Bibliografisch Essay

WAARHEID TUSSEN FEIT EN FICTIE

Marc De Kesel

Dirk De Schutter, *De wereld als inzet. Wat wij mensen delen*. Utrecht, Ten Have, 2024, 160 pp., ISBN 9789025912437.

Domheid is even gemeenschappelijk geworden
als de gemeenschapszin vroeger was.
Hannah Arendt

Tracht hij uitgeput opnieuw rechtop te staan? Of zakt hij door zijn knieën? De last die hij torst, laat die vraag in elk geval open. Het is Atlas, even naakt als gespierd: de gekende Griekse god die niets minder dan wereld op zijn schouders tilt. Zo prijkt hij op de cover van Dirk De Schutters recente boek.

Exacter, we zien alleen Atlas. Van wat hij torst is enkel de omtreklijn aangegeven. Binnen die lege cirkel lezen we de titel en ondertitel van het boek: De wereld als inzet. Wat wij mensen delen. Cover en titel laten aan duidelijkheid niets te wensen over: wat Atlas draagt – lees: wat wij dragen – is de "wereld", dit wil zeggen datgene wat "wij mensen delen". Die "wereld" en dit "delen": dat is onze "inzet", de inzet van wat "politiek" heet.

Titel en ondertitel vatten niet alleen de stelling van het boek raak samen, ze verraden ook meteen de herkomst ervan. Dirk De Schutter, samen met Remi Peeters, bekende vertaler haar werk, schreef reeds menig boek over het politieke denken van Hannah Arendt en ook in dit boek zet hij er zich opnieuw mee uiteen.[1] Arendt behoort nu eenmaal tot het gild van grote denkers die het verdragen – exacter: ertoe nopen – uitvoerig overdacht en becommentarieerd te worden. In die zin is dit boek een stap in De Schutters lopende Auseinandersetzung met deze denker.

Met deze *hoogst actuele* denker! Want dat is in ieder geval de insteek van het boek. Als je het De Schutter vraagt, is Arendt onontbeerlijk voor wie iet of wat

inzicht wil krijgen in de malaise waarin de huidige politiek wereldwijd terecht is gekomen. Dat blijkt al uit het eerste van de vier essays die hij in zijn boek samenbrengt: "Over domheid". Mijn boekessay zal focussen op het probleem van de waarheid en hoewel dit in alle hoofstukken van De Schutters prachtige studie speelt, staan mijn reflecties vooral stil bij dit eerste hoofdstuk.

"Domheid": het is een weinig academische term, maar wie zich fenomenen als, om maar één voorbeeld te noemen, de bestorming van het Capitool (Washington, 6 januari 2021) voor de geest haalt, alsook de hardnekkigheid waarmee die tot vandaag op akelig veel sympathie kan rekenen, weet dat die term politiek minder hol is dan hij klinkt. Niet dat die bestormers en hun sympathisanten per se "dom" zijn in de zin van intellectueel ondermaats. "Domheid" staat hier voor de al dan niet bewuste blindheid waarmee Trump en zijn aanhangers – alsook de Trumpklonen en hún aanhang wereldwijd – feiten flagrant ontkennen. "Domheid" heerst waar, met alle intelligentie die een modern medialandschap eigen is, aperte leugens als waarheid worden gedebiteerd, waar men *alternative facts*, pure fictie dus, massaal verkocht krijgt als *facts*, als feiten. Als dit de orde van de dag wordt, wenkt totalitarisme. De Schutter citeert uit Arendts bekende studie met die titel:

> De ideale onderdaan van een totalitaire heerschappij is niet de overtuigde nazi noch de overtuigde communist, maar de mens voor wie het onderscheid tussen feit en fictie […] en tussen waar en onwaar […] niet langer bestaat. (16)

Betekent dit dat het aan waarheid en wetenschap is om ons uit die poel van domheid te redden? Is politiek een zaak van harde feiten, van feiten vastgesteld in hun harde waarheid en toegepast in een politiek bestuur? Alles lijkt in die richting te wijzen, maar als er een ding is waarvoor Arendt vehement waarschuwt is het wel dit. Ziehier wat je gerust een kernpunt van haar politieke theorie kunt noemen. Politiek kan en mag niet worden begrepen als *toegepaste theorie*, als het toepassen van een theoretische waarheid. Precies niet. Hoe belangrijk waarheid ook mag zijn, de inzet van de politiek is niet de waarheid. De inzet van de politiek is de "wereld".

Niet dat de waarheid van geen tel is, maar zij is niet de beslissende factor in de politiek, zij is niet waar de politiek in laatste instantie om draait. Politiek draait om de "wereld", om het feit dat mensen met elkaar "wereld" vormen. Let wel: "wereld" staat hier niet zozeer voor *wat* mensen met elkaar vormen, als wel voor het feit *dát* ze dat doen: *dat* ze samen met elkaar aan de slag gaan om een gemeenschap te vormen. Dit samen aan de slag gaan en aan de slag *blijven*: dit is "wereld". "Wereld" is niet het *einddoel* van dit handelen, "wereld" is dit handelen zelf – "handelen", een woord dat zoals bekend in Arendts denken tot een geijkt concept met die specifieke betekenis is gesmeed.

"Handelend" bouwen we aan onze wereld. Dit is politiek. En juist daarom is "wereld" niet het *object* van de politiek, en is "politiek" geen instrumenteel

handelen, geen project dat naar zijn voltooiing toewerkt. Politiek is ten enenmale *niet instrumenteel* en kent per definitie *geen voltooiing*, zo kun je Arendts basisintuïtie samenvatten. Het is, naar De Schutters titel aangeeft, "wat wij mensen delen". Of, om het tautologisch maar daarom niet minder precies te formuleren: *we delen met elkaar dát we ons leven met elkaar delen*. Dit "delen" is onze "wereld" en is de inzet van de politiek.

Maar moet die "wereld" die we met elkaar delen niet aan wetten en regels worden onderworpen zodat ons samenleven min of meer ordelijk en rechtvaardig verloopt? Uiteraard is er geen politiek zonder wetten en regels mogelijk, zo legt De Schutter in het derde essay (*Over de wet*) uit. Maar hij voegt eraan toe: niet de wet is de basis van de politiek, maar, net andersom, de politiek vormt de basis van de wet. Anders uitgedrukt: de wet is het resultaat van "politiek handelen", van een overeenkomst tussen mensen. Het is een pact dat ze met elkaar sluiten, waaraan ze zich verbinden en waarvoor ze blijvend zorg dragen, ook door het, indien nodig, bij te schaven of te veranderen.

Het genie van moderne democratische samenlevingen is dat ze precies *dit* vaak in hun grondwet hebben ingeschreven. In hun pact staat dat samenleven betekent zich tegenover elkaar te verhouden, niet als mensen voorgoed gekluisterd aan dit pact, maar als vrije burgers die vrij met dat pact omgaan en die vrijheid telkens manifesteren in de waaier aan manieren waarop ze op basis van dit pact met elkaar samenleven. Hun omgang met elkaar – inclusief het pact dat ze met elkaar sloten – is blijvend onderwerp van zorg en discussie. "Menselijk is de wereld niet omdat ze door mensen vervaardigd is […], maar ze wordt menselijk doordat ze voorwerp van gesprek is", citeert De Schutter Arendt (74). Politiek is democratisch of is niet.

De Schutter alludeert in dit verband een paar keer op het verschil in appreciatie die Arendt de twee antieke bronnen van onze democratische politieke cultuur toedraagt, respectievelijk de Griekse en de Romeinse. Voor Athene was politiek een zaak van de wet. Solon bedacht in al zijn schranderheid een wetsorde, een "nomos", Grieks woord waarvan de eerst betekenis 'afgrenzing' is. Rechtvaardig samenleven wordt mogelijk dankzij de grenzen die de wet instelt. Toen Solons ideeën kracht van wet kregen, trok hij zich tien jaar terug. Zo kon men zien of ze werkten.

Bij de Romeinen was een wet ('lex') niet het resultaat van een afgrenzing, maar van een "pactum", een pact. Het woord is afgeleid van het Latijnse *pangere*: afspraken maken, verdragen sluiten. Politiek kent voor de Romeinen haar grondslag in het koesteren van die pacten. Of, in hun taal: *pacta sunt servanda*. En als dit lukt, lukt samenleven en is er vrede: *pax*. Ook verovering en oorlog denken ze naar dit model. Eenmaal een volk overwonnen is, wordt er een pact mee gesloten. En als ook dit min of meer lukt, spreken ze van een *pax romana*.

Voor Arendt – en De Schutter volgt haar daarin – staat het Romeinse model het dichtst bij waar het in "politiek" wezenlijk om gaat: het met elkaar "delen"

van de “wereld” en het *actieve* van dit “delen” blijvend tot inzet te maken. “Politiek” is dit soort onderling “handelen” waarin men blijft “spreken” met elkaar en waarin men blijvend precies *dat* – dát we met elkaar spreken – als “inzet” centraal stelt.

Dat het huidig politiek “handelen” daar, zacht uitgedrukt, zelden ten volle aan beantwoordt, is een understatement. Maar evengoed staan de premisses vanwaaruit Arendt de politiek denkt, *zelden helemaal* haaks op de grondbeginselen waar een moderne politiek naar *zegt* te luisteren. In de grondwet van menig politiek systeem zijn vaak heel wat van Arendts intuïties te onderkennen. Haar bewondering voor de constitutie vastgelegd door de *Founding Fathers* van de Amerikaanse Republiek komt niet uit de lucht vallen. Zij herkent daarin moeiteloos heel wat van de “inzet” van wat zij “politiek handelen” noemt. En als zij haar kritische pijlen richt op de concrete politieke praktijken van haar tijd, die van de U.S. bijvoorbeeld, komt haar kritiek er vaak op neer dat de premisses waarop die staat zichzelf fundeert, door die staat zelf over het hoofd worden gezien of, wat erger is, moedwillig worden genegeerd. “Domheid” dus. Bewuste, agressieve blindheid.

Die blindheid, we zagen het al, kan zich niet alleen op de principes van een politiek richten. Ze kan zich overal op richten, ook op brute feiten. Die worden dan door pure ficties vervangen. Hoe dan nog aan “politiek” doen?

Niet door de waarheid in te roepen. Ook dat zagen we al. Politiek bestaat er niet in een waarheid te implementeren. De catastrofes die zowel de rechtse als de linkse ideologieën hebben aangericht, spreken boekdelen in deze. Maar hoe strijden tegen de leugen? Hoe waarheid in de politiek inzetten als politiek er niet in bestaat die *toe te passen?* Maar eerst en vooral: hoe moeten we hier “waarheid” opvatten, het soort waarheid dat wél zijn gelding kan maken in de politiek?

We zijn terug in De Schutters eerste essay beland. De waarheid die in de politiek haar gelding maakt, situeert zich niet aan de kant van het objectieve. Het zijn niet de feiten die de politiek sturen, maar mensen die met die feiten “handelen”. Maar evenmin staat de waarheid integraal aan de kant van het subjectieve. Met die feiten kunnen mensen vrolijk hun leugenachtige gang gaan, zelfs met feiten die zonder meer waar zijn. De Schutter verwijst in deze naar Jacques Lacan die, in een boutade over het verschil tussen mens en dier, stelt dat de mens, anders dan het dier, in staat is “te doen alsof hij liegt door de waarheid te vertellen”. Lacan haalt het bij Freud, bij diens analyse van een bekende joodse Witz:

> Twee Joden komen elkaar tegen op het perron van een Galicisch station. ‘Waar ga je heen?’ vraagt de een. ‘Naar Krakau,’ is het antwoord. ‘Kijk wat een leugenaar je bent,’ stuift de ander op. ‘Als je zegt dat je naar Krakau gaat wil je me immers laten geloven dat je naar Lemberg gaat. Maar nu weet ik dat je werkelijk naar Krakau gaat. Dus waarom lieg je? (24)

De waarheid die tussen mensen speelt – de waarheid die *politiek* in het geding is – ligt dus evenmin bij het *subject*, moeiteloos in staat als het is om met de meest ware feiten aan de haal te gaan. Ware politiek situeert zich ergens tussenin, tussen feit en fictie. Zij vindt haar authentieke plaats, zo je wil, in de *waarachtigheid* waarmee het subject zich over de feitelijkheid uitlaat en die door anderen als zodanig wordt geapprecieerd. Die waarachtigheid keert zich niet tegen de feiten, zij erkent die, maar houdt in die erkenning de politieke inzet ervan voor ogen. We delen niet de feiten, we delen de onderlinge erkenning van die feiten en van wat we op basis van die feiten doen, hoe we ermee "handelen".

Om die arendtiaanse visie op waarheid en politiek toe te lichten verwijst De Schutter in zijn boek naar een antiek fenomeen zoals dat door Michel Foucault uitvoerig is geanalyseerd en becommentarieerd: de *parrhêsia* (41 e.v.). Het is de naam voor een vast onderdeel van een van de democratische procedures in het antieke Athene. Het betreft de geijkte, met vaste codes omgeven praktijk waarbij een burger zich in de volksvergadering vrij over een kwestie kon uitspreken. "Waarheid" staat in dit geval niet voor *dé waarheid* waaraan hij zichzelf en anderen onderworpen weet; "waarheid" ligt in het geval van de *parrhêsiastes* in de waarachtigheid van zijn spreken.[2] "Alleen, zo voegt De Schutter er meteen aan toe:

> 'alles zeggen' heeft hier niet de betekenis van 'om het even wat zeggen'. Integendeel, wie de *parrhêsia* beoefent, zegt wat er volgens hem toe doet, wat volgens haar op het spel staat. De *parrhêsiastes* stemt zijn spreken af op de waarheid, hij onthult in zijn spreken wat er volgens hem feitelijk gebeurd is. […] De *parrhêsiastes* loopt in de verkondiging van de door hem verdedigde waarheid het risico de relatie met de ander tot wie hij zich richt, te ondermijnen. Van een betrokkenheid die zich manifesteert in een overtuiging en in de moed die overtuiging publiek te maken, is de domheid waar Arendt het over heeft, volledig verstoken. (41-42)

De waarheid van de *parrhêsiastes* kan "de relatie met de ander tot wie hij zich richt ondermijnen". Ze kan met andere woorden het *politieke* handelen uit zijn voegen lichten. Let wel: dit is minder negatief dan het klinkt en brengt dit beroep op "waarheid" geenszins in diskrediet. "Politiek" bestaat nu eenmaal slechts bij gratie van dit risico. Politiek is nooit af. Haar spreken – haar *parrhêsia*-praktijk – houdt nooit op en is juist daarom "politiek".

Als dat spreken maar niet "dom" is! Zo moet De Schutter hebben gedacht, want hij blijkt in de volgende zin die objectie te willen pareren: *parrhêsia* is een praktijk van "waarheidsspreken", en dus van "de domheid waar Arendt het over heeft, volledig verstoken".

Hoezo? Zegt een *parrhêsia* per se "waarheid"? Per *definitie* misschien wel, maar ook *feitelijk*? Kan ook een *parrhêsia* niet liegen – liegen, *zelfs* door de waarheid te zeggen (zoals Freud en Lacan leren)? Alcibiades, een van Athenes

beroemdste politici, gaf vaak een staaltje van succesrijke *parrhêsia* ten beste. Wat niet belette dat diens "waarheidsspreken" Athene in de ene na de andere catastrofe stortte. Ilja Pfeijffer schreef recentelijk een vuistdikke roman om dit duidelijk te maken. Parrhêsia mag dan de praktijk zijn van het vrije waarheidsspreken en niet het spreken van *dé* waarheid, de vraag blijft wat, in het geval van *perrhêsia*, "waarheid" dan wél is.

De tekst geeft hier niet meteen een antwoord, tenzij *via negativa*. De direct volgende zinnen evoceren de akelige afwezigheid van dit soort waarheid in onze tijd.

> Ondertussen heeft zich voltrokken wat Arendt in haar ergste nachtmerrie vreesde. De totalitaire obsessie om feiten uit te wissen en door beelden te vervangen is uitgemond in een spektakelmaatschappij waarin beelden de werkelijkheid opslokken. Beelden verlangen niet langer naar een origineel, naar iets echts, zoals het aan Plato ontleende model eeuwenlang heeft geponeerd, maar komen ervoor in de plaats: beelden tonen niets, maar fascineren doorheen hun lege schijn. (42)

Harde, wetenschappelijk gebeitelde feiten, zo zagen we al, leveren niet het soort waarheid waar politiek zich kan laten door gezeggen. Politiek laat zich enkel gezeggen door een waarachtig spreken, een *parrhêsia*. In een beeldcultuur als de onze is die echter onmogelijk. Waarom? Omdat waarheid daar helemaal niet meer aan feiten is gekoppeld. Wetenschappelijke waarheid is er vervangen door fictie. Politiek wordt bedreven in een spreken dat alleen nog subjectief is gemotiveerd. Waarheid wordt *verbeelde* waarheid en opereert zonder enige toetsing aan de feiten.

Moeten we, als remedie tegen dit laatste, teruggrijpen naar Plato, naar diens scepsis tegen de leugen die inherent aan beelden zou kleven? Ligt de remedie dan toch in het teruggrijpen naar "een origineel, naar iets echts", zoals Plato met zijn concept van "Ideeën" voor ogen had?

De Schutters referentie aan Plato lijkt inderdaad in die richting te wijzen. Maar dan hebben we over het woordje "verlangen" heen gelezen. "Beelden *verlangen* niet langer naar een origineel", schrijft hij. Wat suggereert dat ze dat zouden moeten: dat die beelden zó zouden moeten zijn dat wij, bij het zien ervan, verlangen naar een realiteit die eraan beantwoordt. En toch, "waarheid" ligt voor Arendt niet in datgene *waar* beelden naar verlangen, en evenmin in het verlangen zelf. In elk geval formuleert Arendt het niet zo. Maar hoe dan ook situeert ze de waarheid die hier – in de politiek dus – in het spel is (en waarzonder politiek het niet kan stellen), *tussen* de beelden en hun vaste waarheid, *tussen* fictie en feit, tussen subject en object, tussen wij die ons als gemeenschap moeten vormen en de feiten waartoe we ons verhouden.

Als je De Schutters arendtiaanse gedachtengang hier even verder volgt, dringt zich een vraag op: waar dan, in dit tussengebied, vindt de waarheidssprekende *parhrêsiastes* enig houvast? In de feiten, uiteraard. Een koe is een koe, een

verloren verkiezing is een verloren verkiezing, daaraan valt niet te tornen. Maar, zo legt De Schutter omstandig uit, de "waarheid" van de *parrhêsiastes* heeft nog een ander referentiepunt: datgene wat Arendt de *sensus communis* noemt – een concept dat ze uit Kants esthetische theorie plukt, maar omduidt tot "het politieke zintuig bij uitstek" (38), vaak in een adem genoemd met het "gezond verstand". In *Oordelen* definieert Arendt dit laatste in onderscheid met "logica":

> Het belangrijkste politieke verschil tussen gezond verstand (of gemeenschapszin) en logica is dat het gezond verstand een gemeenschappelijke wereld veronderstelt, waarin we allen passen, waarin wij kunnen samenleven omdat we één zintuig bezitten dat alle strikt particuliere zintuigelijke data controleert en afstemt op dat van alle andere […].[3]

Het waarheidsspreken van wat we met De Schutter de arendtiaanse *parrhêsia* kunnen noemen, is niet dat van de "logica", van de zichzelf funderend waarheidsclaim. Evenmin dat van de voor zich sprekende feiten. De waarheidsclaim van die *parrhêsia* is verankerd in een zintuig dat ons in onze relatie tot de feiten "afstemt" op de manier waarop anderen zich tot die feiten verhouden. Ons "*politieke* zintuig", inderdaad: een zintuig dat rechtstreeks op de "polis" afstemt. De tussenkomst van een *parrhêsiastes* in de politiek verwijst naar de feiten zoals die zijn, maar tegelijk naar de relatie die hij samen met zijn medeburgers tot die feiten heeft – lees: moet hebben – om met die feiten "handelend" te bouwen aan de samenleving – om met andere woorden aan "politiek" te doen.

Dit politieke zintuig is vandaag de dag verlamd geraakt, "met machteloosheid geslagen", aldus Arendt en ook De Schutter. Met als gevolg: "domheid". "Domheid is even gemeenschappelijk geworden als de gemeenschapszin vroeger was", schrijft Arendt in *Oordelen*.[4] Een paar regels verder dan waar De Schutter Arendts verwijzing naar de "spektakelmaatschappij" citeert (zie hierboven), beaamt hij die gedachte als hij spreekt van "de teloorgang van een gemeenschappelijke wereld" (43).

Maar wat mag dat dan wel zijn, zo'n "politiek zintuig"? En als het ons eigen is als een "zintuig", als het inderdaad iets lichamelijks is, hoe kan het dan zijn verlamd zijn geraakt. Is het afgestorven? In het hoofdstuk uit *Oordelen* waaruit ik citeerde (en dat doe ik omdat De Schutter ernaar verwijst, p. 38) voel je hoe Arendt manieren zoekt om die (uit Kants conceptenarsenaal afkomstige) *sensus communis* van een tastbaar fundament te voorzien. Maar ze doet dat niet door de biologische metafoor van "zintuig" uit te werken. Ze verwijst naar Montesquieu die de gemeenschapszin in de "gewoontes" van een volk situeert.[5] De "geest van de wetten", waarover die verlichtingsdenker het in zijn hoofdwerk met die titel heeft, is de gemeenschapszin, de historisch gegroeide *sensus communis*, aldus Arendt. Als de wetten in diskrediet raken en de staat politiek in crisis dreigt te raken, zijn het de *mores* die een laatste houvast bieden. Als puntje bij paaltje komt is het hun "geest" die aan "wetten" de ultieme grondslag geeft. Of, wat op

hetzelfde neerkomt, het politieke handelen van een gemeenschap rust in de *sensus communis*.

Die *sensus communis*, die "geest", situeert zich tussen feit en fictie en zorgt ervoor dat de mens niet door de feiten (*dé* waarheid) gedomineerd wordt, maar op een waarachtige en waarachtig vrije manier (of, in de strikte betekenis die Arendt aan die term toekent: "handelend") met die feiten kan omgaan. Die geest, zo drukt zij zich op diezelfde pagina's uit, was "onze gemeenschappelijk geërfde wijsheid", en die is "geïmplodeerd".[6] En dit ondanks de pogingen om die "gewoontes", die met de lotgevallen van het volk aangeslibde "wijsheid", in de wetten in te schrijven, zoals de *Founding Fathers* van de Amerikaanse Republiek hebben gedaan. Ook in de US is dit *"pactum*", die "in wetten gegoten gewoontes", die "wijsheid", gecorrumpeerd. Gevolg: wegvallen van het onderscheid tussen feit en fictie. Domheid dus. Domheid die – en dit is catastrofaal – de *sensus communis* heeft vervangen.

Er schuilt vaak iets fataals in de analyses die Arendt – en, met haar, De Schutter – ons presenteert. Enerzijds leggen ze de essentie van wat politiek is bloot, en dit in de sterke zin het woord: politiek is gefundeerd in wat voor de mens *essentieel* is. Diens *zijn* is door en door politiek. Arendt legt omstandig de wezenlijke karakteristieken van dat politieke zijn van de mens bloot. Maar anderzijds blijkt al snel dat zij zodoende tegelijk ook de teloorgang van de politiek, want de teloorgang van de menselijke essentie blootgelegt. Politiek is tegelijk altijd datgene wat voor de moderne, van zichzelf vervreemde mens, quasi onmogelijk is geworden.

Het geeft de arendtiaanse analyses vaak iets moralistisch. Ze komen er dan op de een of andere manier op neer dat de mens, vervreemd van dit zijn, dit zijn moet herwinnen. Het accent verschuift dan van het *zijn* naar het *moeten*. De analyse dat "politiek", "sensus communis", "gezond verstand", "gemeenschappelijke wereld" teloor zijn gegaan, fungeert dan vooral als een oproep dat die "politiek", die "sensus communis", dit "gezond verstand", die "gemeenschappelijke wereld" opnieuw gewonnen en geïnstalleerd *moeten* worden. Hoe aan die oproep voldaan moet worden, blijft vaak een moeilijke, aporetische kwestie. Hoe bijvoorbeeld een "sensus communis" opnieuw installeren, als die alleen vanuit een *sensus communis* kan opgeroepen worden. Hoe zo'n "sensus", zo'n "zintuig" vanuit zijn afgestorven-zijn, zijn dood, opnieuw tot leven wekken?

Niet dat Arendts denken noodzakelijk tot moralisering voert. Integendeel. In het prachtige essay "Over de doodstraf" laat De Schutter zien dat Arendts denken juist ook de tools biedt om ons denken over die versmade rechtspraktijk toch te herijken.

Maar of hij Arendts genuanceerde visie op de doodstraf tot onderdeel van de *sensus communis* kan maken, is maar zeer de vraag.

Ook als Arendts analyses, en met haar die van De Schutter, het gelijk aan hun kant hebben – en dat valt niet zomaar tegen te spreken – blijft de vraag knagen of en hoe we de oproep die uit dat gelijk spreekt, ook effectief aankunnen. Kan, met andere woorden, de opdracht om "de wereld als inzet" op onze schouders te nemen – de opdracht om onze politiek te realiseren als "wat wij mensen delen" – ooit anders dan een ethisch-politiek imperatief zijn die op onze schouders zal blijven wegen?

Of, zoals het beeld op de cover al suggereerde: zullen wij onder het gewicht van die opdracht door de knieën gaan dan wel weer rechtop kunnen gaan staan?

Noten:

1 De Schutter D., *Het ketterse begin: Arendt over de filosofie van het actieve leven* (Budel: Damon, 2005); *Hannah Arendt: politiek denker* (samen met Remi Peeters, Soetermeer: Klement, 2015); *Het waagstuk van de politiek* (Soetermeer: Klement, 2018); *Arendt* (Elementaire Deeltjes, nr. 81, samen met Remi Peeters, Amsterdam: Athenaeum – Pollak & Van Gennep, 2023).

2 Voor alle duidelijkheid, parrhêsia en parrhêsiastes zijn geen arenditaanse concepten. Waar ze, bijvoorbeeld in haar essay "Waarheid en politiek", de positie van de "waarheidsspreker" bespreekt, vallen die termen niet. (Hannah Arendt, Tussen verleden en heden, vertaling door Willem Visser, inleiding Jerome Kohn, Amsterdam: Octavo, 2023, p. 311 e.v.) De Schutter wendt die termen hier enkel aan om Arendts gedachtegang te verhelderen.

3 Arendt H., *Oordelen. Het leven van de geest*, vertaald door Dirk De Schutter en Remi Peeters, Zoetermeer: Klement, 2016, p. 46-47.

4 Arendt H., *Oordelen*, p. 42.

5 Arendt H., *Oordelen*, p. 43. Ze verwijst naar L'esprit des Lois, XIX, 16. Zie Montesquieu, *Over de geest van de wetten*, vertaling en nawoord Jeanne Holierhoek, Amsterdam: Boom, 2006, p. 395-396.

6 Arendt H., *Oordelen*, p. 42.