek oordeel en kennis berust wellicht op een gedateerd positivistisch kennisbegrip. Niettemin roept de omschrijving gesitueerde kennis toch associaties op met waarheidsclaims die voor Arendt niet tot het oordelen behoren. Kennis is voor Arendt veeleer een transpolitieke voorwaarde voor de politiek. Zoals Disch wel probeert om Arendts omstrede onderscheid tussen sociaal en politiek te nuanceren, zo had mij hier ook een dergelijke nuancering met betrekking tot het onderscheid tussen kennis en oordeel op haar plaats geleken.

Disch omschrijft het verhalen vertellen als ‘more truth than fact’ (p. 140), omdat het eigen kritisch begrip tot uitdrukking wordt gebracht op een manier die discussies met rivaliserende perspectieven uitlokt – een methode die Arendt heeft ontwikkeld in het kader van haar *Origins of totalitarianism*. Arendt beschouwde het totalitarisme als een fenomeen zonder precedent, waarvoor elk conceptueel kader om dit fenomeen te begrijpen, te beoordelen, te kort schiet. De traditionele geschiedschrijving houdt ook altijd een verklaring in en impliceert daarmee een zekere vergoelijking. Arendt wijst een objectieve geschiedschrijving af en kiest voor een narratieve strategie, waarbij een beschrijving van de concentratiekampen als ‘de hel op aarde’ haar meer objectief voorkomt dan een sociologische beschrijving. Met deze opvatting van verhalen vertellen als een ‘principled contextual thinking’ (p. 141) zet Disch zich mijns inziens terecht af tegen Arendt-interpretaties die in de verhalenverteller de belangeloze, a-politieke toeschouwer zien.

In haar interpretatie van Kants derde kritiek heeft Arendt volgens Disch een rechtvaardiging gezocht voor deze praktijk. Kants notie van de ‘erweiterte Denkungsart’ speelt daarbij een grote rol. Voor Arendt betekent deze wijze van denken niet de abstrahering van de eigen situatie, om tot een algemeen, onpartijdig oordeel te komen; dit denken blijft gebonden aan particuliere situaties waarbij de verbeelding het mogelijk maakt andere perspectieven voor jezelf te representeren. Arendts alternatief voor een archimedische onpartijdigheid is het trainen van de verbeelding om ‘op bezoek te gaan’. Dat wil zeggen: om verhalen te construeren over een situatie vanuit zoveel mogelijk verschillende belanghebbende perspectieven en je voor te stellen hoe je zelf als persoon in een jouw vreemd verhaal zou reageren. Deze vorm van begrijpen, van oordelen, impliceert niet het vermogen om door de ogen van een ander te zien; ze is geen vorm van empathie die be-

rust op assimilatie. Zowel een rationele abstrahering als een identificatie wissen verschillen uit omdat de overeenstemming al bij voorbaat verondersteld is.

De vraag waarmee ik evenwel blijf zitten en die door Disch nauwelijks wordt geproblematiseerd, is toch: kan dit 'representatieve denken' zich wel altijd werkelijk rekenschap geven van verschillende posities? Disch erkent dat het 'op bezoek gaan' in Arendts Kant-lezingen de suggestie wekt een herbevestiging te zijn van een klassiek liberale versie van pluraliteit – waarbij de sociale gesitueerdheid als voorwaarde voor een perspectief niet wordt erkend. Maar Arendts essays over de joodse identiteit, haar literaire essays en haar correspondentie met Jaspers getuigen voor Disch wel van een alternatief voor een liberaal humanisme.

Onder meer in haar essays over het werk van Kafka, zo betoogt Disch, komt Arendts nonessentialistische opvatting over de joodse identiteit en haar kritiek op het humanisme van de Verlichting tot uitdrukking. De jood kan alleen toetreden tot de gelederen der mensheid door de joodse identiteit, verbonden met de condities van het joodse leven, achter zich te laten. Dit humanisme berust op een impliciete scheiding tussen individuen wier identiteit als lid van een groep onzichtbaar is – en daarom als universele standaard kan gelden – en anderen die alleen maar zichtbaar zijn als leden van een groep. Er bestaat een discontinuïteit tussen abstracte principes en de pluraliteit van de concrete historische existentie. Arendts concept van de jood als 'bewuste paria' is voor Disch in dit opzicht relevant. De bewuste paria biedt een uitweg uit de dichotomie tussen de abstracte, universele positie van het liberale humanisme en het blinde toebehoren aan een groep. De bewuste paria zoekt geen assimilatie, geen empathie en is ook geen 'outsider'. Met andere woorden: deze bewuste paria is in staat tot Disch' gesitueerde onpartijdigheid.

Arendts briefwisseling met Jaspers getuigt voor Disch van een paria-vriendschap, gebaseerd op een representatief denken waarbij de verbeelding op bezoek gaat en verschillen worden gearticuleerd en gerespecteerd. Waar Jaspers in zijn brieven de abstracte humanistische idealen van een wereldburger-schap benadrukt, wijst Arendt op haar contradictoire en veelvoudige joods-Duitse identiteit. Ik vind dit echter geen overtuigend voorbeeld om de kracht van 'het op bezoek gaan' te laten zien als alternatief voor neohumanistische en poststructuralistische posities. Deze vriendschap berust met name op een verwantschap in intellectuele achtergrond tussen Arendt en

Jaspers, waardoor de verbeelding niet op een pijnlijke wijze met andere, echt vreemde perspectieven wordt geconfronteerd. Bovendien, de ietwat paternalistische wijze waarop Jaspers Arendts relatie tot haar identiteit is blijven bejegenen, is voor een post-structuralistische benadering een teken dat het representatieve denken als strategie tegen de dominante orde niet radicaal genoeg is!

Voor Disch ligt de kracht van Arendts humanismekritiek in haar verwerping van de praktische rede als model voor politieke rationaliteit. Hiervoor in de plaats hanteert ze de opvatting van politieke rationaliteit als *smaak*. Dit is een model van rationaliteit dat pluraliteit geen geweld doet en niet berust op vaste maatstaven. Elke beslissing wordt getest tegen een pluraliteit van divergente perspectieven. In haar schriftuur over de Holocaust heeft Arendt volgens Disch laten zien dat menselijke rationaliteit, als fundament voor de humanistische norm van respect en wederkerigheid, geen essentiële eigenschap is, maar een mogelijkheid die afhankelijk is van legale en sociale concretisering van pluraliteit en openbaarheid. Disch beschouwt Arendts gesitueerde onpartijdigheid als een alternatief voor het humanistische accent op het algemeen belang of op het betere argument, dat pluraliteit compromitteert, en ook voor de poststructuralistische viering van verschillen, van agonistische strijd, die het nemen van beslissingen tot een nogal arbitraire aangelegenheid maakt.

Geïnspireerd door Arendt geeft Disch tot slot een nadere uitwerking van een gesitueerd, onpartijdig proces van besluitvorming. Gesitueerde onpartijdigheid impliceert een verschuiving van de fundering van beslissingen naar het in het openbaar verdedigen hiervan. Disch stelt een procedureel model voor waarbij elke beslissing in zijn context van conflicterende perspectieven wordt geplaatst, door de dissidente afgewezen posities te erkennen als deel van de beslissing en deze niet onder tafel te vegen nadat de beslissing genomen is; ze kunnen in de toekomst de nu genomen beslissing opnieuw uitdagen. Gesitueerde onpartijdigheid impliceert het expliciet maken van wie door een bepaald interpretatiekader worden ingesloten en wie worden uitgesloten. Beslissingen worden niet gerechtvaardigd als de oplossing van een conflict, maar als een positie in een specifieke politieke context. Arendts representatieve denken als het op bezoek gaan van de verbeelding is een noodzakelijke voorwaarde voor deze gesitueerde onpartijdigheid, die voor Disch aansluit bij wat Arendt omschrijft als 'partijkiezen voor de wereld'.

Disch heeft evenwel de neiging om de oppositie

tussen neohumanisten en poststructuralisten simplistisch weer te geven en daardoor de waarde van het alternatief te overschatten. Ze spreekt zelfs over dogmatici versus sceptici, als zou er na Kant in de filosofie niets meer gebeurd zijn! Zo suggereert ze soms dat de poststructuralistische benadering het arbitraire karakter van beslissingen zonder meer affirmeert, terwijl deze benadering vooral wil laten zien hoe moeilijk het soms is verschillen überhaupt aan het licht te brengen. Het neohumanisme van de kritische theorie wordt door haar afgewezen omdat dit zou berusten op overeenstemming over algemene morele principes. Ze maakt hier evenwel geen onderscheid tussen principes als inhoud en als procedure die het proces van wederzijds begrijpen überhaupt mogelijk maakt. Benhabibs communicatieve ethiek – gebaseerd op respect en wederkerigheid als

procedurele voorwaarden die nooit helemaal kunnen worden opgeschort wil een discussie überhaupt kunnen plaatsvinden – heeft meer verwantschap met Arendts pluraliteit dan Disch suggereert. Bovendien lijkt mij deze procedure niet incompatibel met het pleidooi van Disch voor de openbare verdediging van beslissingen.

Het boek van Disch getuigt van een op vruchtbare wijze partij-kiezen voor Arendt. De vraag of het Disch is gelukt daarmee het debat tussen neohumanisten en poststructuralisten in beweging te zetten, kan ten dele met ja worden beantwoord. Maar daarmee zijn zeker niet alle problemen rondom de legitiematie en fundering van politieke oordelen opgelost.

Cris van der Hoek
Universiteit Utrecht