

Kritische bibliografie

HANNAH ARENDT IN DISPUUT MET MARTIN HEIDEGGER

Jos Augustus

Jacques Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel : Arendt et Heidegger*, Parijs, Payot, 1992, 246 blz., ISBN 2-228-88593-2

Want dit moet voor ons voor onze vernedering en verhoging vooral duidelijk zijn, dat heel de kunstkomedie zeer zeker niet voor ons wordt opgevoerd, voor onze verbetering en opvoeding of zoiets, en ook dat wij niet de eigenlijke scheppers van deze kunstwereld zouden zijn: wel mogen we van onszelf aannemen dat wij voor de ware schepper van deze kunstwereld beelden en artistieke projecties zijn en in de betekenis van kunstwerken onze hoogste waardigheid bezitten. — Want alleen als *esthetisch fenomeen* is het bestaan en de wereld eeuwig *gerechtvaardigd*: — terwijl ons bewustzijn over deze onze betekenis nauwelijks verschilt van het bewustzijn, dat de op limmen geschilderde soldaten van de slachting hebben die erop is afgebeeld.

In deze regels uit de *Geburt der Tragödie* van Nietzsche (§ 5) zouden we zonder veel moeite diverse grondnoties kunnen herkennen, die de inzet vormen, niet alleen van het denken van Hannah Arendt, maar ook van de polemieck die zij gedurende heel de ontwikkeling van dit denken met Heidegger zou blijven voeren. De individualiteit van de mens is gelegen in zijn verschijningswijze ten overstaan van andere mensen; de wereld is het enige toneel waarop dit verschijnen zich voordoet en deze verschijningswijze verhindert dat de mens de waanidee zou gaan najagen dat hij zijn eigen auteur of schepper zou zijn; wereld en mens worden gerechtvaardigd op grond van het simpele feit van hun verschijnen en niet op grond van wat zij in zichzelf zijn; daarover weten we niets, en de gruwelijkheden in de wereld weerleggen elk weten dat daarop aanspraak zou maken.

1

Wat geldt voor alle eerdere boeken van Jacques Taminiaux, geldt ook voor zijn nieuwste boek, dat de methode ervan primair een historische is. Dit betekent niet dat hij een sluitend totaaloverzicht van dit of dat filosofische stelsel geeft, maar dat hij zich rekenschap geeft van het feit dat alle belangrijke beslissingen

al in het wordingsstadium van deze of gene filosofie worden genomen. De auteur keert dus terug tot de vroegste wortels van deze of gene filosofische stroming of individuele filosoof, en probeert aan de hand van die wortels de latere ontwikkelingsgang te traceren. Deze werkwijze is niet alleen vruchtbaar gebleken bij wat Taminaux fraai had aangeduid als 'de dageraad van het Duitse idealisme'¹, maar ook bij Nietzsche², bij Heidegger³ en Levinas⁴. Zijn nieuwste boek, *La fille de Thrace et le penseur professionnel : Arendt et Heidegger*, hanteert deze werkwijze ten aanzien van Hannah Arendt. Dit boek beschrijft haar ontwikkelingsgang tegen de achtergrond van Martin Heidegger, de filosoof door wie de jonge Arendt het meest werd geboeid. Overigens staat deze methode — een constante aandacht voor de contingentie van de filosofie — niet los van de inhoud : altijd gaat de interesse van Taminaux uit naar de manier, waarop deze of gene filosofie of filosoof omgaat met de menselijke eindigheid zelf.

Deze historische methode verklaart ook de opbouw van het onderhavige boek. Dit bestaat uit een *Inleiding*, waarin de historische benaderingswijze verantwoord wordt, en vervolgens uit een zestal hoofdstukken, die zich stuk voor stuk bezighouden met de belangrijkste fasen welke het oeuvre van Hannah Arendt achtereenvolgens heeft doorlopen. *Hoofdstuk I* behandelt het menselijk handelen, *hoofdstuk II* de menselijke individualiteit, *hoofdstuk III* het menselijk contempleren of schouwen en de *hoofdstukken IV, V en VI* resp. het denken, het willen en het oordelen. Concreet houdt dit in dat de eerste drie hoofdstukken zich richten op Arendts eerste hoofdwerk, *The Human Condition*, en de laatste drie op de drie delen, waaruit het latere drieluik *The Life of the Mind* had moeten bestaan (*Thinking, Willing en Judging*). Wat het laatste, niet meer gerealiseerde deel betreft : in het slothoofdstuk wordt een nog onuitgegeven, uit 1954 stammend opstel over Socrates verbonden met de postuum uitgegeven *Kant-Lectures*, één van de beoogde hoofdbestanddelen van het genoemde slotdeel.

Als gezegd situeert Taminaux Hannah Arendt in het licht van de meest prille fase van haar denken, de relatie met Heidegger. Is de polemieek ten aanzien van de eerste drie themata in hoofdzaak expliciet van aard, bij de laatste drie is deze nog altijd present, zij het stilzwijgend, wat nog niet betekent dat hij minder fel zou zijn. We komen daarop terug.

2

In de *Inleiding* wordt het wordingsstadium gestileerd aan de hand van twee trefwoorden : enorm enthousiasme enerzijds en machtige ontgoocheling anderzijds. Wie het werk van Taminaux enigszins kent, ziet hoe zijn historische werkwijze er ook nu weer concreet uitziet : in het boek *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand* heeft Taminaux aangetoond, dat de twee genoemde

tegenstrijdige gevoelens ook al een beslissend stempel hebben gedrukt op het Duitse idealisme. Gedurende de nadagen van Kant worden de rijpere Schiller, maar vooral ook de jonge Hegel, de jonge Schelling en de jonge Hölderlin heen en weer geslingerd tussen enerzijds een enorm enthousiasme voor het Al-Ene (Hen kai Pan), dat zij vervolgens terugprojecteren op het oude Griekenland, en anderzijds een machtige ontgoocheling, waardoor de diagnose van hun eigen tijd, de moderne tijd, wordt ingegeven (en waarin mede de teleurstellende uitkomsten van de Franse revolutie een rol spelen). Totaal licht wordt geplaatst tegenover totaal duister, totale eenheid tegenover totale scheiding, totale onverborgenheid of aanwezigheid tegenover totale verborgenheid of afwezigheid, een paradijselijke toestand in de zin van een totaal onbereikbare wereld tegenover een wereld van verval en gecorrumpeerdheid die totaal onherstelbaar is, kortom: nostalgie tegenover veroordeling. In alle gevallen is het gedurende het wordingsstadium aan de ene kant onmogelijk, verschil te maken tussen totaliteit en totalitarisme, terwijl aan de andere kant de onverdraaglijkheid van de vooronderstelde tegenspraak overduidelijk gevoeld wordt.

Zo blijkt de creativiteit en originaliteit van diegene, die door dit soort tegenstrijdige gevoelens wordt overmand, te bestaan uit de mate waarin en ook uit de manier waarop hij of zij bij machte is, deze onverdraaglijke tegenspraak te boven te komen. Tevens ziet zo iemand zich voor de moeilijke taak gesteld, om elke totaliteitsfilosofie voorgoed vaarwel te zeggen, en dan zowel in de richting van het verleden als in de richting van de toekomst. Hij of zij zal niet — zoals bij Hegel en Schelling zou gebeuren — mogen belanden in zoiets als een 'omgekeerde nostalgie'⁵, ofwel in een hogere verzoening, in een speculatieve synthese, omdat dit altijd een in elkaar schuiven inluidt van wereldgeschiedenis en wereldgericht (Schiller), omdat dit vroeg of laat een 'speculatieve holocaust' tot gevolg heeft⁶, kortom omdat dan elk — ook elk methodisch — respect voor de menselijke eindigheid de nek wordt omgedraaid.

Alvorens in te gaan op de Arendt-interpretatie van Taminiaux, is het wellicht dienstig eerst de kring nog iets ruimer te trekken. Hiertoe volgt een enkel woord, eerst over de Griekse oudheid en daarna over Hölderlin en Nietzsche.

Ten eerste is het van belang om te weten, hoe Taminiaux zelf aankijkt tegen het oude Griekenland, als tegenhanger van de (post-)moderne tijd, de tijd waarin wij nu leven.

Om te beginnen is daar het ontstaan van de professionele filosofie bij Plato. Wat Taminiaux in Plato hindert, is precies dezelfde impasse als waar de jonge Duitse idealisten zich voor zagen geplaatst. Plato stelt de zuivere waarheid tegenover het verschijnen van de waarheid, hij stelt louter licht tegenover louter schijn, hij stelt ideeën tegenover modellen. Zonneklaar blijkt dit uit Plato's visie op de kunst. Niet voor niets formuleert Taminiaux deze visie in de termen van

daarnet : nostalgie versus veroordeling. "Plato beschouwt de historische kunst als totaal vervallen ten opzichte van de Ideeën, en hij projecteert een ideale kunst die alleen die modellen die dit waard zijn zou mogen nabootsen"⁷.

Vervolgens — en dit telt wellicht nog meer — is er de Griekse tragedie. Hier keert Taminiaux zich tegen de visie, dat de tragedie de wegbereider zou zijn van een soort totaalfilosofie, waarin *heel* het menselijk leven niets anders zou zijn dan lijden, en waarin zogezegd heel het geheim van het leven zonder meer gelijk zou staan aan heel het geheim van het lijden. In deze visie worden de helden van de tragedie altijd opgevoerd als ethisch hoogstaande, maar eenzame lieden, die tegenover dit ene en ongedifferentieerde, ondoordringbare geheim geacht werden stand te houden. Tegen deze visie brengt Taminiaux enkele onderscheidingen in. Zo bepleit hij het onderscheid binnen de tragedie tussen de rol van het koor enerzijds en die van de helden anderzijds. Verwoordt het koor zowel de verschrikking als de jubel van het leven, in de taal van de helden wordt eerder begrensdeheid en ordening tot uiting gebracht. Spreekt het koor bijgevolg een prachtige, maar tegelijk quasi-mythische, ongrijpbare taal, de helden spreken zich helder en welomlijnd uit. Om de eigen positie in deze van Taminiaux, die in zijn verzet tegen de zoëven kort aangeduide traditionele visie naast Nietzsche ook de Amerikaanse classica Martha Nussbaum aan zijn zijde vindt, te verduidelijken, kies ik twee citaten, een uit een opstel over Nietzsche en een uit het derde hoofdstuk van het onderhavige boek over Arendt. Het eerste citaat brengt Taminiaux' eigen stelling glashelder tot uitdrukking :

Het toppunt van de Griekse kunst werd bereikt in de tragedie. De tragedie is tegelijk dionysisch en apollinisch. Dat wil ik kort toelichten. In de werken van Sophocles en Aeschylus blijkt de apollinische component uit de klaarheid van het karakter van de helden, waarbij het altijd gaat om zuivere karakters, zonder ambiguïteit, die hun bedoelingen krachtig en helder tot uitdrukking brengen. Daarnaast blijkt de apollinische component uit de dialogen, waarin de helden opkomen voor hun recht om te handelen zoals ze handelen. Ook blijkt hij uit de plot, die door de dichter bij wijze van puzzel progressief wordt opgelost. Tenslotte blijkt hij uit de opgewekte atmosfeer, waardoor heel het drama lijkt te worden bepaald. De dionysische component daarentegen blijkt uit het *koor*, waarvan we weten dat het oorspronkelijk bestond uit saters, half beest half mens, — uit de mythische strekking van het gedicht, die opvallend duister is in vergelijking met de klaarheid van de dialogen —, en uit het feit dat de figuren, ondanks heel hun zelfverdediging, maar speelgoed zijn in de handen van het meedogenloze lot. Zo verbindt en verstrengelt de tragedie maat en overmaat, orde en chaos, klaarheid en duisternis. Toch hebben de Grieken deze onoverwinnelijke spanning [...] beslist niet beschouwd als een aanklacht tegen de wil-tot-leven, volstrekt integendeel. De tragedie was één lof op het leven, ondanks zijn innerlijke conflict⁸.

En het verzet tegen de traditionele visie wordt als volgt geformuleerd :

Kort samengevat komt de traditionele visie hierop neer : [...] de tragedie zou blijk geven van een archaïsche ethiek, in die zin dat hij een aantal onoplosbare conflicten uitbeeldt tussen ethische karakters, die zich allemaal beroepen op ongelijkwaardige godheden. [...] De spankracht van de tragedie en van het begin van het fatale noodlot, waardoor de helden worden getroffen, moet echter veeleer gezocht worden in het aandeel van alle hoofdfiguren in het verhullen van conflicten, die inherent zijn aan de zaak waarvoor ieder van hen op zijn of haar manier staat. [...] Daarom doet het koor zijn beklag over de *hybris* van de helden en stelt het daar de maat van het *phronein* tegenover [...]. Eist de *hybris* uitboeting, dan komt dat omdat de held het slachtoffer is van dezelfde vooringenomenheid als waarmee hij of zij de ambigüiteit en het intrinsieke conflict toedekt van de praktische situatie waarmee hij of zij wordt geconfronteerd. Vanuit deze vooringenomenheid zegt de held te beschikken over een goddelijke zending, terwijl het koor erop wijst dat de voorspellingskunsten waar de goden mee spelen nooit een voorrecht van mensen kunnen zijn (135).

Ten tweede heeft het zin melding te maken van de ondubbelzinnige voorkeur, die Taminiaux in het geval van het prille Duitse idealisme heeft voor Hölderlin. De dichter is voor hem uiteindelijk de enige die, en dan nog na menige omweg, in staat was de tegenspraak tussen enthousiasme en ontgoocheling, tussen nostalgie en veroordeling effectief te boven te komen, zonder — en dat is voor ons verband relevant — zich opnieuw te verstrikken in een totaliteitsfilosofie van welke signatuur ook. Tegenover Hegel en Schelling (en we zien nu even af van Kant) is Hölderlin de enige die aan de ene kant — met gebruikmaking van het beeld van 'het vuur' — het *Al-Ene* bezongen heeft als een totaliteit die scheiding en veelheid altijd in de schaduw stelt, maar aan de andere kant in staat is gebleken om methodisch onderscheid te maken tussen het alles reinigende en het alles verschroeiende karakter van het vuur, tussen totaal licht en totaal verblindend licht, kortom tussen totaliteit en totalitarisme. Dezelfde situatie schetst Taminiaux ook naar aanleiding van Nietzsche. Had de situatie van de jonge Hölderlin, net als die van zijn toenmalige filosofische medestanders, in het teken gestaan van de tegenspraak tussen nostalgie en veroordeling, die van de jonge Nietzsche wordt getekend door het onverzoenlijke conflict tussen wil en voorstelling bij Schopenhauer⁹. Om aan dit conflict te ontkomen, zou Nietzsche net zomin als Hölderlin ooit een totaliteitsfilosofie ontwikkelen, een filosofie van het ene principe; hij zou een onderscheid, een differentie lanceren, waarbij de twee polen de benamingen zouden meekrijgen waarmee we zoëven al kennis maakten, dionysisch en apollinisch¹⁰. De eerste benaming staat voor het leven, dat zowel schept als vernietigt, de tweede staat voor de eindigheid van het leven, waardoor het leven

zowel begrensd als geordend wordt. Eén van de meest lucide inzichten die Taminaux verschaft, is de affiniteit tussen Nietzsche en Hölderlin. Zo totaal én totalitair tegelijk als het dionysische aspect bij Nietzsche is, zo is ook het vuur bij Hölderlin dit. Net zoals het dionysische aspect tegelijkertijd genotsvol en meedogenloos, tegelijkertijd scheppend en vernietigend is (de god Dionysus is zegevierend en gefolterd tegelijk¹¹), zo staat het vuur bij Hölderlin tegelijkertijd voor het verlangen naar het Al-Ene en voor speculatieve zelfmoord. Ook lijkt er affiniteit te bestaan tussen de rol van het apollinische aspect bij Nietzsche en die van de taal bij Hölderlin, inzover in beide gevallen een positieve instemming ontdekt wordt met de eindigheid. De taal definieert de eindigheid van het leven, door dit zowel te begrenzen als te ordenen.

3

Nu kunnen we terugkeren naar de situatie van de jonge Arendt die, zoals Taminaux haar beschrijft, zich ook ingeklemd zag tussen een enorm enthousiasme en een machtige ontgoocheling. Enerzijds hebben het afscheid van de schoolfilosofie en de frisse, levendige manier van filosoferen, die sinds Heidegger in het Duitsland van de jaren twintig is mogelijk geworden, voor een enorm enthousiasme gezorgd. Met name Heideggers even oorspronkelijke als nauwgezette lectuur van Plato en Aristoteles hebben op Arendt — en niet alleen op haar — een grote aantrekkingskracht uitgeoefend. In dit verband hecht Taminaux groot belang aan het feit, dat Arendt in '24-'25 Heideggers colleges over Plato's *Sofist* heeft bijgewoond¹². Anderzijds is de ontgoocheling het gevolg van Heideggers nazi-engagement.

Hoe reageert Arendt nu op de ervaring van de tegenstelling tussen enorm enthousiasme en machtige ontgoocheling? Soms door middel van berusting, en door voorgoed met elke intellectuele activiteit te breken? Of door middel van een tomeloos activisme en vervolgens voor dit doel een onfalsifieerbaar toekomstvisioen te ontwikkelen, dat de fragiele en kwetsbare situatie van het moment hoogstens vanuit een zijdelingse blik inspecteert? Voor Arendt gaat het in geen van beide gevallen om levensechte alternatieven. Zij weigert eenvoudig genoeg te nemen met het feit, dat we, zoals Taminaux de situatie omschrijft, "in *Sein und Zeit* tevergeefs een politieke filosofie zoeken" (64). Dat betekent: voor Arendt kunnen de oorsprongen van de politieke verblindings bij Heidegger onmogelijk louter vanuit diens maatschappelijke positiebepaling noch vanuit de toenmalige politieke situatie worden verklaard; deze kunnen, én als werkelijkheid én als mogelijkheid, enkel en alleen vanuit de filosofie als totaalfilosofie verklaard worden. Met dit doel voor ogen ziet Hannah Arendt zich voor de hachelijke taak geplaatst om methodisch onderscheid te maken tussen totaliteit en totalitarisme.

Daartoe ontwikkelt zij de uiterst fijnzinnige antenne van de ironie; alleen daarmee is ze in staat het schijnbaar onoverkomelijke conflict tussen enthousiasme en ontgoocheling te overbruggen. Voor Taminiaux is dit dezelfde ironie, als waarmee het Thracische dienstmeisje heeft moeten glimlachen om Thales, de beroepsfilosoof die vanwege zijn totaal omhoog gerichte blik de kuil voor zijn voeten niet ziet en er dan ook in valt. Vanuit deze ironie onderneemt Arendt op eigen titel een lectuur van Plato en Aristoteles, om na te gaan of en zo ja welke gedaanteverwisselingen deze auteurs bij Heidegger naar alle waarschijnlijkheid hebben ondergaan. Tegen deze achtergrond¹³ toont Taminiaux nu naar aanleiding van Arendt aan, dat de bekoring van het totalitarisme dé valkuil, dé beroepsdeformatie is voor iedere filosofie die zich als totaalvisie ontpopt. In het geval van de filosofie van Heidegger lijkt het totalitarisme vóór alles te worden ingegeven door het feit, dat hij van meetaf aan de talrijke meningsverschillen van Aristoteles met Plato minimaliseert. Die meningsverschillen betreffen niet alleen de filosofische benadering van het al genoemde, artistieke domein, maar ook die van het politieke domein. Zouden we Taminiaux' interpretatie van de polemiek van Arendt met Heidegger kort moeten samenvatten, dan luidt deze als volgt: Aristoteles introduceert een onderscheid dat in het kader van Plato's filosofie onmogelijk te maken viel, het onderscheid namelijk tussen menselijke bestaansvoltrekking, het menselijk levensverhaal (*praxis*) enerzijds, en de omgang met resp. de productie van menselijke voorwerpen of dingen (*poiesis*) anderzijds. Aristoteles stelt: het menselijk leven is een *praxis* en geen *poiesis* (*ho de bios praxis ou poiesis estin: Politica*, 1254 a). Dit onderscheid, zo vervolgt Taminiaux, vaagt Heidegger weg als hij de door hem als onoverbrugbaar beschouwde tegenstelling poneert tussen eigenlijke en oneigenlijke bestaansvoltrekking. Heeft de mens in de eigenlijke bestaansvoltrekking de trekken van een zichzelf funderend individu, tot aan de even eenzame als vastberaden toeëigening van de dood toe, de mens in de oneigenlijke bestaansvoltrekking vertegenwoordigt voor Heidegger per se een vervreemding ten overstaan van zichzelf, alleen al omdat deze zich om diverse redenen (waaronder de taal) in het meervoud voltrekt. Eigenlijkheid staat dan voor een tot *poiesis* gesublimeerde *praxis*, waarmee de concrete *praxis* van het leven zelf elementair verraden wordt. Tevens praat Heidegger op deze manier het verzet van Aristoteles tegen Plato weg. Aan het feit nu, dat er een onloochenbaar onderscheid bestaat tussen *poiesis* en *praxis*, en daarmee tevens aan het eerherstel van Aristoteles, zou *het* bekende grondwoord uit het denken van Arendt ontspringen, dat ook voor heel haar latere oeuvre tekenend zou blijven: de pluraliteit.

Op grond van bovenstaande is hopelijk duidelijk, dat alle hoofdstukken uit Taminaux' boek, dat zich in methodisch opzicht concentreert op het blootleggen van de historische genealogie, in materieel opzicht gericht zijn op de explicatie van de diverse facetten van het ene grondwoord pluraliteit.

In *hoofdstuk I* blijkt de pluraliteit een onophefbare differentiatie te beduiden, een differentiatie die als zodanig een zekere affiniteit vertoont met die welke Hölderlin en Nietzsche hebben geïnitieerd nadat zij de voor hen schijnbaar onoverkomelijke tegenstelling tussen nostalgie en veroordeling, resp. tussen wil en voorstelling achter zich gelaten hebben. Arendts grondwoord pluraliteit doorbreekt resoluut Heideggers tegenstelling tussen eigenlijkheid en oneigenlijkheid. Bij Heidegger is de eigenlijke bestaansvoltrekking, in tegenstelling tot de oneigenlijke, volstrekt solitair, in die zin dat deze geheel gespeend is van achtereenvolgens de taal (= de menselijke persoon als verhaal, Aristoteles sprak hier van *lexis*), van de politiek (= de openbaarheid of de *praxis*) en van de ethiek (= de gelijktijdige onderscheidenheid en gelijkwaardigheid van allen of de *isonomia*). Bij Arendt daarentegen voltrekt de bestaansvoltrekking zich, eigenlijk of niet, van meetaf aan in het meervoud, en wel omdat de bestaansvoltrekking een drietal basiscondities omvat : de arbeid (waardoor iedere mens, vanwege de stofwisseling met de natuur, geïntroduceerd wordt in de kringloop van het leven), het werken (waardoor iedere mens gesitueerd wordt in een wereld, die door middel van menselijke produkten tot verschijnen wordt gebracht) en het handelen (waardoor iedere mens, die al handelend niet alleen menselijke produkten maar ook zichzelf als mens tot verschijnen brengt, lid wordt van een politieke gemeenschap).

In *hoofdstuk II* wordt duidelijk dat pluraliteit een onophefbaar onderscheid behelst, het onderscheid namelijk tussen de mens als werkend wezen en de mens als handelend wezen, tussen de mens als persoon en de mens als producent van werken. Met gebruikmaking van de klassiek-filosofische term 'individuatie' legt Taminaux hier alle nadruk op het verschil tussen Arendts begrip van het menselijk handelen en wat hij noemt de 'speculatieve individuatie' bij Heidegger. Uit een minutieuze, mede door inzichten van Derrida gevoede analyse blijkt, dat Heidegger zich bij zijn analyse van het geweten, waarbij hij suggereert dat het *Dasein* voor zichzelf volslagen transparant (*durschsichtig*) zou zijn, heeft laten leiden door Husserls begrip van het transcendentaal constituerende ego. Tegenover de waanidee van dit ego en van dit geweten, dat zelf zijn eigen auteur, zijn eigen schepper of zijn eigen fundament zou zijn, wordt het besef geplaatst dat iedere mens niet persoon is vanwege zijn transparantie voor zichzelf of vanwege zijn eigen autonome constitutie, maar vanwege het naakte feit dat hij of zij als persoon

handelt en zo ten overstaan van anderen tot verschijnen komt. Bepaald niet zonder ironie formuleert Taminiaux dit besef als volgt :

Soms wordt wel eens de vraag gesteld : wat richt dit handelen uit ? Een domme vraag ! Als zou 'leven' in de zin waarop dit woord voor het unieke bestaan van één sterveling geldt, eruit bestaan dat het iets uitricht ! Als zouden *poiesis* en *praxis* identiek zijn ! *Poiesis* beschikt over een produkt, dat zich buiten de *poiesis* bevindt, dat tevens z'n einddoel is en dat alle algemene vermogens deelt waardoor reproduceerbaarheid mogelijk is. *Praxis* beschikt over geen enkel daarbuiten om bestaand, generaliseerbaar produkt. Wat het handelen in de wereld introduceert, dat is de *uniciteit* van iemand, niet het initiatief dat hij iets moet doen, maar het initiatief dat hijzelf is (113).

In *hoofdstuk III* worden aan het grondwoord pluraliteit consequenties verbonden ten aanzien van wat men traditioneel het schouwen of de 'contemplatie' noemt. Gelet op de bovenstaande opmerkingen over de tragedie kunnen we daarover kort zijn. Gaat het traditionele begrip contemplatie altijd vergezeld van de tegenstelling met handelen of actie, aan de hand van het bovenstaande handelingsbegrip kan Arendt terugkeren naar het schouwspel van de Griekse tragedie. Gedurende een tragedie-opvoering bestond er eenvoudig geen enkele tegenstelling tussen passieve aanschouwing en actieve betrokkenheid, ten eerste omdat de toeschouwer niet solitair was maar deel uitmaakte van een gemeenschap, tweede omdat het aanschouwen van de tragedie, anders dan de platoonse ideeën-schouwing, geen zwijgzame bezigheid was, en tenslotte omdat het oordeel, dat de toeschouwer over de plot van de tragedie velde, niet het oordeel was van één man, maar plaatsvond op voet van gelijkheid met de andere toeschouwers. In dit opzicht had het schouwspel van de tragedie als *praxis* de esthetische tegenhanger gevormd van de Griekse politieke gemeenschappen, de stadstaten, zodat wat in hoofdstuk II al is aangeduid als 'speculatieve individuatie' heel goed vergelijkbaar is met wat de tragedies *hybris* zouden noemen. Ons inziens wordt de basisidee van Arendt, de pluraliteit, hier uiterst vruchtbaar gecombineerd met inzichten van de al eerder genoemde classica Martha Nussbaum.

In *hoofdstuk IV* wordt de vraag gesteld welke consequenties het grondwoord pluraliteit heeft voor de act van het denken. Breekt dit grondwoord wel werkelijk met de platoonse tegenstelling tussen zuivere waarheid en het verschijnen van de waarheid, tussen louter licht en louter schijn ? Immers, ook menselijk handelen vooronderstelt reflectie, en reflectie vooronderstelt dat de enkeling zich terugtrekt uit de gemeenschap waartoe hij of zij behoort. Dit is Arendt duidelijk geworden tijdens het Eichmann-proces, waarvan zij in 1963 verslag doet. Ik citeer : "Eichmann was geen duivel; hij had er geen enkele behoefte aan zichzelf een morele ondeugd in de schoenen te schuiven, laat staan dat hij dom of onintelligent

was. Hij dácht eenvoudigweg niet, en de clichés waarmee zijn betoog was doorspekt, zijn onvermogen tot zelfs maar de geringste reflectie, zijn gedrag als dat van een windvaan, dat maakte hem belachelijk" (158). Lanceert Arendt in dit verband de uitdrukking 'banaliteit van het kwaad', dan doelt ze daarmee niet alleen op het feit dat het kennisonderscheid tussen goed en kwaad ten aanzien van de verschrikkingen van de tweede wereldoorlog ontoereikend is, maar ook op het feit dat het enige alternatief gelegen is in een levenswijze, die het zichzelf effectief onmogelijk maakt om de paradox tussen zich terugtrekken uit en toebehoren tot de gemeenschap toe te dekken. Die levenswijze wordt gemotiveerd door het denken, als onderscheiden van het kennen. Hier keert het onderscheid tussen *poiesis* en *praxis* terug, maar nu op het vlak van de intellectuele activiteit. Geschiedt het kennen omwille van dit of dat doel, dat buiten het kennen gelegen is, het denken vindt louter omwille van zichzelf plaats. Wordt het kennen, nadat het zijn doel eenmaal heeft bereikt, ook zelf beëindigd, het denken kent geen einde, omdat het intrinsiek aporetisch is, als een "labyrint zonder uitgang" (34), een "doelmatigheid zonder doel" (170, vgl. 173). Dit brengt licht in het verschil met de genoemde platoonse tegenstelling. Dit verschil is drieledig : (1) het denken nestelt zich niet in een wereld achter deze wereld, (2) het vestigt geen onderscheid tussen innerlijk en uiterlijk geestesleven en (3) het vindt niet solitair plaats (161-162).

In *hoofdstuk V* wordt de analogie benadrukt tussen enerzijds het gegeven, dat iedere mens rechtens personaliteit toekomt vanwege het naakte feit dat hij of zij als persoon handelt en daarmee tot verschijnen komt, en anderzijds het willen, dat om diezelfde reden eveneens rechtens toekomt aan iedere mens in iedere concrete situatie. Het feit van het willen brengt het radikaal unieke initiatief of begin tot uitdrukking, dat ieder individu als zodanig representeert. Voor dit doel munt Arendt de term 'nataliteit'. Maar let wel, het individu representeert ook deze uniciteit niet primair voor het oog van zichzelf, maar voor het oog van een gemeenschap. Ook hier moet met andere woorden verschil gemaakt worden tussen totaliteit en totalitarisme. Willen is niet hetzelfde als een tomeloos voluntarisme, maar representeert op zijn beurt een aspect van de pluraliteit. Taminaux formuleert dit als volgt : "De door Arendt gemunte term 'nataal' doelt niet louter op het door de geboorte van iemand geopende veld van vernieuwing, tevens doelt het op de pluralisatie van deze velden door het verschijnen van nieuwkomers. Anders gezegd, de term doelt op een brede solidariteit tussen singulariteit en pluraliteit" (201). Toen bij Heidegger de eigenlijke bestaansvoltrekking dan ook concreet ingevuld werd als een even eenzame als vastberaden toeëigening van de dood, was dat een onmiskenbare uiting van voluntarisme.

Men kan zich afvragen, of het niet uitgerekend de verhouding tot de dood is waardoor de [bij Heidegger, J.A.] doorgevoerde fenomenologie van de wil stilzwijgend wordt afgezwakt, en waardoor de kiem gelegd wordt van het door Heidegger al een paar jaar na het verschijnen van *Sein und Zeit* geproclameerde prometheïsme. Meester-zijn over de toekomst, dóór te willen dat alles waard is om te vergaan : dat is het, waar [...] het vernietigend karakter van de wil in gelegen is. Wordt daarom Heideggers zijn-ten-dode niet juist getekend door deze heerschappij over de natuur en door deze negatieve en voluntaristische totalisatie ? (201).

Het *slothoofdstuk VI* situeert Arendts interesse in het oordelen, waarvan ze het belang met name vanaf het Eichmannproces in toenemende mate zou gaan onderkennen, historisch gesitueerd tegen de achtergrond van Socrates en in het bijzonder tegen de achtergrond van het oordeelsvermogen bij Kant. Dat is begrijpelijk, want in het door Arendt beoogde slotdeel van *The Life of the Mind* krijgt Kant een uiterst belangrijke plaats toegemeten. Is het niet juist Kant geweest die in één adem een pleidooi voor de mens als 'wereldburger' houdt en diverse uitingvormen van egoïsme uit naam van het 'pluralisme' veroordeelt¹⁴ ? Volgens Arendt heeft Kant niet of nauwelijks last van de beroepsdeformatie waarvan menige andere grote filosoof van beroep uit het verleden blijkt geeft en waardoor Arendt tenslotte ook door Heidegger zo ontgoocheld is. Kant heeft zich nooit boven of buiten de alledaagse wereld opgesteld, zodat voor hem de filosoof een mens blijft zoals u en ik, levend temidden van zijn gelijken en niet temidden van zijn filosofische medestanders. Kant is bovendien van mening dat, zolang het gaat om de wezenlijke doeleinden van het mens-zijn, de hoogste filosofie het nooit verder zou kunnen brengen dan de verdienste die ook altijd al toekomt aan het meest gewone verstand. Tenslotte is het oordeelsvermogen bij Kant heel nauw verbonden met wat Arendt de pluraliteit noemt, dit is met het feit dat mijn oordeel, ongeacht waar het op betrekking heeft, nooit exclusief door mij alleen geveld wordt, maar altijd in en door het samenleven van mij met anderen tot stand komt. Deze drie gegevens brengen Arendt tot een conclusie, waar Taminiaux heel grote nadruk op legt, dat Kants derde kritiek de basis heeft gelegd voor een politieke filosofie. Of, precieser, dat "volgens Arendt de derde *Kritik* de wezenskenmerken blootlegt, zowel van het politieke als van het esthetische oordeel" (237, vgl. 235-237).

Nu heeft Taminiaux, in een opstel dat hij ongeveer gelijktijdig met het onderhavige boek over Arendt geschreven heeft, voor eigen rekening een aantal overeenkomsten bij elkaar gezet tussen deze twee oordeelsvormen, enerzijds het politieke en anderzijds het esthetische oordeel. Daarbij wijst hij erop dat Kant totaal verstoken is van de verduistering van het oordeel vanwege allerlei soorten speculatie, zoals we die bij talloze andere filosofen aantreffen. In dit verband

merkt hij naar aanleiding van het esthetisch oordeel bij Kant onder meer het volgende op :

Het esthetisch oordeel is noch cognitief, noch zintuiglijk, noch functioneel. We stoten opnieuw op de kenmerken, die Aristoteles al benadrukt had toen hij zei dat we, om het schone binnen het zintuiglijk domein te kunnen aanschouwen, we zowel de biologische kringloop van inspanningen en genoegens moeten overwinnen als de mentaliteit van het nut, en toen hij erop wees dat *phronesis* geen wetenschappelijk vermogen is¹⁵.

Aan deze opmerking laat Taminiaux tevens een korte uitleg vooraf gaan van de eigen aard van het esthetisch oordeel in kantiaanse zin. Dit oordeel is geen kennisoordeel (het betreft zich namelijk niet op dit of dat begrip, maar op de mens als persoon), het is geen smaakoordeel (het betreft zich niet op dit of dat visueel, auditief of erotisch belang, maar op een belangeloos welbehagen) en het is geen doelmatigheidsoordeel (het betreft zich niet op de verwerkelijking van een nobel ideaal maar op een doelmatigheid zonder doel).

Willen we met andere woorden de uiteindelijke pointe achterhalen van de manier waarop Arendt zich van Heidegger heeft gedistantieerd en Aristoteles heeft gerehabiliteerd, dan zullen we moeten nagaan hoe Arendt de door haar al eerder gesignaleerde drie condities (arbeiden, werken en handelen), die in haar ogen onlosmakelijk verbonden zijn met de menselijke bestaansvoltrekking — en waarvan met name de laatste ingebed is in resp. de taal, de openbaarheid en de ethiek — naast de eigen aard van het esthetisch oordeel à la Kant legt. Uit deze vergelijking, die Taminiaux in zijn slothoofdstuk (239-241) op de voet volgt, blijkt, dat het politieke oordeel net als het esthetische van de drie overige genoemde oordeelsvormen afwijkt. Ook het politieke oordeel is geen kennisoordeel (want het betreft zich op de menselijke persoon in het meervoud), het is geen smaakoordeel (het beleefde genoegens is niet direct maar betreft zich op de verbeelding, 'het genot van het denken') en het is geen doelmatigheidsoordeel (het betreft zich op niet op een fictieve, maar op de actuele wereld van verschijnselen of gebeurtenissen, het richt zich met andere woorden op de *sensus communis*, en daarmee wordt niet het 'gezonde verstand' bedoeld maar de gezamenlijke zin). Anders gezegd, het politieke oordeel overschrijdt niet alleen de stofwisseling met de natuur, omdat het zich betreft op mensen als personen. Vooral ook overschrijdt het de privé-activiteit van de ambachtsman, omdat het zowel belangeloos als *doelloos* is.

Het slothoofdstuk van het onderhavige boek van Taminiaux maakt duidelijk, dat dit laatste aspect het diepste motief blootlegt van de ironie, waarmee Arendt ten aanzien van het oordeel de confrontatie met Heidegger aangaat. Dit laatste aspect toont aan, hoe radikaal de politieke oordeelsvorming elk totaal filosofisch

gezichtspunt wel uitsluit. Als een belangeloos en vooral ook doelloos oordeel, is het politieke oordeel altijd al talig en steunt het dus niet op het geïsoleerde en zwijgzame *Gewissen* waar Heidegger zijn existentieanalyse mee gestoffeerd heeft. Het is openbaar en dus steunt het niet op de privé-activiteit van de ambachtsman die een produkt, bijvoorbeeld een tafel aflevert. Het berust zowel op de gelijkwaardigheid als op de onderscheidenheid van allen die bij de politieke oordeelsvorming betrokken zijn en dus steunt het niet op de tegenstelling tussen eigenlijk en oneigenlijk bestaan, want die tegenstelling zou zelf weer een onverdraaglijke tegenstelling oproepen tussen de politieke oordeelsvorming en andere vormen van menselijke bestaansvoltrekking.

In het licht van deze kantiaanse achtergrond van Arendts interesse in het oordeel, wordt de pointe duidelijk van de filosofische opstelling van Arendt versus Heidegger, zoals Taminiaux die weergeeft. Laat het nog zo waar zijn dat we in Heideggers filosofie tevergeefs naar een politieke filosofie op zoek gaan, de politieke consequenties, die er even impliciet als onmiskenbaar in vervat liggen, lopen vroeg of laat uit op de fatale mening, dat het doel of het einddoel van de politieke oordeelsvorming niet in deze oordeelsvorming zelf, als actuele wijze van bestaansvoltrekking, besloten ligt, maar elders moet worden gezocht, niet in deze wereld maar in een andere wereld en in een andere tijd. Dat het hier niet alleen gaat om een fatale mening, maar ook om een mening die in de filosofie oude papieren heeft, laat Taminiaux scherp uitkomen als hij dit slothoofdstuk van zijn boek opent met het al eerder vermelde devies van Schiller, waar de totaalfilosofie van Hegel al door geïnspireerd zou worden : *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht...* Dit devies betekent zoveel als : het doel of het einddoel van de feitelijke politieke oordeelsvorming buiten, boven of achter die oordeelsvorming zelf leggen. Wie dit doet, ontzegt aan het politieke handelen zelf elk kritisch onderscheidingsvermogen, onderwerpt dit vervolgens aan een of ander hoger doel, hoger ideaal of extern nut en stelt zich vroeg of laat altijd weer op als een superieur toeschouwer, die met de concrete lotgevallen in de geschiedenis niets te maken heeft. Of, in de woorden van Nietzsche die we aan het begin hebben aangehaald : zo iemand wendt zijn gelaat af van de slachting, die op het linnen van het schilderij van de geschiedenis is afgebeeld.

Zo iemand doet het trouwens ook voorkomen alsof er ten aanzien van de actuele politieke oordeelsvorming ooit een laatste woord, een laatste Oordeel zou kunnen worden gesproken. Maar de filosofie kent, net als de politiek, geen laatste woord, zo leert dit boek van Taminiaux, en dus kent ze ook geen laatste Oordeel. Precies op grond van die openheid is Arendt er dan ook toe in staat geweest om Kant en Socrates positief met elkaar te verbinden.

Nu zijn de feitelijke gevolgen, die bovengenoemde totalitaire zienswijze althans in het leven van Heidegger heeft gehad, inmiddels overbekend. Aan *La*

fille de Thrace et le penseur professionnel komt evenwel de verdienste toe om, in het licht van een nauwgezette analyse van de genealogie van het oeuvre van Hannah Arendt, de wortels van deze zienswijze bloot te leggen, niet alleen in het leven maar ook in het denken van Heidegger. Wel heeft Heideggers denken een ironie mogelijk en noodzakelijk gemaakt, die blijkbaar zelf weer als een uiterst creatieve fantasie heeft kunnen opbloeien. Voor de vele nieuwe filosofische perspectieven, die die fantasie heeft opgeleverd, mogen we dankbaar zijn.

Noten

¹*La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand, Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*, Den Haag, Martinus Nyhoff, 1967.

²*Art and truth in Schopenhauer and Nietzsche*, in: 'Poetics, Speculation and Judgment', *The Shadow of the Work of Art from Kant to Phenomenology*, Translated and Edited by Michael Gendre, New York 1993, blz. 111-126. Van dit boek, waarin tien opstellen zijn gebundeld, geschreven tussen 1966 en 1991, zullen we in wat volgt nog gebruik maken. Waar de citaten stammen uit *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, worden de bladzijden tussen haakjes vermeld.

³*Lectures de l'ontologie fondamentale, Essais sur Heidegger*, Grenoble, Millon, 1989. Zie onze bespreking van dit boek in dit tijdschrift: *Martin Heidegger en de fundamentele ontologie* (Kritische bibliografie) in: 'De Uil van Minerva, Tijdschrift voor Geschiedenis en Wijsbegeerte van de Cultuur' 6 (1989-1990), blz. 269-278.

⁴*La Première réplique à l'ontologie fondamentale*, in: 'Emmanuel Lévinas', Cahier de l'Herne, dirigé par Cathérine Chalier et Miguel Abensour, Paris 1991, blz. 278-292. Nederlandstalige versie: *De eerste reactie op de fundamenteel-ontologie*, in: 'La Linea, Wijsgerig Forum', 6 (1991), nr. XV, blz. 37-55.

⁵*Heimwee naar Griekenland aan de dageraad van het klassieke Duitsland*, in: 'De Uil van Minerva, Tijdschrift voor Geschiedenis en Wijsbegeerte van de Cultuur' 6 (1989-1990), blz. 94.

⁶*Fire in the Young Hölderlin*, in: 'Poetics, Speculation and Judgment', blz. 109.

⁷*Speculation and Judgment*, in: 'Poetics, Speculation and Judgment', blz. 13.

⁸*Art and truth in Schopenhauer and Nietzsche*, in: 'Poetics, Speculation and Judgment', blz. 122.

⁹*Art and truth in Schopenhauer and Nietzsche*, in: 'Poetics, Speculation and Judgment', blz. 111-126.

¹⁰Hiermee lijkt een ander perspectief geopend te worden dan wat bij bijvoorbeeld Herman Berger (*Friedrich Nietzsche, Een filosofie van het lijden en van de macht*, Beveren-Nijmegen 1982) wordt uitgewerkt. Berger (o.c., blz. 14) volgt dan ook niet Nietzsches tragedie-opvatting, maar die van Van Groningen, waarin evenals bij Schopenhauer leven en lijden worden geïdentificeerd. Zie: B.A. van Groningen, *Vier voordrachten over de Griekse tragedie*, Leiden 1949. Door deze identificatie wordt heel Bergers Nietzsche-interpretatie bepaald.

¹¹*Art and Truth in Schopenhauer and Nietzsche*, blz. 121.

¹²Dit college is intussen ook in de *Martin Heidegger Gesamtausgabe* opgenomen : *Platon : Sophistes*, hg. v. Ingeborg Schüßler, Frankfurt/M, Vittorio Klostermann, 1992 (Gesamtausgabe II, 19).

¹³Overigens is het duidelijk dat met een benaderingswijze als deze op zijn minst een begin gemaakt wordt met de lacune die onlangs door Hans Achterhuis in het kader van een filosofie van de techniek is gesignaleerd, dat er namelijk tot op heden nog altijd geen degelijk wijsgerig onderzoek werd gewijd aan de filosofische betrekking tussen Hannah Arendt en Martin Heidegger. Achterhuis (*Hannah Arendt en de moderne techniek*, in : 'Hannah Arendt en de moderniteit', red. Maurice Weyembergh, Kampen, Kok Agora, 1992, blz. 167) had geschreven : "Hier ligt nog een groot onderzoeksterrein, waarop ik mij nauwelijks durf te wagen, grotendeels braak".

¹⁴I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, boek I, § 2, 'Vom Egoism'. Kant spreekt achtereenvolgens van logisch, esthetisch en moreel egoïsme.

¹⁵*Speculation and Judgment*, in : dez., 'Poetics, Speculation and Judgment', blz. 11.